

(a) $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n f\left(\frac{k}{n}\right) = \int_0^1 f(x) dx$ (b) $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n f\left(\frac{k}{n}\right) = \int_0^1 f(x) dx$ (c) $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n f\left(\frac{k}{n}\right) = \int_0^1 f(x) dx$ (d) $\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n f\left(\frac{k}{n}\right) = \int_0^1 f(x) dx$

[illegible]

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

IV

ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS Y PEDAGÓGICOS **(Magisterio de vida cristiana, 1926-1933)**

Al Capítulo General del Carmelo Teresiano
reunido en Ávila
(27 de abril - 18 de mayo de 2003)

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

BAJO LA DIRECCIÓN DE
JULEN URKIZA Y FRANCISCO JAVIER SANCHO

Vol. IV

ESCRITOS **ANTROPOLÓGICOS Y PEDAGÓGICOS** **(Magisterio de vida cristiana, 1926-1933)**

Traducidos del alemán por
Francisco Javier Sancho, OCD, - José Mardomingo
Constantino Ruiz Garrido - Carlos Díaz
Alberto Pérez, OCD - Gerlinde Foltrich de Aginaga

Revisión desde los autógrafos
Julen Urkiza, OCD

COEDITORES

Editorial Monte Carmelo
Ediciones El Carmen
Editorial de Espiritualidad

La presente edición se ha servido fundamentalmente de los manuscritos autógrafos y originales de Edith Stein que se hallan en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia.

También se ha servido de las revistas en las que Edith publicó sus trabajos, y de las colecciones alemanas, principalmente de ESW V, VI, XI, XII, XVI, XVII, y de ESGA 13 y 16.

- © 2003 by Ediciones El Carmen
Manuel Iradier, 2 B — 01005 Vitoria
Tfno.: 945 14 47 16; Fax 945 23 10 98
provnav@jazzfree.com
- © 2003 by Editorial de Espiritualidad
Triana 9 — 28016 Madrid
Tfno. y Fax: 91 350 49 22
<http://www.edespiritualidad.org>
ede@edespiritualidad.org
- © 2003 by Editorial Monte Carmelo
P. Silverio, 2; Apdo. 19 — 09080 Burgos
Tfno. 947 25 60 61; Fax 947 25 60 62
<http://www.montecarmelo.com>
editorial@montecarmelo.com

I.S.B.N. Obra completa:

84-7305-089-4, Ediciones El Carmen
84-7068-273-3, Editorial de Espiritualidad
84-7239-690-8, Editorial Monte Carmelo

I.S.B.N. Vol. IV:

84-7305-091-6, Ediciones El Carmen
84-7068-282-2, Editorial de Espiritualidad
84-7239-762-9, Editorial Monte Carmelo

Depósito Legal: BU - 139 - 2003

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL

POR FRANCISCO JAVIER SANCHO Y JULÉN URKIZA

I. EDITH STEIN, FORMADORA INTEGRAL DE LA PERSONA	29
1. Situación biográfica	31
a. Maestra en Espira	32
b. Conferenciante	33
c. Apasionada de la liturgia de la Iglesia	33
d. Actividad científica	34
e. Profesora en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica	35
2. Contenidos y temas	35
a. Una espiritualidad para todos	36
b. Una pedagogía cristiana	37
c. La mujer: su ser y vocación	38
d. Antropología cristiana	40
3. Importancia de estos escritos	43
II. LA PRESENTE EDICIÓN	45
1. Escritos: temas, manuscritos, publicaciones	45
2. Estilo y fidelidad. Novedades de esta edición	46
3. Colaboradores de la edición de este cuarto volumen	47
4. Algunas peculiaridades del texto autógrafo y el texto de nuestra edición	48
5. Abreviaturas. Publicaciones alemanas y españolas	50
6. Agradecimientos	53

CONFERENCIAS (1926-1933)

1

VERDAD Y CLARIDAD EN LA ENSEÑANZA Y EN LA EDUCACIÓN

<i>Nota introductoria</i>	61
---------------------------------	----

2

EL VALOR ESPECÍFICO DE LA MUJER EN SU SIGNIFICADO PARA LA VIDA DEL PUEBLO

<i>Nota introductoria</i>	71
---------------------------------	----

3

LOS TIPOS DE PSICOLOGÍA Y SU SIGNIFICADO PARA LA PEDAGOGÍA

<i>Nota introductoria</i>	89
A. TIPOS DE PSICOLOGÍA	90
1. La psicología metafísica	90
2. La psicología empírica	91
B. MÉTODOS	94
C. SIGNIFICADO PEDAGÓGICO	95

4

SOBRE LA LUCHA POR EL MAESTRO CATÓLICO

<i>Nota introductoria</i>	97
I. CATOLICISMO Y ESPÍRITU ALEMÁN	99
II. PEDAGOGÍA CATÓLICA, ESCUELA CATÓLICA, ASOCIACIÓN CATÓLICA DE MAESTROS	104

5

LA COLABORACIÓN DE LOS CENTROS CONVENTUALES EN LA FORMACIÓN RELIGIOSA DE LA JUVENTUD

<i>Nota introductoria</i>	111
I. FORMACIÓN RELIGIOSA	113
1. La meta de la formación	113
2. El material humano	114
3. Medios formativos	115
II. LA ACTIVIDAD FORMATIVA DE LOS CENTROS CONVENTUALES	116
1. Formación a través de la imagen del Hijo del Hombre	116

2. Formación eucarística	117
3. Formación por el Cuerpo Místico de Cristo	120

6

**FUNDAMENTOS TEÓRICOS
DE LA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN**

<i>Nota introductoria</i>	127
I. PRESUPUESTO DE LA EXIGENCIA DE UNA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN	129
II. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE UNA CONSTRUCTIVA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN	137
III. MEDIOS PARA LA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN	144

7

EDUCACIÓN EUCARÍSTICA

<i>Nota introductoria</i>	149
I. ¿QUÉ PERTENECE A UNA VIDA EUCARÍSTICA?	150
1. ¿Qué exigen de nosotras las verdades eucarísticas?	151
2. ¿Qué nos ofrece el Salvador en la vida eucarística?	152
II. EDUCACIÓN EUCARÍSTICA	152
EDUCACIÓN EUCARÍSTICA	153
I. VIDA EUCARÍSTICA:	154
II. EDUCACIÓN EUCARÍSTICA	155

8

EL ETHOS DE LAS PROFESIONES FEMENINAS

<i>Nota introductoria</i>	159
Introducción: ethos, ethos profesional, ethos de las profesiones femeninas	161
I. LA PROFESIÓN O VOCACIÓN NATURAL DE LA MUJER Y EL ETHOS CORRESPONDIENTE	162
II. OTRAS PROFESIONES "NATURALES" DE LAS MUJERES	167
1. Profesiones específicamente femeninas	167
2. Forma específicamente femenina de la profesión	168
III. LA VOCACIÓN SOBRENATURAL DE LA MUJER	169
1. Configuración femenina de la vocación religiosa	171
2. Armonía entre la vocación religiosa y el alma de la mujer; ethos de vida religiosa = ethos de la vocación de la mujer	171
3. Medios para su realización	172

a. Contraste de la vida media de las mujeres con la reclama- da vida religiosa	172
b. Vida eucarística	174
c. Vida litúrgica	174
Conclusión; resumen y complemento	175

9

SOBRE EL CONCEPTO DE FORMACIÓN

<i>Nota introductoria</i>	177
I. MATERIA O SUJETO DE LA FORMACIÓN	180
1. Materia inanimada y objetos	180
2. Materia animada	181
a) Vegetal	181
b) Animal	182
3. El alma humana y su material estructural	183
II. LA FORMACIÓN DEL ESPÍRITU	185
1. Adiestramiento de las fuerzas	185
2. Elaboración del material o sujeto: formación del alma	186
III. FACTORES DE FORMACIÓN	187
1. "Toda formación es autoformación" – Significado de "forma- ción" y "auto"	188
2. La disposición natural como factor formativo	189
3. El libre actuar	190
4. Los materiales formativos externos	191
5. La formación humana	191
6. Dios como formador	192
IV. EL ARQUETIPO	192

10

FUNDAMENTOS DE LA FORMACIÓN DE LA MUJER

<i>Nota introductoria</i>	195
I. IDEA DE FORMACIÓN	197
II. NATURALEZA Y MISIÓN DE LA MUJER	199
III. LABOR EXTERNA DE FORMACIÓN	203
IV. EXIGENCIAS DE LA ACTUALIDAD. CAMINOS PARA LA REALIZACIÓN PRÁCTICA	206

11

EL INTELECTO Y LOS INTELECTUALES

<i>Nota introductoria</i>	215
---------------------------------	-----

I. EL INTELLECTO EN SU SIGNIFICADO PARA LA PERSONALIDAD DE CADA UNO: A. IMAGEN GENERAL DE LAS FUERZAS O POTENCIAS DEL HOMBRE	217
II. TIPOS DE SERES HUMANOS SEGÚN EL PREDOMINIO DE DIVERSAS FUERZAS	222
III. ARMONÍA DE LAS FUERZAS EN EL TODO SOCIAL	224

12

EL MISTERIO DE LA NAVIDAD

<i>Nota introductoria</i>	231
I. ADVIENTO Y NAVIDAD	232
II. EL SÉQUITO DEL HIJO DE DIOS HECHO HOMBRE	234
III. CORPUS CHRISTI MYSTICUM	236
1. Unum esse cum Deo	236
2. Unum esse in Deo	237
3. Fiat voluntas tua	238
IV. LOS MEDIOS DE SALVACIÓN	240

13

LA MISIÓN DE LA MUJER

<i>Nota introductoria</i>	245
1. La determinación vocacional natural del hombre	246
2. Naturaleza humana genérica e individualidad	247
3. La vocación específica de la mujer	248

14

ISABEL DE HUNGRÍA

Natural y sobrenatural en la formación de una figura de santa

<i>Nota introductoria</i>	255
I	257
II	261

15

**VOCACIÓN DEL HOMBRE Y DE LA MUJER
SEGÚN EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA**

<i>Nota introductoria</i>	271
I	274
II	282
III	287

16 CONFIGURACIÓN DE LA VIDA EN EL ESPÍRITU DE SANTA ISABEL

<i>Nota introductoria</i>	297
A. SENTIDO DEL JUBILEO	298
B. [SANTA ISABEL]	299
I. Datos de su vida	299
II. El espíritu que brota de esta vida: amor, alegría, naturalidad – forma de vida de rigurosa ascesis (consejos para la vida, espí- ritu de san Francisco, obediencia)	301
III. Naturaleza – libertad – gracia como principios para la forma de vida	309

17 VIDA CRISTIANA DE LA MUJER

<i>Nota introductoria</i>	311
I. EL ALMA FEMENINA	313
II. EDUCACIÓN DE LA MUJER	323
III. ACTIVIDAD FEMENINA	332
IV. VIDA DE LA MUJER A LA LUZ DE LA ETERNIDAD	342

18 MAESTRAS DE FORMACIÓN UNIVERSITARIA Y DE MAGISTERIO

<i>Nota introductoria</i>	353
I.	354
II.	356

19 NATURAL Y SOBRENATURAL EN EL FAUSTO DE GOETHE

<i>Nota introductoria</i>	359
I.	361
II.	365

20 EL ARTE MATERNO DE LA EDUCACIÓN

<i>Nota introductoria</i>	373
---------------------------------	-----

I. EN LA TIERNA INFANCIA	374
II. DURANTE LA EDAD ESCOLAR	380

21

TIEMPOS DIFÍCILES Y FORMACIÓN

<i>Nota introductoria</i>	387
I.	388
II.	389

22

MISIÓN DE LA MUJER ACADÉMICA CATÓLICA

<i>Nota introductoria</i>	399
---------------------------------	-----

23

**TAREA DE LA MUJER
COMO GUÍA DE LA JUVENTUD HACIA LA IGLESIA**

<i>Nota introductoria</i>	403
I. EL PUESTO DE LA MUJER EN LA IGLESIA	405
II. GUÍA DE LA JUVENTUD HACIA LA IGLESIA	409

24

FORMACIÓN DE LA JUVENTUD A LA LUZ DE LA FE CATOLICA

<i>Nota introductoria</i>	421
Significado de la fe y de las verdades de fe para la idea y la labor de formación	422
I. LA CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA NATURALEZA HUMANA	425
II. EL FIN DEL HOMBRE	428
III. LOS LLAMADOS A SER FORMADORES DE LA JUVENTUD	436
IV. EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA JUVENTUD	440

25

**FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA FORMACIÓN DE LA
MUJER**

<i>Nota introductoria</i>	443
---------------------------------	-----

CURSOS ANTROPOLÓGICOS (1932-1933)

PROBLEMAS DE LA FORMACIÓN DE LA MUJER

INTRODUCCIÓN	451
I. PANORAMA SOBRE LA PROBLEMÁTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA MUJER. INTENTOS DE SOLUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS DECENIOS	
A. PANORAMA SOBRE LA PROBLEMÁTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA MUJER	458
1. Actitud de la mujer ante las grandes cuestiones de la época	459
a) Matrimonio y maternidad	459
b) Profesión	461
c) Relación con la vida del pueblo y con las cuestiones de política mundial	463
d) Posición ante las cuestiones de eternidad	465
2. Toma de posición respecto de la mujer	466
a) Opinión pública	466
b) El Estado	468
c) La Iglesia	469
3. Problemática de la formación de las muchachas	472
B. INTENTOS DE SOLUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS DECENIOS	473
1. La cuestión de la especificidad femenina	474
2. Objetivos y éxitos del movimiento internacional feminista	474
3. Relación del movimiento católico feminista y de la labor de formación de la mujer con el movimiento interconfesional y la Iglesia.	479
II. EL MATERIAL HUMANO DE LA FORMACIÓN (El problema de la especificidad femenina)	
A. IMPORTANCIA DEL MATERIAL HUMANO PARA LA FORMACIÓN Y PARA LA LABOR DE FORMACIÓN	484
1. El material con que se cuenta: individuos, tipos, especies	484
2. Significado de la cuestión sobre las especies	485
B. MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN	486
1. Método de las ciencias naturales (en especial el psicológico-elemental)	487
2. Método de las ciencias humanísticas (en especial el individual-psicológico)	488

3. Método filosófico	490
4. Método teológico	493
C. APORTACIONES DE CADA UNO DE LOS MÉTODOS AL CONOCIMIENTO DEL MATERIAL HUMANO DE FORMACIÓN DE LA MUJER	495
1. Aportación de la filosofía	496
2. Teología	499
3. Ciencias positivas	501
D. ESBOZO DEL MATERIAL HUMANO DE FORMACIÓN	502
1. Especies y misión específica	502
2. Diferenciación de las especies en tipos e individuos	504
3. Natura lapsa y tipos de degeneración	505
III. EL OBJETIVO DE LA FORMACIÓN	507
Exigencias del tiempo y orden eterno	508
A. Finalidad según el orden eterno	508
1. Idea de la humanidad realizada	508
2. Ideas sobre la femineidad realizada	511
3. Idea de la individualidad	517
B. DISTINCIÓN ENTRE OBJETIVOS TÍPICOS, ORDEN ETERNO Y EXIGENCIAS DEL TIEMPO	518
1. Virgo-Mater como objetivo unitario y doble	518
2. Matrimonio y formación de la profesión: formación política-social	520
3. Consideración y rechazo de las exigencias del tiempo en base al orden eterno	521
IV. FORMADORES Y MEDIOS DE FORMACIÓN	523
A. LAS COMUNIDADES COMO FORMADORAS DE SERES HUMANOS	523
1. Familia	523
2. Estado	526
3. Iglesia	528
4. Otros factores de formación distintos a los mencionados, y relación de los diversos factores entre sí	528
5. Órganos de formación de las muchachas en la familia, la Iglesia y el Estado	530
B. FORMACIÓN Y MEDIOS DE FORMACIÓN	532
1. Finalidad de la escuela	532
2. Factores objetivos del espíritu en su valor educativo	533
a) Palabra y lenguaje	533
b) Obras humanas	534
c) Mirada a Dios como formador del ser humano	536
V. TRAYECTOS DE LA FORMACIÓN	537
A. CASA PATERNA Y ESCUELA; INTERNADO-EXTERNADO	538
1. Formación por el formador, tarea esencial del hogar	538

2. Formación y medios de formación, tarea esencial de la escuela	539
3. Representación y colaboración	540
4. Internado y externado en relación a los objetivos de la formación de las muchachas: significado	541
B. INCORPORACIÓN DEL SISTEMA DE FORMACIÓN EN TIPOS ESCOLARES	544
1. Necesidad de la elección desde el mundo de los medios de formación	544
2. Tipo básico de la formación de las muchachas (escuela primaria)	545
a) Formación abstracta del entendimiento en servicio del ideal de las personas y de las mujeres	545
b) Significado material de las asignaturas correspondientes al estudio de la civilización: asignaturas científicas y prácticas	549
3. Escuelas superiores como variante del tipo básico	550
VI. INCORPORACIÓN DE LA MUJER EN EL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO (FORMACIÓN RELIGIOSA)	552

ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA

INTRODUCCIÓN	555
I. LA IDEA DEL HOMBRE COMO FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA Y DE LA LABOR EDUCATIVA	560
A. Teoría y praxis: metafísica, pedagogía y labor educativa	561
I. Imágenes actuales del hombre con repercusiones para la pedagogía	563
1. La imagen del hombre del idealismo alemán (ideal de la humanidad) y su significado pedagógico	563
2. La imagen de la psicología profunda y sus repercusiones pedagógicas	564
3. La existencia humana en la filosofía de Heidegger	566
II. La imagen del hombre de la metafísica cristiana	568
1. Su relación con las ideas expuestas	568
a) Con el ideal de la humanidad	568
b) Con la psicología profunda	569
c) Con la filosofía de la educación	571
d) Resumen	572
2. Consecuencias pedagógicas	573

a) La Revelación como fuente para la pedagogía (para la naturaleza humana, el objetivo de la edu- cación, condiciones y límites del acto pedagógico)	573
b) La postura fundamental de la educación cristiana (el respetuoso temor ante la naturaleza existente y su ley de formación; inquebrantable y confiada dedicación mutua como condición de entendi- miento; responsabilidad ante Dios y confianza en Dios; guía del niño hacia esta actitud)	574
B. RELACIÓN OBJETIVA ENTRE LA CONDICIÓN HUMANA Y LA EDUCA- CIÓN	576
II. LA ANTROPOLOGÍA COMO FUNDAMENTO DE LA PEDA- GOGÍA	578
I. LAS DIFERENTES ANTROPOLOGÍAS Y SU RELEVANCIA PEDAGÓGICA	579
1. La antropología de la ciencia natural	579
2. La investigación del ser humano individual por las cien- cias humanísticas	581
3. La investigación general del hombre por las ciencias humanísticas como parte de la ciencia humanística gene- ral; ciencia humanística y la doctrina de los valores como partes de una ontología general; antropología como disci- plina filosófica	585
4. Antropología teológica - metafísica cristiana	587
II. ELECCIÓN DEL MÉTODO	588
1. Decisión entre método filosófico y teológico, histórico y sistemático	588
2. El método fenomenológico	590
III. ANÁLISIS PRELIMINAR DEL HOMBRE	591
1. El hombre como cuerpo material, como ser vivo, ser ani- mado, ser espiritual- microcosmos	591
2. El hombre como persona espiritual: en su posición social y en su individualidad, como ser histórico, comunitario y cultural	592
3. En su apertura hacia dentro y hacia fuera	594
4. Como buscador de Dios	594
III. EL HOMBRE COMO COSA MATERIAL Y COMO ORGANISMO	595
I. EL CUERPO COMO COSA MATERIAL	596
1. La figura (Unidad: individualidad; simétrica estructura- ción en miembros con sus leyes. Posición vertical. Desnudez. Doble forma: esto es, masculino - femenino. Serie de tipos de figuras)	596

2. Constitución material: multiplicidad de materiales estructurales; miembros, órganos	597
3. Movimiento: movimiento de los miembros según leyes propias, según leyes externas y "afectado". Cabeza y rostro	598
4. Manifestaciones acústicas: material acústico según leyes propias y externas o ajenas	599
II. EL HOMBRE COMO ORGANISMO VIVO	601
1. Configuración desde dentro (forma interior, alma vital, entelequia: Especie + fuerza; materia)	601
2. Movimiento orgánico	602
3. La línea de separación entre lo orgánico y lo animal (serie jerárquica del cosmos según Tomás de Aquino 19-21). Naturaleza propia de las plantas (Anima forma corporis, falta de conciencia, desprendida de sí misma, abierta y cerrada en sí misma, fija en un lugar, se alza creciendo) ..	602
4. El proceso vital apunta más allá del individuo: a la especie e "idea de la planta"	605
5. Lo vegetal del hombre. Distinciones	606
IV. EL HOMBRE COMO ANIMAL	608
1. El movimiento animal; el carácter instintivo	608
2. Sensibilidad; interioridad; alma y cuerpo animal; vida afectiva; carácter	610
3. Especie e individualidad en el hombre y en el animal	612
4. Mirada retrospectiva y temática ulterior	614
5. El material fónico animal en comparación con el humano: sonidos emocionales, señales, melodías	615
6. La estructura del alma: vida anímica actual (sentidos externos e internos), potencias y alma	617
7. Alma animal y cuerpo. Problemas de la forma substancial. Característica del alma animal según santo Tomás	619
8. La relación de la delimitación de lo animal así obtenida con el pensamiento de santo Tomás. El problema de Especie - idea - individuo en relación con el problema del origen de las especies y de los ámbitos del ser	620
V. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS ESPECIES. GÉNERO, ESPECIE, INDIVIDUO	623
I. FILOSOFÍA Y CIENCIA POSITIVA. (Procedimiento de las ciencias exactas; procedimiento de las ciencias naturales descriptivas. Contraposición de la concepción científica y natural del mundo. Interpretación filosófica y la crítica al procedimiento científico y sus exigencias sistemáticas)	624
II. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS ESPECIES	626

1. El punto de partida del tratamiento biológico y del tratamiento filosófico. Problema de la "especie": Relación de especie – individuo – tipo, forma – materia	626
2. Las posibilidades de las relaciones entre la especie y el individuo. Categorías de universalidad: género, especie (diversas categorías), individuo (ejemplar)	628
3. Posibilidades de información de la materia. Problema del origen del individuo y de la especie. Forma "general" e "individual" como imagen originaria y copia	629
4. El origen de los individuos por generación - ¿Origen de nuevas formas individuales?	630
5. La relevancia del factor material para la individualización de la especie	632
6. El origen de una nueva especie. ¿Modificación o mezcla de formas?	633
7. La necesidad y la contingencia en la estructura de la especie - Variedades específicas – Individuo	636
8. Especie y forma primigenia (idea)	637
9. La relación existente entre los géneros del ser	639
10. Resumen de las reflexiones sobre la teoría de la descendencia	640

VI. LO ANIMAL DEL HOMBRE Y LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO

I. LO ANIMAL DEL HOMBRE	643
1. El sustrato animal de la vida anímica puntual (Impresiones y el hecho de las impresiones del cuerpo, impulsos, sentimientos sensibles, instintos, estados de sentimiento, emociones)	643
2. Interpretación analógica de lo ajeno por referencia a lo propio y de lo propio por referencia a lo ajeno	645
3. La estructura del alma: potencias – hábitos – vida puntual. La unidad de la "fuerza"	646
4. Condiciones del desarrollo	647
II. LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO	648
1. Estructura personal	648
a) Responsabilidad – Personalidad – Forma del "yo"	648
b) Espiritualidad como apertura hacia dentro y hacia fuera	648
c) Libertad; poder y deber	649
2. "Yo" y "sí mismo". Información personal de la naturaleza animal	650
a) De la vida anímica puntual	651
b) Del individuo corporal-anímico	653
3. El deber. Objetivo de la autoconfiguración	662

VII. EL ALMA COMO FORMA Y COMO ESPÍRITU	664
I. EL ALMA HUMANA Y LA FORMA SUSTANCIAL DEL HOMBRE	666
1. Especie e individualidad del hombre	666
2. Alma humana y forma sustancial	669
a) Información del cuerpo material por el alma y sus límites	669
b) Razones en favor y en contra de la unidad sustancial	671
c) La configuración de la naturaleza humana y la posición del alma espiritual	672
II. LA ESENCIA DEL ESPÍRITU	673
1. Intellectus, mens, spiritus (falta de fijación, ligereza, movilidad)	673
2. Distintos seres espirituales: Dios como espíritu puro (infinito; acto puro; fluir de sí y conservarse; intelecto y voluntad; ligereza, movilidad; personalidad)	675
3. Espíritus "puros" finitos	677
III. LA PECULIARIDAD DEL ALMA COMO SER ESPIRITUAL	678
1. La unidad del alma y el cuerpo	678
a) Lo común con los espíritus incorpóreos. Unión esencial con el cuerpo como distintivo	678
b) Sentido del alma espiritual según la experiencia. Diferencia entre potencialidad y actualidad frente a los espíritus incorpóreos	679
c) Influencia recíproca de lo anímico y corporal	679
d) Insuficiencia del paralelismo psicofísico y de la teoría del efecto recíproco	680
e) Penetración del alma y del cuerpo	681
2. La unidad de la fuerza	682
a) Fuerza como lo común del cuerpo y del alma	682
b) Fuerza espiritual de los ángeles y hombres. Posibilidad de conservación, aumento, malbarata..... miento y consunción	682
c) La fuerza natural del hombre como algo corporal-espiritual. Libre disposición sobre ello	685
d) El mundo material como fuente de la fuerza	686
e) El mundo espiritual como fuente de la fuerza (Fuerza de otros hombres, valores adecuados, valores en general)	687
3. Extensión de la idea de espíritu	689
a) Hechura objetivo-espiritual (= no personal)	689
b) Espíritu y forma. Materia como "fuerza" y "material"	691
c) Hechura material y como informado y espiritualizado (lleno de sentido)	692

d) Fuerza espiritual como fuerza personalmente informada en la vida espiritual. Fuerza física como un acto (= movimien-to) de estructuras materiales e informada en sus posibilidades de acción (= potencias) por su sentido	693
4. La unidad en el hombre del espíritu y del 'material', de la fuerza espiritual y de la física	695
a) Leyes propias fundamentales del mundo material y personal espiritual (Unión de la naturaleza y de las leyes de la esencia del espíritu, libertad y ley interna racional del acontecer espiritual, comprensión y unidad de la voluntad	695
b) Penetración de lo espiritual y material en el hombre. Su "fuerza física"	697
c) Voluntad y fuerza del hombre. Relaciones anímicas perceptibles e imperceptibles. Actos, estados, cualidades duraderas	698
d) Unidad de actos y estados. Relación con la fuerza vital	700
e) División de la fuerza en corporal y espiritual, y en una pluralidad de "fuerzas" corporales y espirituales (Potencias, disposiciones, capacidades)	701
f) Potencias, hábitos, actos; importancia de la voluntad para la información de las fuerzas	702
g) Importancia de la "inclinación" para la configuración de las potencias	704
h) La fuerza de la voluntad como potencia	705
i) Vida desde y en el mundo espiritual	705
j) El alma como centro de la existencia humana	706
IV. SÍNTESIS DE LO EXPUESTO ACERCA DEL INDIVIDUO HUMANO	708
VIII. EL SER SOCIAL DE LA PERSONA	712
La pertenencia de la determinación social al ser de la persona	713
I. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA SOCIOLOGÍA	714
1. Actos sociales	714
2. Relaciones sociales	715
3. Estructuras sociales (comunidades)	715
4. Tipos sociales	718
II. LOS TIPOS Y SU FORMACIÓN	718
1. Significado del término "tipo"	718
2. Condiciones externas e internas de los tipos	719
3. El fundamento interior del tipo social. Transformación de lo ya configurado	720
4. La cuestión acerca del elemento último transformador: disposiciones innatas como lo común-humano, sexual, tipo particular e individual	722

III. ANÁLISIS DE LAS NOCIONES DE PUEBLO Y DE PERTENENCIA A UN PUEBLO	
PUEBLO	726
1. Exclusión del problema de la raza	726
2. Las características de la comunidad popular	726
a) Dimensiones, vínculo espacial, relación de la vida del pueblo y de cada uno	726
b) Vida externa e interna del pueblo (autoconfiguración, conservación y autoexpresión). Pueblo y cultura	727
c) Origen y desaparición de pueblos	729
d) Carácter del pueblo y tipo del pueblo	730
3. La relación del individuo con el pueblo	731
a) Pertenencia o calidad de miembro como nacimiento en o desde un pueblo, materialización de tipo del pueblo, cumplimiento de las funciones de vida	731
b) Relación de la pertenencia al pueblo con el ser humano	732
c) Posibilidad de la desaparición de hombres y pueblos	734
d) Posibilidad de una vida, plena de sentido y valor, de personas y comunidades fuera de la comunidad popular	734
e) Conciencia de la pertenencia a un pueblo (nacionalidad)	737
f) La pertenencia al pueblo y valor de las personas; medida absoluta para el valor del pueblo y de la persona	738
IX. PASO DE LA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE A LA TEOLÓGICA	
I. LA NECESIDAD QUE TIENE LA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE DE SER COMPLETADA	741
1. La dependencia de lo finito respecto de lo infinito como conocimiento ontológico	741
2. Preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico	742
3. Verdades reveladas sobre el hombre	743
4. El carácter indispensable de la verdad revelada sobre el hombre para la labor educativa y la pedagogía	743
II. RELEVANCIA PEDAGÓGICA DE LAS VERDADES EUCARÍSTICAS	745
1. El sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa y la salvación personal	745
2. La acción eucarística como acto pedagógico	745
a) Sus exigencias a los maestros	745
b) La colaboración de Dios y del hombre en la acción eucarística	748
Tarea de una antropología teológico-pedagógica	749

¿QUÉ ES EL HOMBRE? LA ANTROPOLOGÍA DE LA DOCTRINA CATÓLICA DE LA FE

INTRODUCCIÓN	753
Prefacio	765
I. LA NATURALEZA DEL HOMBRE	769
Carácter de la dogmática. Sentido de la pregunta: ¿Qué es el hombre?	767
A. IMAGEN GLOBAL: CREATURIDAD, UNIDAD DE CUERPO Y ALMA, ACLARACIÓN DEL CONCEPTO ESCOLÁSTICO DE FORMA, ORIGEN DEL CUERPO	768
B. NATURALEZA Y ORIGEN DEL ALMA	771
1. Propia substancialidad	772
2. Creaturidad del intelecto y de toda el alma	772
3. Creación inmediata	772
4. La cuestión de la preexistencia y de la postexistencia	772
5. Espiritualidad y racionalidad	773
6. Unión substancial y esencial con el cuerpo	773
7. Carácter ético del alma	774
8. La vida después de la muerte y la reunificación	775
C. EL SER SOCIAL DEL HOMBRE — INTEGRACIÓN NATURAL EN LA SOCIEDAD, DESIGUALDAD DE BIENES Y DE PODER SEGÚN LA DESIGUALDAD DE DONES	776
D. TRANSICIÓN A LAS CUESTIONES ACERCA DE LA INDIVIDUALIDAD, DE LA HUMANIDAD, DE SU ORIGEN Y DE LOS DIVERSOS “ESTADOS”	778
II. CREACIÓN DEL PRIMER HOMBRE Y SU ESTADO ORIGINAL	781
A. LOS RELATOS BÍBLICOS SOBRE LA CREACIÓN DEL PRIMER HOMBRE — ACTOS CREADORES, IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS	782
B. LA LIBERTAD Y LA INOCENCIA COMO DONES NATURALES	783
C. LA CUESTIÓN ACERCA DEL “ESTADO DE NATURALEZA PURA”	784
1. Mortalidad	784
2. La concupiscencia	790
3. El conocimiento natural	792
4. Resumen	792
D. EL SER SOBRENATURAL DEL PRIMER HOMBRE	793
1. Elevación sobrenatural. Explicación de las ideas de “naturaleza” y “gracia”	793
2. El estado de gracia del primer hombre y su relación con el estado de gloria: el conocimiento natural de Dios, la fe, la contemplación	797

E.	LA PARTICIPACIÓN DE LA LIBERTAD EN LA FE Y EN LA CONTEMPORACIÓN. SU IMPORTANCIA EN EL ESTADO ORIGINAL	810
1.	Excurso sobre la doctrina de la libertad en San Agustín ...	811
2.	La libertad y la caída del primer hombre	831
III.	LA NATURALEZA CAÍDA	835
A.	EL PRIMER HOMBRE DESPUÉS DE LA CAÍDA	835
B.	LA HUMANIDAD EN EL ESTADO DE CAÍDA	836
1.	La propagación de la naturaleza caída y el pecado original	836
2.	La naturaleza caída	838
a.	El entendimiento natural	839
b.	La voluntad natural	840
IV.	EL DIOS-HOMBRE	845
A.	UNA EXPLICACIÓN SINTETIZADORA DE LA DOCTRINA DE LA REDENCIÓN	845
B.	LA POSICIÓN DE CRISTO EN LA HUMANIDAD	847
C.	LA IMPORTANCIA DE LA DIVINIDAD PARA LA OBRA REDENTORA ..	849
D.	LA IMPORTANCIA DE LA HUMANIDAD PARA LA OBRA REDENTORA ..	851
E.	LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS EN LA PERSONA DE CRISTO ..	854
1.	La doctrina de la unión hipostática	854
2.	La importancia de esta doctrina	857
3.	La importancia para la unidad del género humano	861
V.	LA REDENCIÓN Y EL ESTADO DE LOS REDIMIDOS	867
A.	LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR	869
B.	LOS SACRAMENTOS	879
1.	Doctrina general sobre los sacramentos	879
2.	El Bautismo	881
3.	La Confirmación	884
4.	La Eucaristía	885
5.	La Penitencia	898
6.	Los sacramentos de los enfermos	910
7.	Las Indulgencias	912
8.	El sacerdocio, el sacrificio de la misa, la Iglesia	914
9.	El Matrimonio	925
C.	LOS EFECTOS DE LA GRACIA EN EL HOMBRE	938
1.	La esencia de la gracia	938
2.	Nueva plasmación del alma por la gracia: las virtudes teologales	945
a.	La Fe	946

RECENSIONES

INTRODUCCIÓN	989
1. <i>Vivencia de la naturaleza y conciencia de la realidad</i>	990
2. La fenomenología trascendental de Husserl	995
3. <i>Metafísica de la comunidad</i>	998
4. <i>La doctrina de la abstracción de Santo Tomás de Aquino</i>	1009
5. El libro de Karl Adam sobre Cristo	1011
6. <i>Iglesia católica y escuela</i>	1020
7. La lucha por el bien supremo	1023
8. La <i>Summa</i> alemana	1025
A. La <i>Summa</i> alemana: Volumen 1: <i>Existencia y esencia de Dios</i>	1025
B. La <i>Summa</i> alemana: Volumen 25: <i>La Encarnación de Cristo</i>	1044
C. La <i>Summa</i> alemana: Volumen 2: <i>La vida de Dios, su conocer y su querer</i> , volumen 5: <i>La obra de los seis días</i>	1048
D. La <i>Summa</i> alemana: Volumen 29: <i>Los sacramentos. Bautismo y confirmación</i>	1053
E. Nuevas traducciones de obras escolásticas	1055
9. <i>Un sacerdote de nuestro tiempo</i>	1057
10. <i>Bajo el cetro de la Reina de la paz. 300 años del Carmelo de Colonia (1637-1937)</i>	1061
11. <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i>	1063
12. Nuevos libros sobre santa Teresa de Jesús	1067
13. Obras completas de santa Teresa	1072

APÉNDICES

I. Esquemas de las clases de literatura impartidas en Espira (1923-1931)	1077
A. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX): Espira, 1923-1930	1079
B. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira 1924-1928)	1093
C. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira)	1106
D. Esquemas de literatura (siglos XVIII-XIX) y tareas escolares (Espira)	1133

II. Discusión: Fundamentos de la formación de la mujer	1137
III. Esquema de una conferencia sobre la pedagogía	1149
IV. Índice bíblico	1151
V. Índice de nombres	1157

INTRODUCCIÓN GENERAL



1.
EDITH STEIN
FORMADORA INTEGRAL DE LA PERSONA

La apertura al público de todo el material concerniente al pontificado de Pío XI en el Archivo Secreto Vaticano, el 15 de febrero de 2003, sacó a la luz, finalmente, la carta que Edith Stein escribiera en 1933 al Papa Pío XI. Sobre esta carta se conocía con certeza su existencia, puesto que la misma Edith Stein nos da noticia de ello¹. También se ha escrito y especulado mucho sobre su contenido en diversas ocasiones². Pero es por la importancia de la misma, y porque, en definitiva, su contenido nos abre el panorama del desarrollo de su pensamiento antropológico con que nos permitimos iniciar esta introducción con esa carta. No aparece datada, pero se supone que fue escrita a inicios del mes de abril de 1933. El texto de la carta nos desvela, junto a la situación personal de la autora y su espíritu clarividente, su profunda preocupación por el ser humano³.

“¡Santo Padre!

Como hija del pueblo judío, que, por la gracia de Dios, desde hace once años es también hija de la Iglesia católica, me atrevo a exponer ante el Padre de la Cristiandad lo que oprime a millones de alemanes.

1 Escribe Edith: “mis indagaciones en Roma dieron por resultado que a causa del gran ajetreo no tenía posibilidades de una audiencia privada... por lo que desistí de mi viaje y me decidí por escribir. Sé que mi carta fue entregada sellada al Santo Padre. Algún tiempo después recibí su bendición para mí y para mis familiares.” *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en *Obras Completas* vol. I, p. 499.

2 Cfr. Jan NOTA, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rqsimus und Antisemitismus* en *Freiburger Rundbriefe* 26 (1974) 35-41.

3 La carta ha sido publicada por la revista *Monte Carmelo* 111 (2003).

Desde hace semanas vemos sucederse acontecimientos en Alemania que suenan a burla de toda justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años los jefes nacionalsocialistas han predicado el odio a los judíos. Después de haber tomado el poder gubernamental en sus manos y armado a sus aliados, -entre ellos a señalados elementos criminales-, ya han aparecido los resultados de esa siembra del odio. Hace poco el mismo Gobierno ha admitido el hecho de que ha habido excesos, pero no nos podemos hacer una idea de la amplitud de estos hechos, porque la opinión pública está amordazada. Pero a juzgar por lo que he venido a saber por informaciones personales, de ningún modo se trata de casos aislados. Bajo presión de voces del extranjero, el régimen ha pasado a métodos "más suaves". Ha dado la consigna de que no se debe "tocar ni un pelo a ningún judío". Pero con su declaración de boicot lleva a muchos a la desesperación, porque con ese boicot roba a los hombres su mera subsistencia económica, su honor de ciudadanos y su patria. Por noticias privadas he conocido en la última semana cinco casos de suicidio a causa de estas persecuciones. Estoy convencida de que se trata sólo de una muestra que traerá muchos más sacrificios. Se pretende justificar con el lamento de que los infelices no tienen suficiente fuerza para soportar su destino. Pero la responsabilidad cae en gran medida sobre los que lo llevaron tan lejos. Y también cae sobre aquellos que guardan silencio acerca de esto .

Todo lo que ha acontecido y todavía sucede a diario viene de un régimen que se llama "cristiano". Desde hace semanas, no solamente los judíos, sino miles de auténticos católicos en Alemania, y creo que en el mundo entero, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner término a este abuso del nombre de Cristo. ¿Esa idolatría de la raza y del poder del Estado, con la que día a día se machaca por radio a las masas, acaso no es una patente herejía? ¿No es la guerra de exterminio contra la sangre judía un insulto a la Sacratísima Humanidad de Nuestro Redentor, a la Santísima Virgen y a los apóstoles? ¿No está todo esto en absoluta contradicción con el comportamiento de Nuestro Señor y Salvador, quien aún en la Cruz rogó por sus perseguidores? ¿Y no es esto una negra mancha en la crónica de este Año Santo que debería ser un año de paz y de reconciliación?

Todos los que somos fieles hijos de la Iglesia y que consideramos con ojos despiertos la situación en Alemania nos tememos lo peor para la imagen de la Iglesia si se mantiene el silencio por más tiempo. Somos también de la convicción de que a la larga ese silencio de ninguna manera podrá obtener la paz con el actual régimen alemán. La lucha contra el catolicismo se llevará por un tiempo en silencio, y por ahora con formas menos brutales que contra el judaísmo, pero no será menos sistemática. No falta mucho para que pronto, en Alemania, ningún católico pueda tener cargo alguno si antes no se entrega incondicionalmente al nuevo rumbo.

A los pies de Su Santidad pide la Bendición Apostólica."

El contenido de esta carta, no sólo nos coloca frente a la gran intuición steiniana de lo que sería el régimen nazista para Alemania y para el mundo entero, sino la certeza arrolladora de que se trataba de un atentado contra el hombre, contra su dignidad. Y frente a todo ello una mujer como Edith, que precisamente se caracteriza por su búsqueda de la verdad del ser humano, no podía callar.

Todos los escritos que se ofrecen en este volumen presentan ese común denominador. En ellos descubrimos plasmadas las líneas fundamentales de una antropología teológica que busca evidenciar la grandeza del ser y de la vocación del hombre, cuya individualidad es un tesoro que hay que salvaguardar frente a todo peligro y acechanza. Sin duda, Edith manifiesta en estas páginas, -muchas de las cuales fueron proclamadas a lo largo y ancho de Alemania-, un amor incondicional por el ser humano. Y ello la configura como una auténtica "mística del hombre".

No es este el lugar para presentar detalladamente su pensamiento, pero sí queremos ofrecer algunas líneas que puedan ayudar al lector a un mejor y más provechoso acercamiento a estos textos. Pero antes trataremos de situar biográficamente el panorama de estos escritos.

1. Situación biográfica

Cronológicamente hablando, todos los textos que aquí presentamos van desde el año 1926 hasta el 1932, si bien la gran mayoría de ellos hay que encuadrarlos a partir del 1928, año en el que comienza a ser habitual que Edith reciba continuas invitaciones para dar conferencias o para participar en diversos congresos o encuentros.

a. *Maestra en Espira*

En 1926 Edith se encuentra todavía como profesora en el colegio de las Dominicas de Espira, puesto que no abandonará hasta 1931. Las materias que imparte son fundamentalmente historia y literatura alemana⁴. De su actividad en el colegio de Espira tenemos amplia documentación⁵ y testimonios directos⁶. Es conocida su dedicación profunda y constante a la oración y su participación cotidiana en la eucaristía. Su porte, siempre sencillo y modesto, era ejemplar para cuantos la rodeaban. Y su dedicación a las alumnas, tanto desde el punto de vista académico como humano-espiritual, la colocan como maestra ejemplar. Estos simples datos que tan sólo anotamos, pueden ayudarnos a entender el porqué de muchas de las afirmaciones que encontramos en sus conferencias. Edith Stein no es una mujer teórica cuando habla de la vida cristiana y de la educación, simplemente refleja aquello de lo cual está profundamente convencida. Por eso la lectura de sus conferencias nos acerca directamente a su ideal de vida, tal como lo plasmó durante sus años de docencia en Espira.

El lector conoce, sin duda, que durante los años como maestra en Espira, nuestra autora tenía su habitación en el mismo complejo educativo de las Dominicas de Santa Magdalena. Esa opción mantuvo a Edith durante todos esos años (de 1923-1931) en un ambiente casi conventual, lo cual favoreció su crecimiento en la fe y su visión profundamente cristiana de todas las actividades que desempeña.

Pero Edith Stein será, además, una mujer que se va a distinguir siempre por su realismo, que la lleva a un modo de actuar profundamente solidario, a pesar de las múltiples ocupaciones y de vivir en un ambiente "cerrado". Nadie parece explicarse cómo, pero lo cierto es que conocía bien a las familias más necesitadas de Espira, a quien, sin llamar la atención de nadie, trataba de proveer con algunos detalles y ayudarles, de este modo, a no sufrir tanta necesidad. Su modo generoso de poner su pequeño sueldo al alcance de quien lo necesite, es otro dato más de su preocupación práctica por el ser humano⁷.

4 En apéndice se publican apuntes y notas de sus clases.

5 Cfr. M. Adele HERRMANN, *Die speyerer Jahre von Edith Stein. Aufzeichnungen zu ihrem 100. Geburtstag*, Pilger Verlag, Speyer 1990.

6 Muchos de estos testimonios pueden encontrarse en *Congregatio Pro Causis Sanctorum, Colonien, Canonizationis Servae Dei Teresia Benedicta a Cruce. Positio super causae introductione*, Roma 1983.

7 Véanse las cartas a Ingarden durante estos años.

b. *Conferenciante*

A partir de 1926, pero sobre todo a partir de 1928, inicia Edith su actividad como conferenciante, que le llevará a moverse constantemente por toda Alemania y por parte de los otros países de lengua alemana, principalmente Suiza y Austria. Son años en los que su nombre va conquistando un lugar en los círculos femeninos y pedagógicos cristianos. En el presente volumen se recogen todas las conferencias que se han conservado, muchas de las cuales también fueron publicadas en diversas revistas de la época de la autora⁸. El auditorio de sus conferencias varía según el tema y la ocasión: grupos de mujeres, maestras, círculos o mesas de trabajo, ambientes universitarios, etc...

Los temas también varían en virtud de la ocasión o de la petición que le hacen, aunque principalmente podemos reducirlo a tres grandes bloques: la vida cristiana, la pedagogía y la cuestión de la mujer. De todos ellos diremos después una palabra.

c. *Apasionada de la liturgia de la Iglesia*

Uno de los aspectos biográficos que no podemos olvidar en este tramo de su vida, es su contacto con la abadía benedictina de Beuron, que tendrá una incidencia directa en su vida espiritual y en sus conferencias. Desde el momento de su bautismo, provocado directamente por la lectura del *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús, Edith siente deseos de entrar en el Carmelo Teresiano⁹. Si bien no pudo llevar a cabo su vocación en aquel momento, sí es cierto que el modelo de su vida cristiana lo encarnó Santa Teresa de Jesús. Y uno de los aspectos que siguió literalmente fue el de tomar un director espiritual. El elegido fue el vicario de la diócesis de Espira, Joseph Schwind, quien acompañó a Edith hasta el mes de septiembre de 1927, fecha de su muerte. Orientada por el jesuita P. Erich Przywara, Edith se dirigió en la Semana Santa de 1928 a la abadía benedictina de Beuron, para vivir en silencio la Semana Santa y encontrar a quien sería, a partir de entonces, su director espiritual, el abad P. Rafael Walzer.

Beuron significó para Edith un enriquecimiento en muchos sentidos, pero fundamentalmente porque aquí entró en contacto con la sublimidad de la liturgia y el florecimiento del movimiento litúrgico. En la

8 Datos más concretos se irán señalando en las introducciones a cada escrito.

9 Para más detalles sobre el significado de este encuentro cfr. F. J. SANCHO FERMIN, *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad*, Burgos 1997, pp. 146 ss.

lectura de muchos de los escritos de este volumen se descubrirá la incidencia profunda de estos aspectos en el pensamiento de Edith, sobre todo cuando propone la necesidad de una vida litúrgica y eucarística como modelo de espiritualidad para el cristiano. Más adelante diremos también una palabra sobre ello.

d. *Actividad científica*

Simultáneamente a sus clases y conferencias Edith está sumergida de lleno en la actividad científica, que irá "in crescendo" con el paso de los años. A un incomprensible abandono de la filosofía, que caracteriza los primeros años desde su conversión, le sigue una vuelta decidida al mundo del pensamiento, si bien con nuevas características: la apertura al pensamiento filosófico cristiano, especialmente representado en Santo Tomás de Aquino. Precisamente gracias a éste, se decide a explotar esa capacidad intelectual que había caracterizado su camino antes de su paso al catolicismo. Así lo escribía en una de sus cartas: "*Que sea posible cultivar la ciencia como culto divino, es algo que me ha quedado bien claro después de haber entrado en contacto con santo Tomás...; y sólo como consecuencia de ello me he decidido a tomar otra vez en serio el trabajo científico*"¹⁰.

Esta decisión llevará a Edith, además de la publicación de diversos artículos¹¹, a la traducción de la gran obra filosófica de Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*.

La vuelta al mundo de la ciencia y las continuas llamadas para dar conferencias llevarán a Edith a tener que dejar definitivamente su puesto de maestra en Espira. Ciertamente esta decisión consumada en 1931, no le resulta nada fácil. Pero su vida parece dar un giro en cuanto a los sectores que puede privilegiar. No deja la escuela simplemente para dedicarse a la traducción de santo Tomás y a las conferencias. En su mente abriga el deseo de acceder a una cátedra universitaria. Deseo que anteriormente (en 1918-1919) se vio frustrado simplemente por su condición de mujer.

Para acceder a la cátedra necesita presentar un trabajo de habilitación, algo así como una nueva tesis doctoral. Se retira, para centrarse en

10 Carta 174 a Calista Kopf, Espira, 12 de febrero de 1928, en E. STEIN, *Obras Completas*, vol. I, p. 309.

11 Los artículos a los que aquí nos referimos de carácter filosófico, aparecerán publicados en el tercer volumen de sus *Obras Completas*.

este trabajo, a la ciudad de Friburgo, al convento de Santa Lioba, situado a las afueras de la ciudad, al pie de la Selva Negra. El fruto será el manuscrito titulado *Potencia y Acto*, que no vio la luz hasta 1998¹². Sin embargo, dada la situación económica y política que comienza a vivir la Alemania del inicio de la década de los 30, todas las posibilidades de acceder a una cátedra se esfuman¹³.

e. Profesora en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica

En la espera, recibe una invitación a ser profesora en el Instituto alemán de Pedagogía Científica en la ciudad de Münster. Edith acepta el reto e inicia su actividad a partir del 29 de febrero de 1932. La gran ventaja será la de poder continuar con los temas que germinalmente había comenzado a desarrollar en sus múltiples conferencias. El primer curso que imparte, durante el semestre de verano de 1932, lleva por título *Problemas de la formación de la mujer*. Durante el semestre de invierno de 1932-1933 dedica sus clases al tema *Estructura de la persona humana*. Un tercer curso tenía ya preparado para el semestre de verano de 1933, como continuación del anterior y con el tema *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*¹⁴. Curso que, sin embargo, no llegó a impartir.

El 30 de enero de 1933 Hitler sube al poder que ratificará en las elecciones del 5 de marzo. Pocos días después, el 1 de abril, emana la ley que prohíbe la presencia de los judíos en cargos públicos. Esta ley tendrá consecuencias directas también para Edith Stein que no podrá seguir con sus clases en Münster, ni con sus conferencias públicas. A partir de aquí comienza a escribirse una nueva etapa en su vida que la llevará a entrar en el Carmelo de Colonia¹⁵.

2. Contenidos y temas

Señalábamos anteriormente cómo en todos los escritos de Edith Stein, se hace presente un tema que da una profunda unidad a todas sus

12 Este escrito aparecerá por primera vez publicado en español en el vol. III de esta colección.

13 Es interesante seguir todo este proceso y cómo lo vive Edith en sus cartas de 1931-1932.

14 Estos tres escritos aparecen publicados en este volumen. El tercero de ellos es la primera vez que aparece publicado en español.

15 En la introducción al V volumen de esta colección ofreceremos una presentación detallada de su entrada y vida en el Carmelo.

obras, a pesar de la diversidad temática y de géneros. Los principios doctrinales que sobresalen centran su atención en un objetivo claro y fundamental para Edith: formar al hombre y a la mujer como seres humanos integrales cristianos. Desdobra este objetivo desde diversas vertientes que aparecen entremezcladas en todos los escritos que se ofrecen en este volumen, aunque en algunos de ellos se acerque de un modo más exclusivo al tema. Estos temas podemos reducirlos, sin limitarlos de manera exclusiva, a los siguientes, como los más sobresalientes: una espiritualidad cristiana al alcance de todos, una pedagogía fundamentada en una comprensión teológico-bíblica del hombre, el ser y la existencia de la mujer, y la antropología cristiana.

a. *Una espiritualidad para todos*

Quizás aquí nos encontramos frente a una de las grandes intuiciones de Edith Stein. Ella, que vivió en una época social y políticamente ajetreada y, además, caracterizada por un profundo renacimiento del catolicismo en Alemania, percibe desde su propia experiencia, la importancia de conducir el cristianismo por la senda de lo experiencial. Su propósito inmediato no es el de superar los formalismos, sino el de llevar hacia una vivencia adecuada de los valores cristianos. Centra su atención en dos elementos que forman parte de la vida misma de la Iglesia: la liturgia y la eucaristía.

Edith parece percibir claramente el carácter mistagógico que en los primeros siglos del cristianismo se vivía y observaba en relación con toda la liturgia de la Iglesia. El lector percibirá con qué fuerza Edith insiste, a tiempo y a destiempo, en los valores presentes en la celebración litúrgica y sacramental de la Iglesia. Ciertamente, no se le escapan las funciones pedagógicas, culturales y celebrativas. Pero su atención recalca en el misterio que allí se celebra. Nuestra autora está convencida de que una vida cristiana que se deja configurar por los valores inherentes a la celebración eucarística, principalmente como encuentro con Cristo y su misterio, terminará siendo una vida cristiforme. No es de extrañar, por tanto, que subraye el valor formativo de la eucaristía, y que proponga el ideal de la espiritualidad cristiana como una espiritualidad eucarística o litúrgica¹⁶.

Para nuestra autora no hay disyunción entre oración litúrgica y contemplativa. Ambas, si son auténticas, son fruto del Espíritu que ora; por

¹⁶ He desarrollado estos temas en el libro *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein. 20 temas de estudio y reflexión*, Monte Carmelo, Burgos 1998.

consiguiente es oración de la Iglesia. Y su objetivo es el de llevar a la unión con el Dios trinitario, al cual se rinde culto desde una vida hecha liturgia, y desde una liturgia que se hace vida.

La liturgia de la Iglesia es el gran medio "catequético" de la Iglesia porque ahí se vive la vida de Cristo, se adentra en la Historia de la Salvación y se vive en comunión con toda la Iglesia. Su fuerza formadora radica en que la liturgia es encuentro con Cristo y, al mismo tiempo, es camino de cristificación, de entrega y oblación. Toda celebración litúrgica auténtica no acaba, según Edith, en el momento celebrativo, sino que se prolonga a la vida como envío apostólico.

Por supuesto, todos estos valores se encuentran presentes en la celebración litúrgica por excelencia: la eucaristía. Edith subrayará con insistencia su significado: la presencia actual de Cristo que sigue haciéndose continuamente presente por nosotros; y que renueva sus misterios de amor y entrega total. Tomar conciencia del contenido que encierra y vivirlo (o celebrarlo) de un modo consciente y empático, lleva a una transformación de la persona. Edith está convencida de ello. Y coloca el "vivir eucarístico" como la clave de una auténtica vida cristiana. Quien participa empáticamente y se co-sacrifica con Cristo, necesariamente deja que se haga efectiva en él la salvación, y que busque llevarla a los otros. Vivir eucarísticamente significa para nuestra autora: la decidida voluntad de salir de sí mismo, crecer en el amor, empeño en el seguimiento de Cristo y caminar hacia la filiación divina.

b. Una pedagogía cristiana

Será otro de los temas que frecuentemente sale a flote en gran parte de estos escritos. Si bien Edith no desarrolla una pedagogía sistemática, sí que llega a concretar los elementos fundamentales que la componen. Por supuesto, su atención se orienta hacia una formación integral de la persona. Ello significa que el ser humano, que es el material de la educación, ha de ser conocido de antemano, es decir, hay que tener un concepto lo más claro posible de su naturaleza, ser, origen y fin. Sin estos elementos preliminares, toda pedagogía está abocada al fracaso. Las fuentes de la pedagogía cristiana no pueden ser solamente la filosofía, psicología y otras ciencias humanas. Necesariamente habrá que recurrir, si queremos tener una imagen lo más completa posible del ser humano, a la revelación, a la Escritura, a la Teología y a la experiencia de los místicos, expertos conocedores de la vida íntima del hombre. Sólo entonces se alcanzará una visión lo más completa posible del ser humano.

Siempre que Edith se acerca a la pedagogía, lo hace desde cuestiones fundamentales que la afectan directamente. Por supuesto, el elemento que más le interesa clarificar, en última instancia es el hombre. Por eso nos detendremos después un poco más en este aspecto.

c. *La mujer: su ser y vocación*

El lector se percatará en la lectura de estos escritos, que Edith Stein ha reflexionado y hablado mucho de la mujer, constituyéndose en uno de los temas privilegiados en sus conferencias. El feminismo steiniano se caracteriza porque ahonda sus raíces en la Revelación. La reflexión teológico-antropológica que hace Edith Stein viene motivada, en gran parte, por la urgencia que ella siente de recuperar la "individualidad genérica femenina" por la que tanto se empeñó en su vida. Ella siente la necesidad y exigencia vital de establecer los principios característicos de la feminidad para que, a partir de los mismos, la mujer tome conciencia de su ser "diverso" y pueda desarrollar en sí esos valores que no sólo la distinguen, sino que, además, son el camino auténtico para una comprensión de sí y un desarrollo pleno de su vida en totalidad.

Características que configuran la feminidad

Para Edith Stein, la vocación original u originaria de la mujer, la recibe junto con el hombre. Y se encuentra expresada en estas palabras que parafrasean cuanto leemos en el libro del Génesis: *"en el origen les fue encomendado a los dos la función de conservar la semejanza con Dios, de dominar sobre la tierra y de propagar el género humano"*. Son tres los elementos "vocacionales" que de aquí se derivan inmediatamente: vitalizar la imagen de Dios, explotación racional de la naturaleza y la procreación. La vocación de "ser imagen" es la fundamental para toda la humanidad, si bien el modo de actuación va a ser diverso en virtud del género y de la individualidad personal.

Pero donde se descubre más concretamente el carácter específico de la mujer, será en el modo en que debe llevar a cabo los otros dos aspectos de la vocación originaria. Su misión de "dominar la tierra" no será para ella la vocación primaria, sino que ella está puesta como "compañera", como "esposa" que ayuda al hombre en esa tarea.

El otro elemento característico de la vocación originaria femenina es el de la "maternidad" (Cfr. Gn 1, 28), elemento que Edith desarrolla repetidamente a lo largo de estos escritos. Este modo de ser caracteriza,

incluso, el modo de pensar de la mujer, más orientado a lo vivo, y su modo de conocer que es más contemplativo.

Llama especialmente la atención el valor que Edith concede a la virginidad consagrada. Vocación sobrenatural que se inscribe perfectamente dentro de las características originarias de la feminidad. Vocación sublime que para ser auténtica debe fundamentarse en la llamada de la gracia divina.

Una espiritualidad femenina encarnada

En base a estos elementos edifica Edith una espiritualidad característica para la mujer. Elementos que van unidos y son comunes a toda mujer por vocación natural y sobrenatural. El modo de "realización" será diverso según el estado vocacional individual, pero los contenidos, incluso el de la "consagración", afectan al ser de la mujer aún cuando ella viva el estado matrimonial.

En primer lugar, se preguntará la autora cuál es el fin último al que la mujer está llamada, pues sólo teniendo presente la meta se puede delinear el camino. Como toda la humanidad, la mujer está llamada a ser imagen de Dios, es decir, debe realizar en su vida la misión recibida por Dios. Y esa misión la realiza en la medida en que cumple con los valores que la definen.

En cuanto *madre* desarrolla su vocación siendo el "corazón de la familia y el alma de la casa". Este ser el corazón no se limita sólo al círculo estrecho familiar, sino que va mucho más allá de los límites del hogar. Así paralelamente ese carácter femenino se extiende al ámbito de todo lo humano. Y así como ella es la educadora de los hijos y la que ayuda al hombre a ser lo que tiene que ser, su papel en la humanidad consistirá en ser la educadora de los auténticos valores humanos que tiene que encarnar en sí y en los demás. La maternidad de la que habla Edith nunca se reduce al campo fisiológico, sino que es el resultado de la puesta en acto de las características que configuran la maternidad en cuanto valor primordial del sexo femenino.

Otro de los aspectos que caracteriza a la mujer es el de "compañera", colaboradora con el hombre. Ello implica que la presencia de la mujer, no sólo es necesaria al hombre, sino que, además, enriquece con su presencia y acción los diversos sectores de la actividad humana, sea profesional, social, política, económica y, por supuesto, en el interior de la Iglesia. Como modelos de actuación y de vivencia cristiana, Edith presenta unas imágenes que resumen el ser de la mujer: *madre de los vivientes, mujer fuerte, esposa de Cristo y símbolo de la Iglesia*. Esta

última es la imagen que con mayor fuerza y originalidad expresa los contenidos de la espiritualidad femenina.

Para nuestra autora la encarnación perfecta de esta realidad es María, la Madre de Dios. Ciertamente María no es sólo modelo de vida cristiana para la mujer, sino para toda persona humana. Sin embargo, por su condición de mujer perfecta, se constituye en el modelo único de la feminidad. En María se recupera la dignidad de la mujer y se contempla el arquetipo original de la mujer antes de la caída.

d. *Antropología cristiana*

La pregunta ¿qué es el hombre? fue el motor de la vida y la actitud de búsqueda de la verdad que caracteriza todo el itinerario biográfico de Edith Stein. No se trata de una simple curiosidad intelectual. Afecta por completo a su mismo estilo de vida y sus opciones. En Edith Stein vida y escritos se confunden y caminan de un modo paralelo: su vida es la explicitación de su doctrina, y sus libros son una auténtica autobiografía espiritual. Ciertamente, su pensamiento antropológico no se encierra exclusivamente en los escritos que aquí se ofrecen, pero en éstos descubrimos, sobre todo desde el punto de vista teológico, muchas de sus mejores aportaciones.

Su concepto del ser humano tiene hondos asentamientos teológico-bíblicos, que vienen a ser la confirmación y comprensión totalitaria del ser del hombre. Ya en su primera etapa, como filósofa fenomenóloga todavía no cristiana, el concepto que conquista del ser humano es de un talante profundamente objetivo, en el sentido que no se deja condicionar por ninguna escuela o ideología. Va a ser fruto de la observación y del estudio fenomenológico de su propio ser y de cuantos la circundan.

Los elementos, que definen el ser del hombre, se amplían y adquieren plenitud de sentido sólo desde la Revelación bíblica, desde el misterio de Cristo, y desde la observación experiencial de los místicos (principalmente Teresa y Juan). Podríamos tomar como punto de partida una quasi-definición que Edith nos ofrece del ser humano en la obra que aquí ofrecemos con el título *Estructura de la persona humana*: “una persona libre y espiritual”. Aquí se encierran los elementos que definen su ser: es persona, es decir, posee una individualidad y es capaz de relación; es libre, capaz de marcar un rumbo y dar sentido a su vida; es espiritual, es decir, un ser racional y capaz de trascenderse a sí mismo, abriéndose y acogiendo al otro. Terminológicamente hablando, el hombre-persona se define como: espíritu, libertad, individualidad y relación.

Si le hacemos prescindir de uno de estos elementos, su personalidad, su humanidad, queda frustrada.

El hombre como espíritu

¿Qué quiere decir Edith Stein con esta palabra? ¿Cómo ha llegado a captar este elemento como esencial a la vida del hombre? No pretendemos seguir todo su pensamiento, pero sí podemos tratar de entenderlo siguiendo su argumentación. Con el ánimo de evidenciar lo propio y característico del hombre, construye su argumentación comparando al ser humano con los seres inferiores: materia, plantas y animales. Lo que le distingue no es sólo su capacidad de raciocinio, sino algo que es mucho más amplio e incluye en sí mismo la racionalidad: su capacidad de salir de sí, de trascender los límites de la propia fisicidad, y su capacidad de acoger al otro. Este elemento, que ciertamente nosotros simplificamos ahora mucho, lleva al hombre a comprenderse como un ser trascendente, como un ser que no se agota en su materia y sensibilidad, como un ser que tiende siempre a más y que descubre, desde una mirada sincera y objetiva de sí, que no encuentra la realización de su ser en sí mismo. La misma investigación racional como acercamiento a la realidad, es una manifestación de la espiritualidad del hombre que sale de sí.

Esta constatación confirma en Edith una visión o comprensión unitaria tridimensional del ser humano: cuerpo-alma-espíritu. No como estratos superpuestos, sino como dimensiones que definen la globalidad de su ser. Ello implica, necesariamente y como consecuencia inmediata, que la persona que descuida una de esas dimensiones, no desarrollará la plenitud de su ser. Y si se olvida la dimensión que caracteriza y unifica las demás, entonces el resultado es el sinsentido y el vacío de la existencia.

El hombre y la libertad

Es de suponer que para Edith Stein la libertad no se reduce simplemente a una capacidad de optar. La libertad no es algo que simplemente se da, sino que ante todo es una conquista. El ser humano es libre en la medida en que alcanza y conquista su ser, en la medida en que se hace capaz de optar por aquello que es lo mejor para sí, aquello que le perfecciona.

El tema de la libertad es para Edith esencial, pues sin libertad no hay persona. Es algo que define al ser humano en cuanto persona. Sin embargo, y conviene no olvidarlo, esta libertad no es simple conquista

del hombre, que “dañado” por el pecado, es incapaz de llegar con sus propias fuerzas a lo más profundo de su ser. Necesita de la acción de la gracia en él para poder conquistar su propio centro, “el centro de la libertad”, y realizar allí el acto más libre de la libertad: entregarse totalmente a la voluntad divina.

La individualidad del hombre

Es otro de los elementos que constantemente subraya la antropología steiniana, si bien es cierto que en estos escritos no se da un desarrollo amplio del mismo. Sin embargo, aparece constantemente disperso en muchos momentos, por lo que interesa subrayar su importancia y significado. La individualidad en Edith Stein intenta recuperar para toda persona su capacidad de ser, su “personalidad” o su irrepetibilidad. Y es aquí donde ella hace resplandecer la dignidad y la vocación del ser humano. El hecho de ser confiere la dignidad. El hombre no es un ser vacío. Es un ser que, a pesar de las limitaciones y los diversos condicionantes, lleva consigo un yo propio que debe conocer para poder realizar. Ahí radica una de las principales claves de la realización y de la plenitud de todo ser humano: ser sí mismo.

Para Edith Stein la individualidad no es solamente una nota esencial del hombre, sino que prescindir de ella supondría la incompreensión del hombre: lo que él es, su puesto en la creación, su relación con Dios.

El “ser individual humano” se nos presenta como un todo lleno de sentido que, sin embargo, alcanza su verdadera plenitud en su relación con el ser divino, en el que descubre su ser originario y vocación, su ser individual pero abierto y formando parte de un grupo en el que debe encajar y desarrollar su *individualidad*. La individualidad es el mayor tesoro que el hombre posee. No es algo accidental, ni siquiera en la vocación a la unión con Dios, sino algo esencial a la misma. Lo que Edith Stein quiere hacer ver es que no sólo es esencial a la vocación del hombre la unión con Dios, sino el modo de realizarla como un aspecto más de la imagen de Dios en el hombre. Así, pues, descubrir, realizar y favorecer el cumplimiento de la voluntad de Dios para con cada persona consiste en la puesta en acto de la “individualidad”.

Ser relacional

Ser persona implica necesariamente relación. La misma estructura del ser humano en cuanto espíritu está exigiendo la apertura. El individuo, si existiera él sólo, ya no sería persona. Precisamente, es en la comunidad humana donde adquiere sentido y valor la individualidad. El

“estar en el mundo para servir a la humanidad”, que caracterizó su búsqueda de la verdad, no es simplemente fruto de un altruismo, sino del convencimiento del valor de todo individuo para la vida comunitaria o social. El desarrollo del ser del hombre depende de su posición frente a los otros.

El ser relacional es efecto de esa energía espiritual presente en toda persona, que la abre hacia el otro, superando los límites de la propia subjetividad. Es una exigencia implícita en la persona, que puede ser obstaculizada, pero que siempre está exigiendo en la persona sobrepasar sus horizontes para realizarse a sí misma, integrando en sí el mundo de los valores, objetos, experiencias, personas... Sólo así se entiende y explica el porqué la persona se realiza y alcanza plenamente su felicidad en el amor: es el acto espiritual supremo, del cual es capaz por su espiritualidad.

Desde un nivel antropológico-teológico se justifica, además; por qué el hombre es capaz de una relación personal con Dios, excluida totalmente en el reino animal y vegetal. Decir que el hombre es un ser relacional-espiritual, es decir que el hombre es capaz de amar y de amar a Dios.

En la relación con la comunidad humana el hombre no sólo se realiza, sino que contribuye, -desde su entrega-, (la realización de su ser, su vocación, su trabajo, ...) a que la comunidad se desarrolle. Para Edith Stein no hay oposición entre individuo y comunidad (siempre que ambas sean auténticas). La comunidad no es una suma de individuos, sino la realización de individualidades en un ámbito de relaciones intersubjetivas, es decir, todos y cada uno son sujetos (YOES) con un nombre, y no objetos o números. Una comunidad que suprime al individuo deja de ser comunidad. Y un individuo que prescinde de la comunidad no desarrolla su individualidad propia y característica, sino una falsa imagen o pretensión de la misma. En el plano religioso del cristianismo esto adquiere un valor todavía más sólido, sobre todo si contemplado a la luz del misterio eclesial como Cuerpo Místico de Cristo.

3 Importancia de estos escritos

El lector sabe muy bien que Edith Stein fue declarada co-patrona de Europa en 1999. Pero no se trata de un simple título honorífico. Encierra en sí un significado paradigmático y, me atrevería a decir hasta profético, para el hombre y la mujer de hoy. No es fácil expresarlo en pocas

palabras, aunque posiblemente se intuye desde las breves anotaciones doctrinales que hemos venido haciendo. En un modo sistemático, algunos de los elementos paradigmáticos que Edith nos ofrece como incitación al cambio de nuestra sociedad y de búsqueda de la auténtica humanización, serían:

– **recuperación de la dignidad inalienable de todo ser humano en sí mismo**, y no en lo que hace o tiene; en este sentido, Edith nos previene frente a los grandes peligros deshumanizadores de nuestra sociedad (pragmatismo, activismo, eficientismo,...), dirigiendo nuestra mirada de atención hacia lo esencial.

– **importancia central de la formación y educación**, como medio necesario para conducir al hombre hacia su realización y plenitud; todo sistema educativo que no tiene en cuenta el desarrollo integral de la persona (espiritual, anímica, corporal) conduce hacia la despersonalización. Por eso la insistencia steiniana en tomar como punto de partida una comprensión lo más completa posible del ser humano.

– **bases orientadoras para un feminismo cristiano**: aún cuando Edith Stein no desarrolle una teología completa sobre la mujer, sí que ofrece una serie de pautas indiscutibles para recuperar el auténtico valor de la mujer a todos los niveles. Ofrece, así, unas pautas para un correcto posicionamiento del problema desde la elaboración de una antropología teológica diferencial.

– **paso al aspecto experiencial de la religión**: la insistencia y propuesta steiniana de una espiritualidad eucarística y litúrgica, pretende superar el ritualismo de la religión, invitando a un encuentro experiencial con el misterio, que es lo que verdaderamente transforma y configura la vida del creyente. Edith Stein quiere acercar la mística a todo creyente, convencida de que la vocación de todo ser humano es la unión con Dios y el descubrimiento del auténtico sentido de la vida.

Y otros muchos elementos que el lector irá descubriendo de la mano de la misma Edith Stein. Estas breves anotaciones sobre algunos de los temas más emergentes en los escritos que aquí se ofrecen, quieren ser simplemente una modesta ayuda orientativa al lector. Todos los vacíos doctrinales, que intencionadamente dejamos, se verán abundantemente inundados con la lectura de estos escritos. Nosotros sólo hemos querido dar unas pautas que puedan encauzar toda la riqueza doctrinal, aún por descubrir y estudiar, que Edith Stein nos ofrece.

II.

LA PRESENTE EDICIÓN

Ante la buena acogida del primer volumen de las *Obras Completas* de santa Teresa Benedicta de la Cruz, Edith Stein, nos hemos animado a presentar cuanto antes este tomo, el cuarto de la colección, en el que se nos presenta a Edith después de su conversión al Catolicismo hasta su entrada en el Carmelo de Colonia; es la época de su magisterio en la escuela de las Dominicas de Santa Magdalena de Espira y después en el Instituto de pedagogía científica de Münster; es también la época de conferenciante, y el tema central es la persona humana, y en particular es la mujer.

En este tomo cuarto ha trabajado un equipo de siete personas.

1. Escritos: temas, manuscritos, publicaciones

Este cuarto volumen de las *Obras Completas* de Edith Stein esta dividida en tres partes principales y un apéndice.

1) Conferencias, se trata de 25 conferencias, que corresponden a los años 1926-1933.

2) Escritos antropológicos filosófico-teológicos de los años 1932-1933; se trata de tres cursos preparados para dar en el Instituto de pedagogía científica de Münster: a. *Problemas de la formación de la mujer*. b. *Estructura de la persona humana*. c. *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*.

3) Recensiones; son 18; en estos comentarios a libros destacan 8 sobre la *Summa* de santo Tomás en alemán.

4) Apéndice: que tiene dos capítulos (a parte del Índice bíblico e Índice de nombres) a) Esquemas de Edith Stein para las clases imparti-

das en Espira (1923-1931). b) Discusión sobre los fundamentos de la formación de la mujer, discusión en la que Edith tomó parte y se recoge lo dicho por ella.

La presente edición se ha fundado principalmente en los manuscritos autógrafos y originales de Edith Stein que se hallan en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia.

Ciertamente, se ha tenido en cuenta las publicaciones llevadas a cabo por la misma Edith en diferentes revistas, y se han utilizado las dos grandes colecciones alemanas de los escritos de la Santa: Edith Steins Werke (ESW) tomos V, VI, XI, XII, XVI, XVII, y de Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) tomos 13 y 16.

Sobre toda esta situación de los escritos, tanto de manuscritos como de publicaciones tanto alemanas como españolas, se dará puntual información al comienzo de la publicación de cada escrito en este tomo.

2 Estilo y fidelidad. Novedades de esta edición

Respecto al estilo de la presente edición, a la fidelidad con que trabajamos respecto a los textos autógrafos y originales de Edith, y al criterio seguido, diferente de las ediciones alemanas, basta recordar lo dicho en la Introducción general del primer volumen. Lo que caracteriza a esta edición castellana es la fidelidad al texto entero de Edith, claro está, teniendo en cuenta la limitación que necesariamente supone una traducción.

Sobre algunos problemas de traducción, expresiones filosóficas, etc., se indicará en la introducción correspondiente al escrito o tratado de Edith donde sea más patente el problema.

Respecto a las novedades de esta edición conviene constatar que hay escritos, que ya estaban traducidos y publicados en español, sin embargo esos escritos han sido corregidos y revisados según los autógrafos; pero además hay bastantes escritos que no se habían publicado nunca en castellano, y algunos tampoco en lengua alemana, por lo que se trata de escritos de Edith que se publican por primera vez.

Respecto a las conferencias: ya se conocían en castellano 12 Conferencias: 2, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 23; pero se traducen y publican por vez primera las Conferencias 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 18, 19, 21, 22, 24, 25.

De los tres cursos o escritos de tema antropológico, dos estaban publicados (a. *Problemas de la formación de la mujer*. b. *Estructura de la persona humana*); sin embargo el tercero se publica por vez primera (*¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*).

b) De las 18 recensiones, ninguna se había publicado en castellano. Y las recensiones 8d y 8e tampoco se han publicado en alemán.

Y los Textos publicados en el apéndice, no se habían publicado en castellano, y los textos numerosos de esquemas de Edith Stein para las clases impartidas en Espira (1923-1931), nunca han sido publicados en alemán.

Como podemos observar las novedades son abundantes, y no sólo respecto a la publicación castellana, sino también a la alemana.

3. Colaboradores de la edición de este cuarto volumen

La búsqueda de colaboradores se ha llevado a cabo con un método muy sencillo: conectamos con aquellos que habían ya publicado textos que iban a ser materia de este volumen: como Francisco Javier Sancho, José Mardomingo, Constantino Ruiz Garrido, Carlos Díaz y Alberto Pérez, llegando a un acuerdo de reelaboración de los textos existentes de parte de la dirección de esta obra.

Francisco Javier Sancho es el responsable de la traducción de las Conferencias 1, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 24, 25. Las recensiones 12 y 13. También ha traducido textos de los apéndices: "A. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) (Espira 1923-1930)" y "Discusión: Fundamentos de la formación de la mujer". Además el autor de la primera parte de la introducción general. Es también co-director de la publicación de las *Obras Completas*.

José Mardomingo ha traducido el tratado "Estructura de la persona humana", él mismo había publicado *La estructura de la persona humana*, BAC Minor 91, Madrid 1998, XXV-305 pp. Ha traducido también todas las recensiones, menos la 12 y 13. Además le corresponde la traducción de la *Conferencia 4*.

Constantino Ruiz-Garrido ha traducido el curso o tratado "¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe".

Carlos Díaz es el traductor de las conferencias 2, 8, 10, 15, 17, 23, y del curso o tratado "Problemas de la formación de la mujer".

Anteriormente había publicado el libro: *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Ed. Palabra, Madrid 1998, 339 pp.

Gerlinde Follich de Aginaga ha traducido algunos textos del apéndice: "B. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira 1924-1928)" y "C. Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira)".

Alberto Pérez ha traducido la *Conferencia 19*.

Julen Urkiza. Su tarea principal ha sido la de revisar minuciosamente todas las traducciones de los textos steinianos y hacer las necesarias mejoras, y lo ha realizado según los textos autógrafos de la Santa. Y, además de la tarea de la dirección de la obra, ha investigado los manuscritos autógrafos, ha escrito la segunda parte de la introducción general y todas las demás introducciones y notas introductorias, lo mismo que la mayor parte de las notas de toda la edición. Al final, ha preparado la obra para la imprenta y ha confeccionado el índice de nombres final.

4. Algunas peculiaridades del texto autógrafo y el texto de nuestra edición

a. Índices de Edith y su aplicación en el texto.

En algunos escritos y concretamente en las Conferencias 6, 8, 11, 16, y especialmente en los tratados de *Problemas*, *Estructura* (en estos dos delante de cada capítulo), y en *¿Qué es el hombre?*, encontramos esquemas autógrafos de Edith en papeles sueltos; pero sin embargo dentro de los textos manuscritos de ella con frecuencia no existen los títulos y subtítulos que aparecen en los índices. Además aparecen los títulos y subtítulos con los números de páginas correspondientes al manuscrito. El editor alemán sólo parcialmente ha hecho caso de esos índices. Nosotros hemos preferido seguir fielmente la aplicación de ese índice aunque presente algunos problemas.

Pero cuando esos títulos y subtítulos del índice los colocamos dentro del texto, los ponemos entre los signos < >; esto es, el texto es de Edith, pero nosotros colocamos en el lugar conveniente, para lo cual la misma Edith daba pauta bastante exacta en el índice.

b. Sistema de subrayados o de cursivas.

Edith usaba un sistema de subrayados o de cursivas que podría decirse era algo arbitraria; esto es, normalmente subrayaba palabras o

frases que quería recalcarlas con la intención de llamar la atención sobre ellas; a veces aparecen de forma algo excesiva. También subraya nombres propios o autores de libros, y sólo a veces los títulos... Otras veces pone citas textuales, expresiones y títulos entre comillas.

Nosotros hemos querido respetar este sistema de Edith en lo posible, sólo con algunos pequeños cambios para evitar confusiones: por ejemplo, cuando Edith pone un mismo texto con comillas y subrayado, entonces sólo conservamos las comillas y no el subrayado o cursiva, a no ser que esta cursiva sólo corresponda una pequeña parte de la cita entrecomillada.

Este sistema nos pone muchas dificultades especialmente en los textos publicados en los apéndices, esto es, los textos referentes a sus apuntes de literatura, pues los subrayados o cursivas de Edith no clarifican el texto, pues muchos títulos de obras de libros los pone en redonda, sin ningún otro signo...

c. Citaciones de algunos autores.

- *Santo Tomás*. Conservamos el modo de citar de Edith. Pero queremos anotar que también conservamos las referencias que Edith hace a su traducción alemana de santo Tomás, especialmente en el tratado *¿Qué es el hombre?*.

- *Santa Teresa*. Los textos de santa Teresa, los citaremos según las actuales ediciones de Santa Teresa, v. g., en la Edición de Monte Carmelo. Edith citaba según la traducción alemana publicada en Regensburg.

- *Biblia*. Las citas bíblicas las haremos según la edición de La Casa de la Biblia: La Biblia, Madrid ⁵1999, publicada por las editoriales PPC, Sígueme, Verbo Divino.

d. Algunos signos y su significado.

Edith en sus manuscritos emplea algunos signos como (), [], -, etc.; nosotros emplearemos además < >, { }, *, etc. con significación especial que conviene aclarar para el recto entendimiento de nuestra edición:

[] - { } : En los manuscritos de Edith aparecen con a veces los corchetes, [], con un significado no aclarado. Pues hay muchos y largos párrafos entre corchetes, en el tratado *¿Qué es el hombre?*, que no

sabemos su significado exacto. Por ejemplo en la *Autobiografía* aparecían también esos corchetes con significado bien aclarado en una carta por la misma autora, esto es, los párrafos entre corchetes debían ser eliminados. Sin embargo, por ejemplo en este manuscrito de *¿Qué es el hombre?* el asunto es más oscuro, y no nos atrevemos a presentar ninguna hipótesis... Nosotros sustituimos los corchetes por { }; de esta forma indicaremos en cada caso la existencia de corchetes en el original autógrafo.

< >: Como ya ha quedado mencionado antes entre los signos < > ponemos los títulos y subtítulos del índice de Edith, esto es, cuando somos nosotros los que los colocamos dentro del texto en su lugar correspondiente. Se trata de textos de Edith, añadidos por nosotros en los lugares correspondientes.

*: Usamos el asterisco en las notas para indicar que las notas que llevan el asterisco son de Edith misma, y las que no lo llevan son nuestras. Pero en las notas de Edith, con asterisco, a veces añadimos o completamos la nota por nuestra parte, en este caso nuestro texto irá entre corchetes.

. - : En los autógrafos Edith usa muy frecuentemente el signo de punto y guión (. -). Los editores alemanes suelen transcribir exactamente de la misma forma. Pero creemos que no hay que publicar así, como punto y guión, sino que parece ser una indicación con otra finalidad, esto es, con frecuencia punto y guión equivale a punto y aparte.

[]: En el texto editado indicamos entre corchetes las páginas correspondientes del manuscrito autógrafo, v. g. [46]. Con ello facilitamos el control del texto y las referencias al manuscrito.

5 Abreviaturas. Publicaciones alemanas y españolas

Respecto a las siglas de archivos y bibliotecas, formas abreviadas usadas por Edith, abreviaturas de Ordenes religiosas, abreviaturas y signos comunes, etc. conviene tener presente lo dicho en la introducción general del volumen primero.

a. Conviene tener en cuenta la sigla del archivo más importante respecto a los escritos de Edith: ACC (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia).

b. Abreviaturas de dos colecciones alemanas.

Publicaciones de las grandes colecciones alemanas de las obras de Edith, parte de cuyos contenidos publicamos en el cuarto volumen de nuestra edición castellana:

- ESGA Edith Stein Gesamtausgabe.
- ESW Edith Steins Werke
- ESW V: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade.* Louvain / Freiburg, 1959, XXXIX-227 pp. (ESW, V, publicado por L. Gelber y Romaeus Leuven) (E. Nauwelaerts – Verlag Herder).
- ESW VI: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben.* Louvain / Freiburg, 1962, XXXI-199 pp. (ESW, VI, publicado por L. Gelber y Romaeus Leuven) (E. Nauwelaerts – Verlag Herder).
- ESW XI: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte.* Druten / Freiburg-Basel-Wien, 1987, XXVII-181 pp. (ESW XI, publicado por L. Gelber y Michael Linssen) (De Maas & Waler – Verlag Herder).
- ESW XII: *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung.* Freiburg-Basel-Wien, 1990, 230 pp. (ESW XII, publicado por Lucy Gelber y Michael Linssen) (Herder).
- ESW XVI: *Der Aufbau der menschlichen Person.* Freiburg-Basel-Wien, 1994, 200 pp. (ESW XVI, publicado por Lucy Gelber y Michael Linssen) (Herder).
- ESW XVII: *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie.* Freiburg-Basel-Wien, 1994, 200 pp. (ESW XVII, publicado por Lucy Gelber y Michael Linssen) (Herder).
- ESGA *Die Frau. Fragenstellungen und Reflexionen.* Freiburg-Basel-Wien, 2000, XXIII-256 pp. Edición preparada por María Amata Neyer (ESGA 13, Herder)
- ESGA *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag.* Freiburg-Basel-Wien, 2001, XXIX-173 pp. Edición preparada por Maria Amata Neyer y Beate Beckmann (ESGA 16, Herder)

c. Formas abreviadas de los títulos de los escritos de Edith Stein en nuestra edición castellana.

Conf. [v. g. 2]	<i>Conferencias</i>
Recensión [v. g. 4]	<i>Recensiones</i>
Problemas	<i>Problemas de la formación de la mujer</i>
Estructura	<i>Estructura de la persona humana</i>
¿Qué es el hombre?	<i>¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe</i>

Bibliografía de publicaciones existentes en español de textos steinianos que nosotros presentamos en este cuarto volumen:

- *Los caminos del silencio interior*. Madrid, 1988, 196 pp. Publicado por Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Ed. de Espiritualidad (Colección Logos 33).
- *Obras selectas*. Burgos, 1997, 615 pp. Edición preparada por Francisco Javier Sancho Fermín. (Maestros espirituales cristianos, 12. Editorial Monte Carmelo).
- *Escritos espirituales*. Madrid, 1998, XLI. 293 pp. Edición preparada por Francisco Javier Sancho Fermín. (Colección Clásicos de espiritualidad, B.A.C.).
- *La Mujer. Su Naturaleza y Misión*. Burgos, 1998, 308 pp. Traducción de P. Alberto Pérez Monroy y F. Javier Sancho (Colección "Karmel", 40. Monte Carmelo).
- *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*. Méjico, 1998. Traducción del P. Alberto Pérez Monroy. (Edita Provincia O.C.D. de México).
- *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*. Madrid, 1998, 339 pp. (Ediciones Palabra).
- *La estructura de la persona humana*. Madrid 1998, XXV-305 pp. Traducción de José Mardomingo (BAC Minor 91).
- *El Mensaje de la Navidad*. , Burgos, 1998, 94 pp. Traducción de Fco. Javier Sancho. (MC-Bolsillo 1). (Ed. Monte Carmelo).

6 Agradecimientos

Agradecemos sinceramente a los colaboradores de este volumen, tanto traductores como las tres editoriales, pues han hecho posible su publicación, así como también al P. Manuel Garrido, que ha corregido las pruebas de este volumen.

Especial agradecimiento merecen la comunidad de las Carmelitas Descalzas de Colonia, y particularmente a la servicial archivera María Amata, que han puesto a mi disposición los manuscritos de Santa Teresa Benedicta de la Cruz.

JULEN URKIZA

Markina, 12 de marzo de 2003

CONFERENCIAS (1926-1933)

INTRODUCCIÓN

Del aspecto de Edith como conferenciante se ha tratado en la introducción general; aquí nos corresponde descender a más detalles respecto a esa actividad. Comenzó en 1926 y terminó, o mejor dicho tuvo que terminar por la situación socio-política adversa a los judíos, en 1933.

Precisamente para dedicarse más a la tarea de la investigación y a las conferencias en marzo de 1931 dejó el instituto de Espira. Los años 1930-1932 fueron muy intensos, sin embargo desde primero de marzo de 1932 daba clases en el Instituto de pedagogía científica en Münster.

Sin embargo al hablar aquí de 25 conferencias, se trata de las que se conservan escritas; sin embargo dio muchísimas más, aunque en su mayoría eran repeticiones de las mismas conferencias en diversos lugares. Así por ejemplo, del 12 al 30 de octubre de 1931 dio 15 conferencias en quince lugares diferentes de la región Renania-Westfalia (Ct 303, 29-XI-1931). Eran conferencias sobre santa Isabel de Hungría, según se saca de la carta escrita al catedrático Emil Vierneisel (Ct 300, 1-XI-1931). O por ejemplo las cuatro conferencias dadas en Zurich los días 18, 20, 25 y 27, de enero de 1932, las repitió ese mismo mes en los días 19, 21, 26 y 28 en Wolfbach.

He aquí los años a los que corresponden las conferencias:

1926, Conferencia 1.

1928: Conferencia 2.

1928: (-1929) 3.

1929: Conferencias 4, 5.

1930: Conferencias 6, 7, 8, 9, 10, 11.

- 1931: Conferencias 12, 13, 14, 15, 16.
 1931-1932: Conferencia 18.
 1932: Conferencias 17, 19, 20, 21, 22, 23.
 1932 (1933): Conferencia 24.
 1933: Conferencia 25.

Por las noticias publicadas en periódicos, Edith tenía gran estimación y conseguía dar las conferencias con éxito, aunque ella no se guiase de esta perspectiva; así por ejemplo escribía el 15 de enero de 1933 a Petra Brünning sobre su última conferencia del 5 de enero, que tuvo éxito, pero ella estaba preocupada por el "fruto duradero" en sus oyentes (Ct 343).

Los lugares en los que dio sus conferencias (muchos más las repeticiones de las conferencias) fueron: Kaiserslauter (Conf. 1), Ludwigshafen (Conf. 2, 12, 19), Munich (Conf. 5, 13, 20), Nuremberg (Conf. 6), Espira (Conf. 7, 9) Salzburgo (Conf. 8), Bendorf (Conf. 10) Heidelberg (Conf. 11), Viena (Conf. 14), Aquisgrán (Conf. 15), Zurich (Conf. 16, 17), Regensburg (Conf. 18), Essen (Conf. 21), Augsburgo (Conf. 23), Berlín (Conf. 24), etc.

Y las revistas que publican sus conferencias o artículos fueron las siguientes:

Volksschularbeit (Conf. 1), Zeit und Schule, (a veces concretamente en el Jugend-Nummer) (Conf. 2, 3, 4, 5, 9, 13, 19), Klerusblatt (Conf. 5), Pilger (Conf. 7), "Der katholische Gedanke" (Conf. 8), Stimmen der Zeit (Conf. 10), Das heilige Feuer (Conf. 11), Die katholische Schweizerin (Conf. 12), Das neue Reich (Conf. 14), Die christliche Frau (Conf. 15), Benediktinische Monatsschrift (Conf. 16, 23), Mädchenbildung auf christlicher Grundlage (Conf. 17); Wochenschrift für Katholische Lehrerinnen (25); otras dos conferencias se publicaron, aunque no propiamente en revistas, en publicaciones similares: Volumen informativo: "Berichtsband über die 46. und 47. Mitglieder- und Delegiertenversammlung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen", Paderborn (21), y en "Miscelánea de homenaje" titulada: "Gedanken zum 25jährigen Bestehen des Vereins 1907-1932" (22)

Según parece las Conferencias 18 y 22 no aparecieron en revistas de su tiempo.

Entre estas 25 conferencias hay tres que en sí no son conferencias, pero que surgen del ambiente y de la actividad de ella como conferenciante, éste es especialmente el caso de la Conf. 4. Respecto a la confe-

rencia 22 le piden participación para un homenaje-libro, que no sabemos si hubo ocasión de hablar sobre el tema en círculos interesados de la "asociación Hildegardis". Y en cuanto a la conferencia 25 se puede decir, según parece, que es un breve resumen de temas tratados en otras conferencias, así al comienzo "Fundamentación teórica de la formación de la mujer" hasta hace una referencia a lo publicado en "Benediktinische Monatsschrift" sobre "Problemas de la formación de la mujer".

Respecto a los traductores de estas conferencias constatamos que a Francisco Javier Sancho se deben las Conferencias 1 (*Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación*), 3 (*Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía*), 5 (*La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud*), 6 (*Fundamentos teóricos de la labor social de formación*), 7 (*Educación eucarística*), 9 (*Sobre el concepto de la formación*), 11 (*El intelecto y los intelectuales*), 12 (*El misterio de la Navidad*), 13 (*La misión de la mujer*), 14 (*Isabel de Hungría. Natural y sobrenatural en la formación de una figura de santa*), 16 (*Configuración de la vida en el espíritu de santa Isabel*), 18 (*Maestras de formación universitaria y de magisterio*), 20 (*El arte materno de la educación*), 21 (*Tiempos difíciles y formación*), 22 (*Misión de la mujer académica católica*), 24 (*Formación de la juventud a la luz de la fe católica*), 25 (*Fundamentación teórica de la formación de la mujer*); Carlos Díaz ha traducido las conferencias 2 (*El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo*), 8 (*El ethos de las profesiones femeninas*), 10 (*Fundamentos de la formación de la mujer*), 15 (*Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia*), 17 (*Vida cristiana de la mujer*), 23 (*Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia*); José Mardomingo la conferencia 4 (*Sobre la lucha por el maestro católico*) y Alberto Pérez la conferencia 19 (*Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe*). Y Julen Urkiza ha revisado todas las traducciones haciendo las correcciones necesarias, y controlándolas con los escritos autografos, los originales y la publicaciones de la misma Edith.

Conviene advertir que los títulos de las conferencias son de Edith misma. Entre este título y el texto insertaremos la nota introductoria nuestra en letra más pequeña para distinguir el texto nuestro del de Edith. Sin embargo en algunas conferencias el texto de Edith comenzará con letra pequeña para indicar que se trata del índice de la conferencia, que a veces se ha conservado en papeles autógrafos.

4.

5.

6.

7.

8.

VERDAD Y CLARIDAD EN LA ENSEÑANZA Y EN LA EDUCACIÓN

Nota introductoria

Edith Stein había comenzado en abril de 1923 la actividad como maestra de literatura, alemán e historia en el instituto y escuela de magisterio de las Dominicas de Santa Magdalena de Espira, y también algún curso de filosofía para las hermanas del colegio (cf. Ct 115).

Ya conocida entre alumnas y docentes, le pidieron una conferencia, la primera que se conoce, y a la que continuarán muchas más. Se trataba de un congreso de pedagogía que se celebró en Espira el 11 de septiembre de 1926 y en Kauserslauter el 12 de septiembre.

El título de la conferencia de Edith era "Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung" (Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación).

El texto manuscrito de Edith no se ha conservado. Pero existe en el archivo de las Carmelitas de Colonia (ACC, P/B-I-12) un texto mecanografiado en once folios (285 x 225 mm), según parece estaba destinado para la imprenta, pues hay en él algunas correcciones a lápiz del tipógrafo; y detrás del folio 11 está escrito a mano, probablemente, de la misma Edith: "Conferencia de la Srta. Dra. Stein, dada en el congreso de pedagogía, Espira 11 de septiembre, Kaiserstautern 12 de septiembre. El manuscrito debe ser devuelto" Algunas pequeñas correcciones hechas a mano dentro del texto parecen ser también de la misma Edith.

La conferencia se publicó en la revista Volksschularbeit. (Monatschrift für aufbauende Erziehung und Bildung. Herausgegeben von Georg

Albrechtskirchinger) 7 (1926, cuaderno 11) 321-328; *Georg era entonces presidente de la Asociación Católica de maestras en Baviera*.

En 1990 volvió a publicarse dentro de la colección "Edith Steins Werke (ESW XII, 39-46); y 2001 en la nueva colección "Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA 16, 1-8).

Entre el texto de la edición de la revista y del manuscrito (y del de las otras dos colecciones) hay diferencias, como se apuntará en el correspondiente lugar del texto.

Nuestro texto se basa en el manuscrito mecanografiado, teniendo en cuenta también las tres ediciones alemanas ya mencionadas.

Quien haya escuchado la idea dominante del presente año para la pedagogía teórica y para los temas de trabajo durante el año, posiblemente se haya preguntado qué tiene que ver lo uno con lo otro. Pero si se reflexiona con calma este hilo conductor, el nexo aparece claro, y se iluminan los temas *Verdad y Claridad en la enseñanza y en la educación*. Si queremos entender lo que significa, entonces tenemos que considerar de cerca las expresiones que ahí se presentan. Sobre lo qué es la enseñanza y la educación, seguramente, han oído y leído más que suficiente durante los años de sus estudios pedagógicos. Pero *Verdad y Claridad*, quizás necesitan aún de la necesaria clarificación. Por eso, lo primero que yo quisiera abordar, es la discusión de estos dos términos¹.

Indagar qué es *verdad y claridad*, es tarea de la teoría del conocimiento (gnoseología) y de la lógica. Si alguien quiere ponerse al corriente de la verdad y claridad, tiene que ser de alguna manera introducido en los conceptos más sencillos de estas dos disciplinas filosóficas. Las cuestiones de las que se ocupa la gnoseología, son algo así como: "¿qué es conocimiento?, ¿qué posibles modos de conocimiento se dan?, ¿bajo qué condiciones es correcto o válido el conocimiento?" De la primera pregunta queremos ocuparnos ahora. Conocer significa

1 Este párrafo inicial es redaccionalmente distinto al publicado en la revista *Volksschularbeit*, que se expresa de esta forma: "Verdad y Claridad en la enseñanza y en la educación" tiene que ser el hilo conductor para el estudio de la pedagogía teórica y para la labor práctica. Si se quiere entender en la forma correcta, hay que tener claridad sobre los conceptos que aparecen en este tema. Hemos oído y leído mucho sobre enseñanza y educación. Pero es posible que no tengamos la debida precisión sobre lo que se entiende por verdad y claridad. Precisamente sobre el examen de estos dos conceptos quiero construir el tema de la idea dominante (del curso)".

ganar una nueva noción o *llegar a conocer* algo. Se trata solamente de una definición provisional, a la que tendremos que hacer más tarde una corrección, pero por el momento puede bastar.

A todo conocimiento le corresponden *tres elementos*: un objeto o *asunto*, que es conocido; un *sujeto* o una *esencia espiritual*, que conoce, y la *actividad* o el *acto del conocer*. Hay *diversos modos* de conocer, según sean los temas. Por ejemplo, para conocer una cosa del mundo exterior, será necesaria la percepción sensorial de la vista, del oído, etc. Quiero conocer algo que sucede dentro de *mí mismo*, en mi alma, para esto no me sirven los sentidos externos. Es necesario otro modo de conocimiento, una *percepción interior* o *contemplación*². Finalmente, si quiero conocer las leyes, por ejemplo, de los números o de las formas geométricas, no me serán útiles ni la percepción exterior ni la interior. Para ello se necesita algo que viene designado como *ideal* o *pura percepción*.

Entonces, el conocimiento es diferente según el objeto, pero también según el sujeto del conocer. Un niño conoce de un modo distinto al de un adulto, un salvaje distinto a un hombre culto; y frente a las diversas formas del conocimiento en diferentes tipos de hombres se abre un abismo si comparamos el conocimiento humano con el conocimiento divino. Ambos comparten un *elemento común*, que permite en ambos casos hablar de conocimiento. Pero la diferencia es tan grande, que resulta imposible formular una definición común. Hace un momento decíamos: conocer es ganar una nueva noción. Esto no es así para el conocimiento divino. El conocimiento de Dios es un saber o conocer desde la eternidad. La doctrina del conocimiento moderna no se preocupa de estas cuestiones. Pero la filosofía clásica católica de la Edad Media, como la de Santo Tomás³, siempre trata el problema en este sen-

2 El termino que usa aquí Edith Stein es el de *Anschauung*, que normalmente se traduciría por contemplación o concepto, opinión, noción. Ya que en este caso ella lo sitúa paralelo al concepto de percepción, a lo largo de toda esta conferencia traducimos siempre el termino *Anschauung* por percepción. Del texto se deduce que es el término más adecuado a cuanto ella está explicando. Hemos consultado otras traducciones, como la italiana, pero no manifiestan claridad en la traducción, ya que unas veces lo traducen como opinión y otras como intuición. Dos términos muy alejados de las pretensiones steinianas. En el ámbito epistemológico en que se mueve Edith en esta conferencia, sin duda, el término equivalente en español es por el que hemos optado: percepción.

3 Tomás de Aquino (1225-1274), dominico, es uno de los doctores, filósofos y teólogos más importantes de la Edad Media. Fue alumno de Alberto Magno en Colonia; y posteriormente fue profesor en París, Roma y Nápoles. Combinando la doctrina de Aristóteles, hasta entonces conocida en Occidente, con el agustinismo, hizo una gran síntesis filosófico-teológica. En la Iglesia católica el tomismo fue la doctrina dominan-

tido, y nosotros no resolveremos las cuestiones de nuestra idea central, si no nos referimos a la versión amplia del problema. En primer lugar sería suficiente si partimos del conocimiento humano. Decíamos: el conocimiento es diferente según el sujeto o según el objeto. Pero, incluso, ante *un mismo* sujeto y objeto puede entenderse el conocimiento de diversas maneras. Si nos encontramos en un ambiente extraño dentro de una ciudad desconocida, sólo necesitamos abrir los ojos para conocer una gran cantidad de nuevos objetos. Por ejemplo, si nosotros caminamos por primera vez por la calle principal de Espira y de pronto aparece la catedral ante nosotros, se nos presenta como un objeto totalmente nuevo, sobre todo si reconocemos que nunca antes habíamos oído o leído nada sobre ella⁴. Pero, ¿podemos denominar ya como un *auténtico conocimiento* lo que alcanzamos con esta primera mirada? Obviamente no nos contentaremos con esto. A esta primera percepción, meramente pasiva, le sigue otra actividad. Contemplamos la catedral desde los lados más diversos, quizás nos preguntemos a qué estilo pertenece, nos instruiremos sobre su pasado, etc...⁵ Y sólo, cuando hayamos hecho todo eso, diremos que hemos ganado sobre ella un *conocimiento auténtico* o un *juicio*. A la percepción sensorial -de la que partimos- se ha adherido también una múltiple actividad intelectual, un pensamiento *desglosante y concluyente*. A primera vista se nos presenta el objeto como algo simple y uniforme. Entonces lo hemos dividido y realzado partes singulares y propiedades, y lo hemos relacionado con otros objetos, etc... Todas estas propiedades y relaciones las hemos atribuido al

te. Varios Papas se habían pronunciado sobre el carácter obligatorio de la doctrina de santo Tomás, el último, Pío XI, en su encíclica *Studiorum duces* del 29 de junio de 1923. El Código de Derecho Canónico vigente en tiempos de Edith Stein subrayaba la trabazón normativa "al método, doctrina y principios de santo Tomás" (cf. CIC c. 589, 1 y 1366, 2). Cuando Edith Stein quiso conocer más de cerca los fundamentos filosóficos de su fe, tuvo que toparse con Tomás de Aquino. Más tarde su gran deseo fue relacionar la escolástica con la fenomenología. Edith Stein tradujo al alemán las *Quaestiones disputatae de veritate*, escritas entre 1256 y 1259: *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau, Otto Borgmeyer, 1931/1932).

4 El párrafo "Por ejemplo, si nosotros nada sobre ella" del texto alemán de la revista *Volksschularbeit* es redaccionalmente algo distinto a manuscrito dactilografiado, que nosotros damos como texto. Sin embargo respecto a la traducción no acarrea apenas diferencia notable.

5 El párrafo "Contemplamos la catedral..... su pasado, etc..." del texto alemán de la revista *Volksschularbeit* es redaccionalmente algo distinto al manuscrito dactilografiado: "Contemplaremos la catedral de los más diversos aspectos. *Examinaremos* lo relativo a sus espacios, relacionándolos con su entorno, y nos preguntaremos a qué estilo pertenece, nos informaremos sobre su historia, etc., y nos dejaremos llevar por la impresión que nos ha dado, e intentaremos también dar cuenta hasta de esta misma impresión".

objeto de que partimos, y esto sólo sucede en la *forma del juicio*, que también equipara gustoso con el conocimiento. Y, ahora bien, del juicio decimos en primer lugar que es verdadero o falso.

Verdad es un predicado que se corresponde con el juicio. Según la clásica definición de la Escolástica, verdad es la adecuación del conocimiento con el ser. Nosotros hemos alcanzado un conocimiento verdadero o un juicio verdadero cuando el objeto en realidad es *así como* el juicio dice de él. Para alcanzar un conocimiento verdadero, la actividad intelectual, asociada a la simple percepción original, tiene que proceder según determinadas leyes generales; y el resultado de la actividad, el juicio, tiene que tener una determinada forma. Las leyes generales del pensamiento y las formas del juicio, así como las hechuras relacionadas con él, las investiga la Lógica, que también está relacionada con la epistemología. Las hechuras más importantes que tienen que ver con la lógica son; *concepto, juicio y conclusión*. El *juicio*, sin embargo, se sitúa al centro. Para formar conceptos, es decir, para determinar un objeto por sus rasgos característicos, en primer lugar tengo que extraer de él estos rasgos y adjudicarle en la forma del juicio, es decir, el concepto se compone de juicios. Si estos juicios son *verdaderos*, entonces se le puede designar al concepto como *verdadero o correcto*, puesto que entonces concuerda con su objeto.

De aquí se desprende en qué relación este *concepto de la verdad* - que hemos inferido hasta ahora-, se encuentra con la enseñanza. Pero antes de que nos metamos en esto, quisiera descubrir aún el concepto de *claridad*. Para ello tenemos que volver al primer grado del conocimiento, a la *percepción* simple, que es el fundamento del pensamiento desglosante. Aun cuando nos limitemos a este grado inferior del conocimiento, puede desarrollarse de diversas maneras. Imaginémonos que durante un paseo por las montañas nos sorprende una niebla densa. De repente se nos presenta algo con una silueta indeterminada, una gran imagen siniestra de la cual no podemos todavía reconocer nada de lo que es. Nos acercamos. La niebla se disipa y vemos ante nosotros de una forma bien definida, clara y distinta, el hospedaje que era la meta de nuestra excursión. La percepción borrosa y confusa se ha disipado de un modo claro y distinto⁶. Por eso, claridad es en primer lugar un predicado que *corresponde a la percepción*. Denominamos a una percepción

6 El párrafo "De repente ... claro y distinto" del texto alemán de la revista *Volksschularbeit* es redaccionalmente algo distinto a manuscrito dactilografiado, que nosotros damos como texto. Sin embargo respecto a la traducción no acarrea apenas diferencias notables.

clara y distinta, cuando podemos reconocer lo que es el objeto percibido y cómo está constituido. Pero hablamos de claridad no sólo en la percepción sensorial, sino también en la percepción en otro sentido, por ejemplo, percepción política, religiosa y similares, es decir, en la concepción unitaria de grandes contextos intelectuales.

Claridad y verdad no están el uno frente al otro sin relación. El análisis reflexivo de los objetos del conocimiento conecta -como veíamos- con la percepción, y cuanto más clara es la percepción, tanto mayor perspectiva hay, para que alcancemos juicios verdaderos y conceptos correctos. Ahora resulta claro en qué relación están verdad y claridad con la enseñanza. ¿Qué significa *enseñar*, sino *transmitir conocimiento*? Significa, en primer lugar, aportar a los colegiales *juicios verdaderos, percepciones claras y conceptos correctos*; y en segundo lugar, formar su entendimiento de tal manera que sean capaces de adquirir por sí mismos *percepciones claras, conceptos correctos y juicios verdaderos*. Con esto habríamos conseguido un primer resultado. Claridad y verdad tienen que ser *meta* de la enseñanza en el sentido hasta ahora establecido.

Pero, ¿de qué manera se puede alcanzar esta meta? *Primer medio* para ello es, de todos modos, que el *maestro mismo* disponga de una percepción clara y juicio verdadero⁷, y sea capaz de formarse él mismo tales juicios, es decir, claridad y verdad no son sólo *meta* de la enseñanza, sino también *medio* de la enseñanza. Otros medios se le añaden. El maestro tiene que enseñar a los niños a percibir y pensar, es decir, enseñarles cómo deben percibir y pensar; tiene que motivarles a percibir y pensar, y finalmente conseguir que puedan practicar también ellos mismos, esta actividad del modo correcto⁸. Las exigencias *modernas* de una enseñanza de la percepción y del trabajo sirven principalmente a este objetivo.

Pero, ¿en qué relación se encuentran verdad y claridad frente a la educación? Ciertamente, la enseñanza es sólo *una parte* de la educación, particularmente de la formación del entendimiento. Bajo el concepto de educación entendemos la formación de *todo* el hombre con *todas* sus facultades y capacidades. ¿Hay que tomar por ello en consideración verdad y claridad como meta y medio? Consideremos, primeramente, la *meta* de la educación, de este modo tendremos que tomar la verdad en

7 El texto "y juicio verdadero" no aparece en el texto de la revista *Volkschularbeit*.

8 El párrafo "Otros medios modo correcto" no aparece en el texto de la revista *Volkschularbeit*.

otro sentido distinto al de hasta ahora, para poder relacionarla. Dijimos antes, que verdad según la determinación de la Escolástica, por ejemplo Santo Tomás, es la adecuación del conocimiento con el ser. Pero también dijimos que por conocimiento se ha de entender algo esencialmente distinto según consideremos el conocimiento humano o divino. El conocimiento humano va tras *las cosas*. Este conocimiento es verdadero cuando comprende las cosas tal como son en realidad. El conocimiento divino es *anterior* a las cosas. Él conoce a las cosas *antes* de que sean, les fija qué tienen que ser. Contiene en sí un *arquetipo* o una *idea* de todas las cosas creadas.

Cuando partimos del conocimiento divino, entonces la frase "verdad es adecuación del conocimiento con el ser" recibe un nuevo significado. El conocimiento humano es verdadero si concuerda con las cosas. Ahora bien, se tiene que decir que las *cosas* son verdaderas si concuerdan con el conocimiento *divino*, es decir, si éstas son lo que tienen que ser según el plan de la creación divina. Todas las cosas creadas están trazadas en el Espíritu divino, también el hombre. Él es *hombre verdadero*, si es lo que Dios prescribe para el hombre; y esto vale tanto para el ser del hombre en sentido general como en sentido especial de la personalidad individual. También para *cada hombre singular* está trazado en el Espíritu divino un *arquetipo de lo que tiene que ser*.

Con esto hemos delimitado la meta de la educación. ¿Qué otra cosa queremos alcanzar con la educación, sino que el joven que se nos ha confiado llegue a ser un hombre verdadero y sea auténticamente él mismo? Pero, ¿cómo se puede alcanzar esta meta? Una cosa parece clara: para poder alcanzar esto, el educador debe poseer una clara percepción y un juicio verdadero sobre todo ello: en qué consiste la meta de la educación, es decir, el verdadero ser del hombre y la verdadera individualidad. ¿Cómo se puede alcanzar tal conocimiento? Los filósofos de todos los tiempos se han preocupado de este conocimiento y no han llegado a un resultado uniforme; existe una lucha eterna de opiniones hasta nuestros días ¿Cómo podría ser de otra manera? El hombre verdadero, decimos nosotros, es aquel que concuerda con el arquetipo divino del hombre. ¿Cómo puede el conocimiento humano alcanzar este arquetipo? Es muy claro: lo que hay en el espíritu de Dios sólo lo podemos conocer en cuanto que El mismo se nos ha revelado, es decir, un verdadero juicio sobre lo que es el hombre verdadero, y con eso sobre lo que es la meta de la educación, sólo podemos desprenderlos de la verdad revelada. Está determinado en nuestra doctrina de la fe. El medio para alcanzar nuestra meta educativa consiste en formar al alumno en lo posible, tal como lo exige la doctrina de la fe. Pero para ello tenemos

todavía un camino especial. Lo que se ha de entender por hombre verdadero, no se nos ha anunciado solamente en las palabras de la revelación, sino que el arquetipo del hombre verdadero, tal como tiene que ser según el plan de Dios, ha tomado una forma y ha aparecido entre los hombres en el *Dios-Hombre Jesucristo*. Formar hombres verdaderos significa formar según la *imagen de Cristo*. Entonces habremos llevado al niño por el camino hacia la meta cuando hayamos impreso en su alma la imagen de Cristo y le hayamos educado para ir por el camino del seguimiento de Cristo. Pero esto nunca lo conseguirá el maestro enseñando sólo⁹ con palabras. Para poder educar hombres verdaderos, tiene que ser *él mismo un hombre verdadero*. Tanto más conseguirá formar sus niños según la imagen de Cristo, cuanto más *él mismo* se haya formado según la imagen de Cristo.

Pero con eso parece que sólo se nos presenta un objetivo de la educación y el medio para conseguirlo, a saber, el del ser general del hombre. Parece como si no se hubiese tenido en cuenta todavía la individualidad. Se tendría que agregar como subsiguiente objetivo de la educación el cincelar la forma individual que ha sido señalada para cada hombre particular, y para ello, parece ser el requisito un conocimiento de la individualidad del alumno. De hecho, es la principal exigencia de la pedagogía moderna desde *Rousseau*¹⁰, el crear el espacio para la *individualidad*, para llevarla a un desarrollo libre. Pero, ¿cómo es posible un conocimiento de la individualidad? Los modernos pedagogos reformadores¹¹ aconsejan los más variados medios: el niño tiene que entretenerse *él mismo*, hay que dejarle formarse libremente según sus impulsos, no hay que dirigirse a él con ninguna coacción externa. Algo de cierto hay en ello. Si se puede llevar al niño a que sin temor se relacione y exprese con el maestro, se tendrá una posibilidad para conocerle y para intuir las líneas que están preescritas en su desarrollo. Pero no debe imaginarse que de esta manera es posible un conocimiento *completo* de la individualidad. La individualidad como la imagen que Dios mismo

9 La palabra "sólo", se halla escrito entre líneas en el manuscrito autobiográfico, y no aparece en el texto de la revista *Volksschularbeit*.

10 Jean Jacques Rousseau, (Ginebra 1712 – 1778 Ermenonville); filósofo y crítico de la cultura. Entre sus obras importantes se pueden mencionar: *Du contrat sociale ou principe du droit politique*, de 1755; *Emile ou sur l'éducation*, de 1762: etc.

11 Edith podría pensar en Maria Montessori (1870, Chiaravalle junto a Roma – 1952, Noordwijk / Holanda) médica y pedagoga, comenzó su trabajo pedagógico en Roma con hijos de trabajadores. Construyó sus postulados sobre la autonomía y creatividad propia del niño (véase su obra: *Autoeducazione nelle scuole elementari* (Autoeducación en la escuela elemental) de 1912; edición alemana en Stuttgart, 1913.

lleva en sí de cada hombre y según la cual Él quiere formarlo, pertenece a los misterios que Dios mismo se ha reservado y que no le es posible a ningún hombre conocerlo en totalidad. Ningún hombre nos conoce perfectamente como somos, y nosotros mismos tampoco nos conocemos. Si se tuviera que construir la meta educativa individual sobre un conocimiento perfecto de la individualidad, entonces podríamos abandonar desde el principio nuestra actividad educativa. El único que sería capaz de una educación hacia la meta individual, sería *Dios*. Y en última instancia también esto es correcto. Lo que nosotros realizamos en la educación es sólo un trabajo preparatorio muy modesto. Esto sí que es posible, y consiste principalmente en intentar encauzar el objetivo general de la educación. Decíamos que hemos llevado al niño por el camino *recto* cuando le hemos llevado al punto en que quiere vivir en el *seguimiento de Cristo*, es decir, que renuncia a su propia voluntad y deja la dirección de su vida en las manos de Dios. A primera vista parece como si hubiese renunciado con ello a la individualidad. De ninguna manera es éste el caso. Dios conduce al hombre de tal manera que llegue a ser *hombre verdadero*, pero eso no significa que sea "un hombre en general", pues *humanidad* y verdadera humanidad existe sólo en *forma individual*. Quien pone su vida en las manos de Dios, puede estar seguro, y sólo él puede estar seguro de que llegará a ser totalmente él mismo, es decir, que llegará a ser lo que Dios ha previsto muy personalmente para él. No hay nada más estúpido que la preocupación por la salvaguardia de la individualidad y la investigación angustiosa de la individualidad, tal como predomina en toda la pedagogía moderna.

Todavía tenemos que decir algo ahora sobre la cuestión acerca de la *claridad como medio educativo y como objetivo o meta de la educación*. Por lo que respecta al *medio* de la educación, es bastante sencillo. Hay que poseer una percepción clara sobre la meta y los medios de la educación que nos pueden conducir a poderlo alcanzar. Otra cosa es respecto a la claridad como *meta* de la educación. ¿Se puede hablar de modo semejante de un hombre verdadero o de un hombre claro? El uso ordinario del lenguaje lo hace en sentido diverso. Se le denomina a un hombre claro cuando posee una percepción clara, y confuso en caso contrario. Resulta evidente que en este sentido la claridad tenga que ser meta de la educación. Ante todo el hombre tiene que poseer clara percepción sobre lo que tiene que llegar a ser, para poder conseguir su autoeducación, que, finalmente, tendrá que sustituir a la educación dada por otros. Sin embargo, se habla de claridad en el hombre también con *otro* sentido. Hay hombres cuya esencia interior se transparenta claramente de todo su comportamiento, de los cuales se puede prever cómo se com-

portarán en una u otra circunstancia. Son esos hombres que tienen *claros y firmes principios*, y que se comportan según esos principios. También en este sentido, la claridad ha de ser meta de la educación.

Finalmente se puede hablar todavía de un *tercer sentido* de claridad. Se dice de algunos hombres que se les puede ver hasta el fondo del alma, igual que en un lago claro se puede ver hasta el fondo. ¿También en este sentido la claridad debe ser objetivo de la educación? No creo que esto se pueda decir así, sin más. Hay especiales naturalezas sencillas y simples de las que se puede elogiar la claridad en este sentido. Sin duda, se trata de una característica placentera, pero no de algo que se pueda y tenga que exigir a todo hombre. Y desde luego, en sentido estricto, este escrutar hasta el fondo no se corresponde con la realidad de ningún hombre. Como decíamos antes, la individualidad es el último misterio que ningún hombre pueda penetrar plenamente. Querer penetrarla plenamente es una empresa *absurda*. Así es la última verdad sobre la educación a la que hemos llegado: la constatación de los límites a que está sometido nuestro trabajo educativo. Nosotros echamos la semilla, pero no sabemos si cae en terreno pedregoso o en tierra buena, y el que hace crecer es *Dios*¹².

Es éste el resultado que hemos alcanzado. Claridad de la percepción y verdad de conceptos y de juicios, es meta y medio de la *enseñanza*. Verdad como adecuación del hombre con lo que, según el plan divino de la creación, tiene que ser, y claridad como posesión de una clara percepción y como concordancia entre teoría y praxis, es objetivo de la educación; percepciones claras y verdaderas sobre lo que tiene que ser la meta de la educación, y sobre lo que el educador puede hacer para conseguir la meta, son medios para la educación. Estos resultados serán ahora el fundamento para investigar —siguiendo las ideas maestras— las causas, el núcleo de verdad, limitaciones y errores de los esloganes modernos sobre el tema¹³.

12 Aquí está haciendo Edith una clara alusión a diversos textos evangélicos: la parábola del sembrador Mt 13, 3ss; la parábola de la semilla que crece por sí sola Mc 4, 26 ss. Cf. también 1 Cor 3, 6-7.

13 Al final del texto de la revista *Volksschularbeit* se añade: Espira — Dra. Edith Stein

EL VALOR ESPECÍFICO DE LA MUJER EN SU SIGNIFICADO PARA LA VIDA DEL PUEBLO

Conferencia
dada en la decimoquinta junta general de la asociación católica
bávara de maestras,
en Ludwigshafen a/R el 12 de abril¹ de 1928.

Por Dra. Edith Stein (Espira)

Nota introductoria

Año y medio después de la primera conferencia del 11 de septiembre de 1926 tendrá lugar la segunda, que sería la primera sobre temas de la mujer. Tuvo lugar gracias a la invitación de la presidenta de la Asociación de las maestras católicas de Baviera para su décimo quinto congreso, que se celebró en Ludwigshafen del 11 al 14 de abril de 1928: el tema general del congreso era: Formación de la mujer y tareas actuales. La conferencia de Edith estaba programada para el día 12, a las 10 de la mañana. El programa fue anunciado en la revista "Zeit und Schule" 25 (1928, n. 6) 45-46. Efectivamente, al día siguiente, el 13, escribía desde Espira a su amigo filósofo Roman Ingarden cómo había tenido el día anterior una conferencia en Ludwigshafen (Cf 177).

El tema concreto de Edith fue "Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes" (El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo).

¹ El artículo impreso en la revista ponía "junio".

Se conserva el texto autógrafo de Edith (ACC, P/B-1-1). El manuscrito consta de diez hojas (330 x 210 mm) escritas por ambas caras, la última está en blanco, pero al comienzo hay otra página escrita y paginada como 1, esto es, al comienzo hay dos páginas con 1; por lo tanto 20 páginas autógrafas; también hay que tener en cuenta algún que otro papelito pegado como ocurre en la página 9, 14 y 16. Al comienzo de la página 1(bis) los primeros 13 renglones están tachados. El manuscrito se halla en buen estado.

Pero hay otro texto original de Edith, esto es, un texto mecanografiado en cinco folios (330 x 210 mm) con pequeñas correcciones de la misma autora. Se trata de un texto abreviado de la conferencia, preparado para ser publicado en otra sección de la misma revista, en el número dirigido a los jóvenes. La conferencia se publicó el 1 de julio de ese mismo año en la revista "Jugend-Nummer der Katholische bayerische Jugendlehrerinnen", (1928, n. 5) 107-110; se trata de la publicación dedicada a los jóvenes por la asociación de las jóvenes maestras de Baviera.

Volvió a publicarse en 1959 en la colección "Edith Steins Werke" (ESW V, 205-217); y en 2000 en la última gran colección "Edith Stein Gesamtausgabe" (ESGA 13, 1-12).

Respecto a la publicación del mencionado texto abreviado, conviene recordar que se publicó a las dos semanas de dar la conferencia, el 1 de mayo en la revista "Zeit und Schule" 25 (1928, n. 9) 71-72. También ha aparecido en ESW V, pp. XXXIV-XXXVI, y en ESGA 13, 12-15).

Esta conferencia (no el texto abreviado de la conferencia) ha sido dado a conocer en lengua castellana en tres libros del mismo año: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 289-304 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en Méjico, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 315-332.

Nuestro texto se basa en el manuscrito autógrafo de Edith respecto a la conferencia; y en su manuscrito original mecanografiado para el texto del resumen, este resumen es traducción de Francisco Javier Sancho. Se ha tenido en cuenta también el texto impreso de las dos mencionadas revistas y de las dos colecciones alemanas.

Muy estimados invitados, queridas colegas:

Permítanme una pequeña observación personal para comenzar. Hace dos días dejé Beuron, donde pude revivir la Semana Santa y los días de pascua, desde donde me he dirigido a Ludwigshafen, en medio de los preparativos de esta jornada. Apenas puede pensarse un contraste mayor: allí, el sosegado valle de paz donde día a día y año a año se canta *-a custodia matutina usque ad noctem*² la alabanza del Señor sin preocuparse de todo lo que ocurre fuera en el mundo; aquí, esta asamblea que se ha reunido para tratar de cuestiones candentes de actualidad.

[1(a)] Esto ha sido casi un salto del cielo a la tierra³. Pero, quizás es precisamente este contraste un símbolo de la tarea que todas nosotras tenemos. Todas nosotras hemos caminado en las últimas semanas el camino de la cruz con nuestro Salvador, todas nosotras exultamos ahora en nuestro corazón por el aleluya pascual. Y dentro de una semana deberemos volver al servicio, a la cotidianidad. Pero el efecto de la Pasión y de la Pascua no deben ser una pasajera disposición festiva, que se disipe en la vida cotidiana, sino una viva fuerza de Dios en nosotros, que llevamos con nosotros en nuestra vida profesional, en la que trabajamos. Y a eso debe ayudarnos esta jornada.

Y ahora vayamos al tema. Este tema fue para mí, en su formulación, un signo de lo mucho que ha cambiado la imagen del movimiento femenino en los últimos años. Todavía hace veinte años a nadie se le habría venido a la mente proponer un tema semejante. En los comienzos del movimiento feminista se pronunció el eslogan: *emancipación*. Eso suena a algo patético y a algo revolucionario: liberación de las cadenas de la esclavitud. Algo menos [2] bruscamente formulada fue la exigencia: remoción de las ataduras que obstaculizan la formación de la mujer y su trabajo profesional, apertura de los caminos de formación *masculina* así como de las diversas actividades profesionales. Liberadas debían

2 "Desde la custodia matutina hasta la noche" (Sal 130, 6: "espero en el Señor más que los centinelas la aurora").

3 La frase "Esto ha sido casi un salto del cielo a la tierra" no aparece en el manuscrito autógrafo de Edith, pero sí en la impresión de la revista; sin embargo en lugar de esta frase en el autógrafo aparecen varios renglones tachados y que no aparecieron en la revista; el texto tachado decía así: "Cuando la presidencia de la Liga de maestras bávaras me pidió este discurso introductorio no lo rechacé, pero experimenté serias dudas y así se las manifesté: ¿está una persona que vive en la soledad del convento y que sólo desde la lejana distancia oye el oleaje de la vida del mundo llamada a decir algo sobre el significado de la mujer en la vida actual? Y si pienso en la tranquila isla de paz donde pasé los días de semana santa y de pascua y me veo en esta gran asamblea, entonces el contraste me parece casi insuperable".

ser las capacidades personales y las fuerzas de la mujer que, sin esas posibilidades de actuación, tendrían que atrofiarse de muchas maneras. El objetivo era, por tanto, algo *individualista*. Esta exigencia hizo suya, a decir verdad como grupo de cierta envergadura, sólo la izquierda más extrema. "La mujer pertenece a la casa", resonó desde todas las partes contra las aspiraciones de las mujeres. Se temía que el cumplimiento de las reivindicaciones amenazase la especificidad femenina y la vocación natural de la mujer. Por otra parte se las rechazaba, porque la mujer podría no ser apta en su especificidad para las profesiones *masculinas*. A lo cual se replicó vivamente por parte de las defensoras de los derechos de las mujeres, y en el fragor de la lucha se llegó a *negar* totalmente la *especificidad* femenina. Con esto se eliminó del modo más simple el argumento de la incapacidad de la mujer. Pero, naturalmente, tampoco se pudo hablar ya de un *valor propio* de la mujer. De hecho, no se conocía ningún otro objetivo que no fuera el de adecuarse lo más posible en todos los campos al hombre.

La constitución de la república de Weimar trajo consigo el cumplimiento de las exigencias femeninas en un alcance tal, que ni siquiera las más osadas pioneras de la lucha del movimiento feminista hubiesen podido tenerlo por posible tan rápidamente⁴. Y [3] con ello se verificó un cambio. La tensión de la lucha se atenuó. Nuevamente se pudo reflexionar adecuada, sosegada y fríamente. Además, hoy se puede hablar de la capacidad de la mujer para las tareas de la vida profesional y pública sobre la base de una experiencia de años, mientras que anteriormente los argumentos de ambas partes eran juicios a priori, cuando no afirmaciones completamente arbitrarias. Así, lo más característico de la situación actual es que la especificidad femenina es aceptada como un *hecho evidente*. Nosotras hemos vuelto a ser conscientes de nuestra especificidad. Muchas que anteriormente lo rechazaban, se han dado ahora cuenta de ello quizá dolorosamente, tras haber abrazado un oficio tradicionalmente masculino y haberse visto obligadas a una forma de vida y de trabajo inadecuadas a su esencia. Si esta su "esencia" es lo suficientemente fuerte, quizás lograría transformar la profesión "masculina" en una "femenina". Y respecto a su "autoconciencia" ha podido todavía moverse en otra dirección: se ha logrado la convicción de que en la especificidad está contenido un *valor propio*.

4 Esa constitución fue proclamada en asamblea nacional del 19 de enero de 1919, y que entró en vigor el 11 de agosto de 1919; el artículo al que hago referencia Edith es el 109 (los hombres y las mujeres tienen los mismo derechos y las mismas obligaciones), etc.

Y finalmente una corriente general de nuestro tiempo ha sido decisiva también en lo relativo a la especificidad femenina. El rasgo individualista del siglo XIX ha cedido cada vez más ante otro social. Lo que hoy se quiere hacer valer, debe hacerse fructífero para la comunidad. Y nosotros afirmamos que esta posibilidad también existe para el valor específico de la mujer.

[4] Por tanto, nuestra primera tarea es diseñar brevemente la *especificidad de la mujer*, pues sólo a partir de ella puede resultar comprensible su valor propio. La psicología de los últimos decenios se ha ocupado mucho de las diferencias psíquicas entre los sexos; naturalmente, de la experimentación y la estadística no se ha sacado mucho más de lo que ya enseña la experiencia habitual. De entre las características diferenciales que suelen mencionarse, quisiera yo destacar sólo dos, porque tienen una importancia especial en lo relativo al valor propio.

1. El hombre tiende más a *lo objetivo* situado, le es connatural dedicar sus energías a un ámbito (sea matemático o técnico, un oficio industrial o comercial), y someterse a las leyes correspondientes a esta "realidad". *La actitud de la mujer es personal*; esto tiene un sentido múltiple. Ante todo, ella participa gustosamente con toda su persona en lo que hace. Luego, tiene interés particular por la persona viva, concreta, y, desde luego, tanto por la vida personal propia como por personas ajenas y asuntos personales.

2. Por la sumisión a un campo de estudio sobre objetos, el hombre experimenta fácilmente un *desarrollo unidireccional*. En la mujer vive una tendencia natural al *todo y a lo acabado*, y esto nuevamente en una doble dirección: ella desearía alcanzar la condición de *ser humano total*, convertirse en un ser humano desarrollado en plenitud y también quisiera ayudar a los otros a serlo y, en todo caso, allí donde tiene que tratar con personas, mostrarse como persona entera.

[5] Estos dos rasgos característicos, tal y como son *por naturaleza*, no manifiestan todavía de entrada ningún valor, incluso hay en ellos grandes peligros, pero con un tratamiento correcto pueden ser transformados en algo altamente valioso. Y lo mejor será, si ahora queremos ganar claridad al respecto, ver en qué consiste *el valor de la actitud personal y de la orientación hacia la totalidad*, y luego examinar cómo se puede elaborar este valor a partir de la configuración básica de la disposición femenina.

La actitud personal está por ello objetivamente justificada y valorizada por cuanto que de hecho la persona es una realidad más elevada que todos los valores de las cosas. Toda verdad quiere ser reconocida

por personas, toda belleza contemplada y apreciada por personas. En este sentido todos los valores objetivos están ahí para las personas. Y, detrás de todo lo que en el mundo se puede encontrar de valioso, se encuentra la *persona del Creador* que en cuanto arquetipo encierra en sí y excede todo valor pensable. Entre las criaturas, empero, lo más valioso es que precisamente ha sido creada en la personalidad a su imagen, y esa es, en el ámbito de nuestra experiencia cotidiana, el ser humano. Y ciertamente *el ser humano*, en el que la imagen de Dios está desarrollada en la pureza de que el humano es capaz, en el que los dones que el Creador ha puesto en él no se atrofian, sino que florecen, y en el cual las fuerzas están en el orden que corresponde a la imagen de Dios y han sido queridas por Dios: la voluntad dirigida por el conocimiento, y las potencias inferiores dominadas por el entendimiento y la voluntad. Este es el *ser humano total* del que hablábamos.

[6] A semejante humanidad completa está naturalmente llamado cada ser humano, y en cada uno su anhelo aspira a ello. Si en la mujer el impulso en tal dirección es especialmente fuerte, esto desde luego va de consuno con su misión particular, la de ser compañera y madre. Ser *compañera*, es decir, sostenimiento y apoyo; y, para poderlo ser, hay que estar una misma bien asentada; pero esto sólo es posible si interiormente todo está en el orden debido y descansa en equilibrio. Ser *madre*, es decir, proteger, custodiar y llevar a su desarrollo la genuina humanidad. Para ello es necesario nuevamente tenerlo en sí y saber claramente en qué consiste; de otra manera no se podría educar para ello. Esta doble tarea sólo puede ser cumplida si se tiene la *correcta actitud personal*. Como ya se ha dicho, la mujer no la posee de entrada solamente por naturaleza. La forma originaria de la especificidad femenina es con frecuencia una desviación y un bloqueo de aquella correcta actitud, pues existe una inclinación a *hacerse valer*: a ocuparse consigo mismo y a que se ocupen de una misma los demás; un afán por el amor y la estima, así como una incapacidad para soportar la crítica, porque es recibida como un ataque contra la propia persona. Este deseo de estima, de ilimitado reconocimiento, se extiende a todo lo que es propio de la persona: el propio marido debe ser reconocido como el mejor, los propios hijos como los más guapos, inteligentes y capaces. He ahí el ciego amor femenino, que enturbia el juicio objetivo [7] y que hace naturalmente inhábiles para las profesiones caracterizadas como femeninas. A esta estima exagerada por la propia persona se le añade un *desaforado interés por los demás*. Un equivocado querer entrar en la vida personal ajena, un afán por intentar acaparar el interés de las personas. Ambas cosas, la percepción exagerada de la propia y de la ajena personalidad,

se concitan en la entrega femenina, ese impulso a perderse completamente a sí misma en otro ser humano, de ahí que con ello no se haga justicia ni a la humanidad propia ni a la ajena, y a la vez se incapacite para otras tareas.

Con este deseo equivocado de hacerse valer da también un deseo torcido de totalidad y de lo acabado; un afán de tener conocimiento de todo, y por ende de probar algo de todo y de no profundizar en nada. Pero tal superficialidad no puede nunca ser verdadera humanidad plena. Quien domina una cosa en profundidad está mucho más cerca de la humanidad plena que quien en ningún sitio tiene el suelo debajo de los pies. (Respecto de la gran masa de seres humanos sólo son una excepción aquellos que tienen una formación profunda, y en esta excepción hay desde luego más hombres que mujeres. Sólo un número mucho más pequeño se aproxima a la meta de una humanidad plena. Y en esta *pequeña grey* hay, me parece, más mujeres que hombres).

Así pues, ¿cómo es posible obtener de la materia bruta de la especificidad femenina con todas sus carencias y debilidades (todas nosotras, en cuanto hijas de Eva, participamos de ellas) obtener la feminidad pura y preciosa?

[8] En primer lugar hay un buen medio natural para ello, y es el *trabajo profesional concienzudo*. Tal trabajo, de la clase que sea -doméstico, artesanal, industrial, o de cualquier otra clase- exige su sumisión a las leyes del objeto correspondiente; que la persona misma se deje al margen el estar pensando en sí misma, los humores y sentimientos. Y quien ha aprendido a hacer eso, ése se ha hecho en *profesional*, ha perdido algo de lo "excesivamente personal" y ha obtenido ante sí una cierta libertad, y al menos en un punto particular ha ido de la superficie a la profundidad, tiene algo sobre lo que basarse. Sólo por esta gran ganancia personal, prescindiendo por completo de toda presión económica, toda muchacha debería recibir una sólida formación profesional, y tras esto encontrar una ocupación que la llene plenamente. No hay suelo más propicio para la degeneración de la especificidad femenina y para su hipertrofia enfermiza (la histeria) que la vida de las "hijas de buena familia" del viejo estilo y la de la mujer desocupada de los círculos bienestantes. Puesto que el trabajo profesional, que nosotras consideramos el remedio contra las deficiencias de la especificidad femenina, es algo para lo que por término medio el hombre está inclinado por naturaleza, podría también decirse que un poco más de masculinidad es el antídoto contra lo "demasiado femenino". Pero con esto afirmamos también que no podríamos [9] paramos aquí. Con ello sólo se lograría una igualdad

con el tipo masculino, tal y como en los comienzos del movimiento feminista ocurrió fácticamente de muchas maneras, y eso no sería para nosotras ni para los demás ninguna ganancia. Debemos ir más allá de la actitud profesional hacia la correcta actitud personal, que en el fondo es también la más objetiva o profesional. Pero para esto es necesario un conocimiento de la verdadera humanidad, es decir, de la imagen ideal, y un conocimiento de los talentos al respecto, así como el conocimiento de sus desviaciones en nosotras y en los demás, una libertad de juicio, una independencia de sí mismas y de los demás y, para la realización de las necesarias medidas prácticas una fuerza imprescindible que no puede adquirirse en absoluto con medios humanos. Ningún estudio en base a libros puede proporcionar a nuestros ciegos ojos esta agudeza de la mirada, ningún esfuerzo de voluntad la energía para distinguir las semillas salvajes en nosotros y en aquellos que nos son queridos. Por eso necesitamos la ayuda de los medios sobrenaturales.

Ante todo, ¿donde tenemos el modelo concreto de ser humano total? La imagen de Dios en forma humana ha surgido ante nosotros en Jesucristo, el Hijo del hombre. Si consideramos esta realidad, tal y como a nosotros se nos presenta en el sencillo relato de los Evangelios, eso mismo abre nuestros ojos. Cuanto mejor conocemos al Salvador, tanto más quedamos fascinados por esta sublimidad y dulzura, por esta libertad regia, que no conoce otra [10] vinculación que la sumisión a la voluntad del Padre, por esta libertad respecto de toda criatura, que es a la vez la base para el amor misericordioso por toda criatura. Y cuanto más profundamente entra en nosotros esta imagen de Dios, tanto más se despierta nuestro amor, tanto más nos duelen todas las desviaciones respecto de él, en nosotros y en los otros: se nos abren los ojos para el verdadero conocimiento humano, libre de todo encubrimiento. Y, cuando las fuerzas parecen venir a menos para soportar la debilidad humana en nosotros o en los demás, entonces nuevamente basta con una mirada al Salvador: él no se ha retirado con disgusto ante nuestra miseria, sino que precisamente por esta miseria nuestra ha venido a nosotros y la ha cargado sobre sí -*vere languores nostros ipse portavit et livore eius nos sanati sumus*⁵-. Si no sabemos dónde debemos acudir para encontrar auxilio, él mismo ha dispuesto para nosotros el remedio salvífico. Por sus sacramentos él nos limpia y fortalece. Y, si confiadamente caminamos con él, como es su voluntad, su espíritu nos impregna cada vez más y nos configura; por la unión con él aprendemos a no necesitar apoyos

5 "Llevaba nuestros dolores (...) y con sus llagas nos curó" (Is 53, 4 y 5).

humanos y a ganar la libertad y la solidez que hemos de tener para ser para otros asidero y apoyo. Él mismo nos conduce y nos muestra cómo debemos conducir a otros. Alcanzamos así por medio de él la verdadera humanidad y a la vez la correcta actitud personal. Quien a él mira y a él se dirige tiene a Dios ante sus ojos, el prototipo de toda personalidad, y la esencia de todos los valores. Aquí está la entrega hacia la que la naturaleza se inclina, aquí *encontramos* también el amor y [11] la entrega absolutos que nosotros entre seres humanos buscamos siempre en vano. Y la entrega a Cristo no nos hace a nosotros ciegos y sordos para aquello que los otros necesitan, al contrario. Entonces buscamos la imagen de Dios en todos los seres humanos y queremos ayudarles siempre a caminar hacia la libertad. Así pues, tras eso también nosotros podemos decir: *la especificidad de la mujer* consiste esencialmente en la *particular receptibilidad para la acción de Dios en el alma*, y llega a su pleno desarrollo si nos abandonamos a esta acción confiadamente y sin resistencia.

Sólo ahora hemos llegado al punto de poder resolver la segunda parte del tema, la importancia para la vida del pueblo. Esta importancia surge de lo dicho como simple consecuencia. ¿Cuál es, pues, la gran enfermedad de nuestra época y de nuestro pueblo? En la gran masa existe hoy un desgarró interior, una carencia total de convicciones seguras y de fundamentos sólidos, un dejarse llevar sin rumbo y, como resultado de la insatisfactoriedad de semejante existencia, una "embriaguez" en placeres cada vez más nuevos y refinados; entre aquellos que quieren una vida con un contenido de vida serio, se da una inmersión exagerada en un trabajo profesional unilateral que, si bien les preserva del torbellino de la vida epocal, tampoco puede detener ese torbellino. El remedio contra esta enfermedad de la época son seres humanos completos, en el sentido en que los describíamos: cimentados en fundamento de eternidad, en sus intuiciones y en su actuación independientes de las tornadizas opiniones de moda, teorías de moda, y vicios de moda. [12] Tal ser humano semejante es como una columna sólida en la que se pueden anclar muchos: gracias a él pueden también reencontrar un suelo seguro bajo sus pies. En consecuencia, si las mujeres son personas enteras, y si ayudan a otros a que lo sean, crean las células sanas, vigorosas, por medio de las cuales se le distribuye a todo el pueblo sanas energías de vida.

En primer lugar, ellas pueden realizar esto desde su condición de *madre*. Las madres que se asientan sobre el suelo de una sólida concepción del mundo, que saben *para qué* deben educar a sus hijos, que tienen la mirada serena para las posibilidades de desarrollo de sus hijos,

pero también la mirada incorruptible para corregir los instintos peligrosos que en ellos deberían ser erradicados, y con mano enérgica así lo hacen en el momento adecuado; pero también madres que se conocen modestas, que no piensen que tienen que hacerlo todo ellas mismas, sino que, cuando llega el tiempo en que hayan crecido, suelten de sus manos valientemente a sus hijos y puedan ponerlos en las manos de Dios: mujeres así son desde luego lo más importante para la regeneración del pueblo. La tarea de hacer triunfar la plenitud de humanidad la tiene la mujer de muchas maneras también frente al esposo. Cuando él vuelve de su ocupación profesional, tiene en general la necesidad de "ser finalmente persona", pero a menudo ya no la fuerza para poderlo ser adecuadamente. Cosa de la mujer es entonces cuidar de que él no busque en la dispersión superficial o peligrosa la compensación que desee. Un hermoso hogar crea [13] en primer lugar el ambiente en que el alma puede respirar. Y luego han de recordársele de forma correcta los valores que ella pide. El tacto y la delicadeza deben presentar lo adecuado en el momento preciso. Con frecuencia, ante todo debe la madre hallar la relación adecuada entre padre e hijos, lo que para ambas partes es de suma importancia. Y en innumerables casos resulta difícil y espinosa tarea de la mujer ganar para la fe al marido religiosamente indiferente u opuesto. Una tarea de suma responsabilidad que sólo una minoría - incluso con muy buena voluntad - sabe realizar debidamente. Pues, con mucho hablar o incluso con reprimendas, en la mayoría de los casos más se pierde que se gana. Hacer su camino ella misma callada y serena - (saliendo al encuentro y estando ahí con amorosísimo cariño), orar constantemente y sacrificarse, esas son las armas que también en los casos aparentemente más desesperados han llevado ya a la victoria (no siempre, pues se trata aquí de secretos de Dios, que nosotros no podemos escrutar).

Junto a la vocación de esposa y de madre, la acción profesional de *maestra y educadora* ha sido considerada siempre como específicamente femenina. También ella tiene ciertamente seres humanos que formar. Y en nuestra época, en que la casa de los padres fracasa con frecuencia, más que en el pasado la juventud, y con ella el futuro de nuestro pueblo, está puesta en las manos de los docentes, de ahí su grave responsabilidad. Ciertamente, en muchos casos la escuela no podrá remediar ya el mal que la casa de los padres [14] ha infligido a sus hijos. Sin embargo hay que tender a ello con todas las energías. Y hoy, en que al menos en la escuela primaria se ha abierto camino la idea de "la escuela como educadora de nuestro pueblo", podemos confiar que también esta mentalidad se extienda lentamente a las escuelas superiores, y que los pla-

nes de estudio experimenten la necesaria reforma y descarga de materias para liberar las energías necesarias a la tarea educativa de la escuela. Y lo que vale para la madre como educadora vale también, naturalmente, para la maestra, y aún en mayor medida: ella debe *estar firme*, pues con concepciones vacilantes y no demostradas, con trozos de lectura mal dirigidos e indigestos, se produce una tal confusión en las jóvenes cabezas y corazones, que a veces resulta ya irreparable⁶. Y, de una manera especial, si tiene que actuar con niños mayores, su convicción debe estar fundada teóricamente con mayor solidez, pues puede encontrarse con ataques y objeciones mucho mayores que en la educación doméstica. Por eso necesita la maestra de una formación lo más profunda posible en dogmática y en ascética. También es buena, por supuesto, la apologética, pero lo otro parece más importante: los argumentos ya concluidos, por correctos que fueren, tienen a menudo poca fuerza persuasiva. Pero aquel cuya alma está configurada por las verdades de fe - y a esto le llamo educación ascética- encuentra siempre las palabras que para *este* ser humano y para *este* instante son las adecuadas.

Y, por mucho que sea más difícil para la maestra, porque entre ella y los niños no se da de entrada el vínculo natural del amor que existe entre madre e hijo, sin embargo el cariño y la confianza son la base necesaria para toda influencia educativa profunda. Este cariño y esta confianza deben ser ganados por la maestra con su actitud cariñosa e imparcial. Y, para llevar ese cariño materno e imparcial a *todos* los niños, [15] también a los nada amables, a los difíciles, a los insoportables, y precisamente a ellos, porque desde luego son los más necesitados, para eso verdaderamente hacen falta fuerzas sobrenaturales.

La vocación profesional de maestra nunca le ha sido discutida a las mujeres. Pero también otras profesiones, que anteriormente fueron monopolio masculino, se han mostrado en la práctica adecuadas a la especificidad femenina, y al revés: se han configurado de tal modo que sólo pueden sacar provecho mediante un tratamiento puramente femenino (en el buen sentido). Pienso en la profesión de médica. He podido constatar gozosamente que las mujeres tratadas por una médica no pasan ya con gusto al tratamiento de otros. A ello puede colaborar el sentimiento de pudor. Pero creo que lo otro es todavía más importante. El enfermo que va al médico, o que le llama, no sólo quiere por lo general recuperar la salud de un órgano afectado por un determinado mal, sino que se siente en todo su organismo "como si no funcionara", busca bienestar para cuerpo y alma, y pide una participación profunda y amis-

6 Edith añadió: "(cf. proceso Kranz)" y lo tachó.

tosa. Eso lo encontraba en el médico de cabecera de viejo estilo. Pero esta bendita institución prácticamente ha desaparecido con la especialización médica. Semejante evolución no puede, naturalmente, volver atrás. La ciencia médica ha alcanzado un desarrollo tal, que ya no resulta posible dominar de una forma profunda todas sus ramas. Pero en el tratamiento de las especialidades no debería olvidarse que en la mayoría de los casos no es sólo un órgano, sino con este órgano [16] todo el ser humano el que está enfermo. Tanto para el diagnóstico de la enfermedad, como para su terapia, no es indiferente saber qué clase de ser humano se tiene ante sí; las manifestaciones no son exactamente las mismas en cada individuo, y ni siquiera actúa todo remedio de la misma forma en todos. Y además, como ya he dicho, en el enfermo hay que tener presente a todo el ser humano, incluidas sus necesidades anímicas. Y, según hemos visto, tal modo de tratar va en la esencia de la mujer. Y, si la mujer ejerce la profesión médica de esta manera, entonces puede hacer mucho más que sólo curar la enfermedad del momento. Ella sabe escrutar todas las circunstancias humanas, ella sabe ver la necesidad material y moral: es un campo amplio para una actividad femenina genuina, y eso se llama a la vez caridad cristiana.

Con esto hemos llegado a la larga serie de profesiones sociales que en su mayor parte se han desarrollado en los últimos años, o que todavía están en formación. Todas ellas piden manos femeninas, y naturalmente también mujeres que sean toda humanidad: la profesión de asistencia social, la de asistencia a los jóvenes, la de hogar asistencial de jóvenes, la de guarderías, la de asistencia social en prisiones, fábricas, etc. Trátase aquí en general de salvar al ser humano amenazado o echado a perder, de dirigirle por los caminos sanos. No quiero entrar en los pormenores de estas vocaciones profesionales, para no adelantarme a los conferenciantes posteriores. Sólo algunas palabras, porque quizás esperan algo de mí sobre el trabajo científico de la mujer. Creo que de hecho aquí hay poca ocasión para el ejercicio de la especificidad femenina. La ciencia es el terreno de la profesionalidad más rigurosa. Por tanto, la especificidad femenina sólo se hará valer fecundamente allí donde lo que se ha de investigar sea vida personal, es decir, en las ciencias humanistas: historia, literatura, etc. En quien elige, por tanto, como campo de trabajo las ciencias abstractas -matemáticas, ciencias naturales, filosofía pura, etc.- en él por lo general domina la identidad espiritual masculina, por lo menos en lo que a la investigación pura se refiere. El modo tan perfecto como una mujer es capaz de acercar a los hombres todo lo que es útil para ellos respecto a los contenidos indicados, puede ciertamente hacerse valer su peculiaridad.

[17] Ahora sólo quisiera mencionar que también *en la vida política* la especificidad de la mujer puede hacerse valer fecundamente. Al *legislar* hay siempre el peligro de decidir "desde el sillón", de que se manejen los párrafos para que en lo posible queden redondos, sin tener suficientemente claras las relaciones reales y las consecuencias prácticas. Este procedimiento se opone a la especificidad femenina, a ella le corresponde velar por lo humano concreto, y por eso puede servir aquí como correctivo. Ella se ha mostrado ya también benéfica como contrapeso frente a otra degeneración de la "objetividad masculina". La "cosa" que en muchos sentidos es lo primero para el político, a lo que él se ha apuntado, es su cosa de partido. Y esto puede conducir a la suma inobjetividad en el tratamiento de algún proyecto de ley. Así, hace años, por la interna oposición de los partidos durante la deliberación, se corrió el peligro de que fracasara el proyecto de ley de juventud. Entonces las mujeres de los diversos partidos se unieron y llegaron a un compromiso. Así venció el deseo netamente femenino de auxiliar a los seres humanos necesitados, por encima del estrecho punto de vista partidista. Lo mismo que en la legislación, también en el de la aplicación de la ley, en la *administración*, puede actuar benéfica la especificidad femenina, si su actitud no es la de validar abstractamente la letra de la ley, sino la de tener en cuenta a los seres humanos.

[18] Finalmente la mujer, con independencia de la profesión en la que trabaja, corresponda o no a su especificidad, puede en cualquier lugar dejar la huella de su condición femenina, y con ello ser una bendición. Allí donde se reúna con seres humanos, allí encontrará la ocasión de apoyarles, de aconsejarles, de ayudarles. Si la que trabaja en la fábrica, o en la oficina, prestara un poco de atención a cómo se sienten los seres humanos que trabajan con ella en el mismo espacio, con una palabra amistosa, o una pregunta preocupándose de ellos, comprobará pronto cómo ellos le abren sus corazones cargados de fatiga, sabría dónde les aprieta el zapato, y podrá procurarles auxilio. Por doquier existe la necesidad de participación y de auxilio materno, y por eso podemos también nosotros con la expresión *instinto maternal* sintetizar lo que hemos considerado especificidad de la mujer. Sólo que debe ser un instinto maternal, que no se cierre en el ámbito estricto de los vínculos de sangre o de la amistad personal, sino según el modelo de la "Madre de la Misericordia", está presente para todo los que se hallan fatigados y agobiados⁷, y por ella ha de tener sus raíces en el amor divino, que es de alcance universal.

7 Cf. Mt 11, 8.

con el tipo masculino, tal y como en los comienzos del movimiento feminista ocurrió fácticamente de muchas maneras, y eso no sería para nosotras ni para los demás ninguna ganancia. Debemos ir más allá de la actitud profesional hacia la correcta actitud personal, que en el fondo es también la más objetiva o profesional. Pero para esto es necesario un conocimiento de la verdadera humanidad, es decir, de la imagen ideal, y un conocimiento de los talentos al respecto, así como el conocimiento de sus desviaciones en nosotras y en los demás, una libertad de juicio, una independencia de sí mismas y de los demás y, para la realización de las necesarias medidas prácticas una fuerza imprescindible que no puede adquirirse en absoluto con medios humanos. Ningún estudio en base a libros puede proporcionar a nuestros ciegos ojos esta agudeza de la mirada, ningún esfuerzo de voluntad la energía para distinguir las semillas salvajes en nosotros y en aquellos que nos son queridos. Por eso necesitamos la ayuda de los medios sobrenaturales.

Ante todo, ¿dónde tenemos el modelo concreto de ser humano total? La imagen de Dios en forma humana ha surgido ante nosotros en Jesucristo, el Hijo del hombre. Si consideramos esta realidad, tal y como a nosotros se nos presenta en el sencillo relato de los Evangelios, eso mismo abre nuestros ojos. Cuanto mejor conocemos al Salvador, tanto más quedamos fascinados por esta sublimidad y dulzura, por esta libertad regia, que no conoce otra [10] vinculación que la sumisión a la voluntad del Padre, por esta libertad respecto de toda criatura, que es a la vez la base para el amor misericordioso por toda criatura. Y cuanto más profundamente entra en nosotros esta imagen de Dios, tanto más se despierta nuestro amor, tanto más nos duelen todas las desviaciones respecto de él, en nosotros y en los otros: se nos abren los ojos para el verdadero conocimiento humano, libre de todo encubrimiento. Y, cuando las fuerzas parecen venir a menos para soportar la debilidad humana en nosotros o en los demás, entonces nuevamente basta con una mirada al Salvador: él no se ha retirado con disgusto ante nuestra miseria, sino que precisamente por esta miseria nuestra ha venido a nosotros y la ha cargado sobre sí *-vere languores nostros ipse portavit et livore eius nos sanati sumus⁵-*. Si no sabemos dónde debemos acudir para encontrar auxilio, él mismo ha dispuesto para nosotros el remedio salvífico. Por sus sacramentos él nos limpia y fortalece. Y, si confiadamente caminamos con él, como es su voluntad, su espíritu nos impregna cada vez más y nos configura; por la unión con él aprendemos a no necesitar apoyos

5 "Llevaba nuestros dolores (...) y con sus llagas nos curó" (Is 53, 4 y 5).

humanos y a ganar la libertad y la solidez que hemos de tener para ser para otros asidero y apoyo. Él mismo nos conduce y nos muestra cómo debemos conducir a otros. Alcanzamos así por medio de él la verdadera humanidad y a la vez la correcta actitud personal. Quien a él mira y a él se dirige tiene a Dios ante sus ojos, el prototipo de toda personalidad, y la esencia de todos los valores. Aquí está la entrega hacia la que la naturaleza se inclina, aquí *encontramos* también el amor y [11] la entrega absolutos que nosotros entre seres humanos buscamos siempre en vano. Y la entrega a Cristo no nos hace a nosotros ciegos y sordos para aquello que los otros necesitan, al contrario. Entonces buscamos la imagen de Dios en todos los seres humanos y queremos ayudarles siempre a caminar hacia la libertad. Así pues, tras eso también nosotros podemos decir: *la especificidad de la mujer* consiste esencialmente en *la particular receptibilidad para la acción de Dios en el alma*, y llega a su pleno desarrollo si nos abandonamos a esta acción confiadamente y sin resistencia.

Sólo ahora hemos llegado al punto de poder resolver la segunda parte del tema, la importancia para la vida del pueblo. Esta importancia surge de lo dicho como simple consecuencia. ¿Cuál es, pues, la gran enfermedad de nuestra época y de nuestro pueblo? En la gran masa existe hoy un desgarró interior, una carencia total de convicciones seguras y de fundamentos sólidos, un dejarse llevar sin rumbo y, como resultado de la insatisfactoriedad de semejante existencia, una "embriaguez" en placeres cada vez más nuevos y refinados: entre aquellos que quieren una vida con un contenido de vida serio, se da una inmersión exagerada en un trabajo profesional unilateral que, si bien les preserva del torbellino de la vida epocal, tampoco puede detener ese torbellino. El remedio contra esta enfermedad de la época son seres humanos completos, en el sentido en que los describíamos: cimentados en fundamento de eternidad, en sus intuiciones y en su actuación independientes de las tornadizas opiniones de moda, teorías de moda, y vicios de moda. [12] Tal ser humano semejante es como una columna sólida en la que se pueden anclar muchos: gracias a él pueden también reencontrar un suelo seguro bajo sus pies. En consecuencia, si las mujeres son personas enteras, y si ayudan a otros a que lo sean, crean las células sanas, vigorosas, por medio de las cuales se le distribuye a todo el pueblo sanas energías de vida.

En primer lugar, ellas pueden realizar esto desde su condición de *madre*. Las madres que se asientan sobre el suelo de una sólida concepción del mundo, que saben *para qué* deben educar a sus hijos, que tienen la mirada serena para las posibilidades de desarrollo de sus hijos,

Puedo, pues, concluir: en la especificidad femenina está dada una elevada tarea: traer a desarrollo en sí y en los otros la verdadera humanidad. Pero en la especificidad femenina hay también gérmenes peligrosos [19] que amenazan el desarrollo y por ende el cumplimiento de su tarea. Los peligros sólo pueden ser superados por rigurosa disciplina en la escuela del trabajo y por la fuerza liberadora de la divina gracia. Ser instrumentos dóciles en la mano del Señor, hacer su obra en el lugar en que él nos pone, ésa es nuestra misión. Si la cumplimos, hacemos lo mejor para nosotros mismos, para nuestro entorno próximo, y con ello asimismo para todo el pueblo.

***El valor específico de la mujer
en su significado para la vida del pueblo⁸***

En los inicios del movimiento feminista este tema habría sido impensable. Por entonces se introdujo la lucha por la "emancipación", es decir, se tendía esencialmente hacia una meta *individualista*: posibilitar a la mujer una libre realización de su personalidad a través de la apertura de todos los caminos formativos y profesionales. Para refutar la objeción contraria de la inaptitud para las profesiones "masculinas", se corre sobre todo el riesgo de negar el carácter propio; entonces tampoco se podría hablar de un valor propio. El cumplimiento de las exigencias de la mujer ha resuelto esta tensión. Además, el campo de batalla ha sido relegado al campo de los hechos, ya que una experiencia de años en las diversas ramas profesionales está a nuestra disposición. Según eso, para la situación actual es característico:

- 1) la natural aceptación de lo característico de la mujer como un hecho indiscutible;
- 2) la convicción de que en este carácter específico se encuentra un valor específico;
- 3) correspondiendo a la actitud social reinante de nuestro tiempo está la aspiración de hacer fructífero el valor específico al servicio de la comunidad del pueblo.

⁸ El texto que transcribimos ahora es el texto abreviado de la misma conferencia "Lehrer, Volk und Schule" 25 (1928, n. 9) 71-72.

I.

El valor específico tiene que ser buscado en relación con el carácter específico. Sólo quien ha cerrado sus ojos ante los hechos más sencillos de la experiencia, podría negar este carácter. A alguna mujer, que estaba inclinada a ello, quizás se le han abierto los ojos de forma dolorosa, cuando ha alcanzado una de las profesiones tradicionalmente "masculinas" y se ve obligada a adaptarse a formas de trabajo y de vida, que no eran adecuadas a su esencia. Si su "esencia" era lo suficientemente fuerte, quizás, le sea posible al final, configurar la profesión "masculina" en una "femenina".

Si partimos de las diferencias, que nos da la experiencia, y que suelen ser acentuadas también por la psicología diferencial, entonces podemos poner de relieve, con atención al valor específico, sobre todo 2 aspectos como característicos del modo femenino:

- 1) la *actitud ante a lo vivo-personal* frente a lo cosístico
- 2) la *orientación a lo total* y acabado frente a la especialización parcial.

En ambos se distingue una doble orientación hacia la meta: hacer valer la propia personalidad e interés predominante para lo personal en el mundo. También: el deseo, por un lado, de implicarse como persona entera y formarse en un todo, y por otro lado, tomar a los otros enteramente y formarlos en su plenitud.

En ambos yacen peligros: subjetividad, excesiva personalidad, superficialidad. Sólo cuando éstas son superadas (a través de qué medios, es algo que se tiene que descubrir personalmente), puede desarrollarse el valor específico.

II.

Este valor específico se corresponde a los dones preferentes:

- 1) llegar a ser un ser humano completo, es decir, un ser humano en el que se desarrollan todas las fuerzas y están ordenadas en su posición correspondiente;
- 2) formar al ser humano completo;
- 3) en toda relación con los seres humanos ser justo para el ser humano completo.

En este valor intrínseco de la mujer, si se desarrolla correctamente y es revalorizado, se encuentra la medicina para ciertas enfermedades de

1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14
15	15
16	16
17	17
18	18
19	19
20	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27	27
28	28
29	29
30	30
31	31
32	32
33	33
34	34
35	35
36	36
37	37
38	38
39	39
40	40
41	41
42	42
43	43
44	44
45	45
46	46
47	47
48	48
49	49
50	50
51	51
52	52
53	53
54	54
55	55
56	56
57	57
58	58
59	59
60	60
61	61
62	62
63	63
64	64
65	65
66	66
67	67
68	68
69	69
70	70
71	71
72	72
73	73
74	74
75	75
76	76
77	77
78	78
79	79
80	80
81	81
82	82
83	83
84	84
85	85
86	86
87	87
88	88
89	89
90	90
91	91
92	92
93	93
94	94
95	95
96	96
97	97
98	98
99	99
100	100

LOS TIPOS DE PSICOLOGÍA Y SU SIGNIFICADO PARA LA PEDAGOGÍA

Nota introductoria

Apenas tenemos datos de esta conferencia, se ha dado como fecha posible el otoño de 1928 en el marco de cursos complementarios y conferencias que se solían llevar a cabo para los maestros y las maestras católicos. Parece que ya estaba informándose sobre este tema en 1926, pues, al estar prohibido leer algunos de los autores citados en esta conferencia (J. Locke, D. Hume, etc.), ella pidió permiso para leerlos (cf. Ct. 137, de 21 de febrero de 1926).

La conferencia lleva el título "Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik" (Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía). Desde la presentación sencilla de las diversas tendencias o escuelas de psicología, Edith analiza su incidencia en la pedagogía.

No se conserva el manuscrito autógrafo. El texto lo conocemos sólo por su publicación del 16 de febrero de 1929 en la revista Zeit und Schule, concretamente en el Jugend-Nummer, del 26 (1929, n. 2) 27-28

Volvió a publicarse en 1990 dentro de la colección "Edith Steins Werke (ESW XII, 47-51); y en 2001 en la nueva colección "Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA 16, 9-14).

Nuestro texto se basa en las tres mencionadas publicaciones.

la cultura moderna: la subordinación del ser humano a las cosas, dispersión, cultivo unidireccional, y despreocupación de las fuerzas personales.

III.

El valor específico de la mujer puede llegar a ser fecundo *para la vida del pueblo*, a través de su trabajo *en la casa, en la vida profesional y en la vida pública*.

1) Si ella como *Madre* o como *maestra* profesional forma al hombre entero, entonces proporciona al pueblo lo que necesita más urgentemente. Un tal ser humano es una célula germinal de vida nueva y fresca en el cuerpo del pueblo, y al mismo tiempo, dotada con medios de defensa naturales contra los venenos desintegradores, que se han metido en este cuerpo.

2) La experiencia de los últimos años ha demostrado que junto con estas profesiones, que valieron siempre como propiamente femeninas, algunas necesitan del valor específico de la mujer, porque en ellas se trata especialmente de *hacer justicia a toda la persona*: así la *profesión médica*, en la que el carácter específico femenino trabaja contra los lados sombríos de la especialización, y viene al encuentro de las necesidades del paciente con una participación humana, así como también con la atención objetiva exigida por el conjunto del organismo, corporal y anímico, para el diagnóstico y la terapia. Luego, la totalidad de las *profesiones sociales*, en las que se trata de remediar las necesidades humanas, lo cual sólo puede salir bien, si se toma al hombre entero en conexión con sus relaciones de vida. Finalmente, la participación de la mujer en la vida pública -como diputada en las corporaciones legislativas y como miembro de servicios públicos- puede contrarrestar un modo de proceder demasiado abstracto en la legislación y en el gobierno.

3) En cada círculo de vida, en el que la mujer se encuentra, puede trabajar, independientemente de su trabajo profesional, en dirección a toda la humanidad; cada círculo pone a ella en contacto con personas, y le da la posibilidad, a través del ejemplo y de la participación activa, de ganar influencia sobre la formación de otras personas.

Condición previa para este efecto totalmente curativo es que, en primer lugar, el carácter propio de la mujer se refine como valor específico, que ella misma esté formada para ser enteramente humana, para una madura y acabada personalidad. Para librarse de lo "demasiado femenino", de las ataduras de lo propio personal, así como de la entrega equivocada a otros y, por eso, de la ofuscación condicionada del juicio, en primer lugar, es una buena medicina todo trabajo objetivo, por eso toda profunda formación de la profesión y de la actividad profesional. Pero esto no es suficiente. Existe el peligro del paso al tipo "demasiado masculino" que tiende a cosas abstratas y ahoga la aspiración a realizarse enteramente. Para llegar a una mirada no enturbiada sobre la correcta relación entre valores personales y de las cosas, y a una mirada despreocupada sobre el carácter específico y las posibilidades de desarrollo en sí mismo y en los otros, es necesaria una libertad de sí y de los otros, que no es posible alcanzar por el conocimiento natural y por el rendimiento de la voluntad. Si las fuerzas de los seres humanos deben de someterse al orden correspondiente, entonces tienen que ser atraídas por un imán, que les proporcione con su fuerza la disposición correspondiente. Este imán sólo puede serlo el Bien supremo, que es medida, tanto para los valores objetivos como personales. El conocimiento del Dios encarnado nos da una imagen del hombre por encima de todo lo humano-unilateral, según la cual podemos medir objetivamente el carácter propio y ajeno. El amor a Él nos hace libres de toda entrega equivocada que encauza el conocimiento y la voluntad en falsas vías. Así, sólo por el conocimiento y el amor de Dios se consigue la correcta actitud ante los hombres, en la que el carácter propio de la mujer nos aparece purificado. Pero el conocimiento y amor de Dios sólo se pueden ganar a través de una relación constante y confiada con él; la manera más segura es a través de una vida eucarística. Esa mujer realizará de la manera más pura su "vocación femenina"; a donde vaya lleva consigo al Salvador y enciende el amor del Salvador. Fundamentalmente el *valor específico* consiste en estar libre del *carácter propio*, para dejar lugar a la actuación y esencia de Dios.

1. La *psicología descriptiva*, que describe, divide y clasifica los datos de conciencia o "fenómenos" tal como hace la biología. Tales descripciones se encuentran en todos los psicólogos empiristas, pero sólo hacia finales del siglo XIX fueron designadas como tarea propia de la psicología (Franz Brentano⁴, Theodor Lipps⁵). La psicología más antigua de la edad moderna quería algo distinto, quería ser

2. una psicología explicativa o correspondiente a las ciencias naturales y tratar los datos psicológicos según el modelo de las ciencias naturales exactas, es decir, por un lado reconducirlos a elementos simples (*psicología elemental*), como la química las sustancias experimentadas a elementos o átomos; por otro lado, explicar el comportamiento a través de la búsqueda de *leyes*, como las de la física que, por un lado, regula la sucesión de los hechos de conciencia (*psicología asociativa*) y, por otro lado, su relación frente a los procesos corporales y estímulos externos (*psicofisiología, psicofísica*).

Esta psicología explicativa se vio en un doble apuro: para aclarar los datos tuvo que aceptar de nuevo algo "detrás de ellos", nuevamente habló de "alma" y "facultades anímicas"; o cuando eso le resultaba totalmente antipático, puso en lugar del alma el cerebro y en lugar de las facultades anímicas partes o funciones del cerebro. Pero con ello se había ido más allá de la experiencia y se había metido de nuevo en la metafísica que se había querido renegar.

Después este arte de psicología se había manifestado curiosamente incapaz de decir algo sobre la vida espiritual y anímica superior. No fue más allá de una "explicación" de las sensaciones y percepciones sensoriales, etc..., y cuando trató de ir más allá, fueron los resultados más que discutibles. A través de ella no se llegó a conocer mejor a los hombres; y el historiador, el historiador de la literatura, etc..., en breve los "dedicados a las ciencias humanísticas", no sacaron ningún provecho. Así desde finales del siglo XIX se subrayó cada vez con más fuerza la llamada por una

4 Franz Brentano (Boppard 1838 - 1917 Zurich), filósofo, desde 1874 profesor en Viena; allí siguió sus clases durante varios semestres E. Husserl. Brentano escribió en 1874 la obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Sicología desde el punto de vista empírico), obra aparecida en tres tomos en Leipzig en los años 1924-1928.

5 Theodor Lipps (1851-1914) fue psicólogo y filósofo. Edith no fue alumna de Lipps, pero como su tesis doctoral se centraba en la empatía, tuvo que estudiar las lecciones de Lipps sobre la materia, a instancias de Husserl. Respecto a la sicología escrita: *Vom Fühlen Wollen und Denken* (Sobre el sentir, querer y pensar), de 1902, 1903.

3. *psicología comprensiva o de las ciencias humanísticas* (Dilthey⁶, Spranger⁷). Consideraba toda la vida anímica como una unidad llena de sentido, cuyos nexos pueden ser revividos, comprendidos, puesto que obedecen a *leyes racionales*. No pretende desmenuzar esta unidad viva, sino precisamente comprender en su constitución global llena de sentido, su estructura (psicología estructural) y diseñar los diversos tipos de tales nexos comprensibles (el tipo del "héroe", el hombre teórico, estético, etc.), y así, poner de relieve los conceptos fundamentales con que las ciencias del espíritu trabajan.

Si en sus investigaciones procede desde la actividad de vida (1,3), entonces la búsqueda de los nexos presupone la unidad del alma (1,1). De un modo especial se acentúa esta unidad indivisible en la *psicología individual* (Alfred Adler⁸).

4. Junto con la reflexión religioso-filosófica que condujo al primer tipo, y junto a la experiencia interior que condujo al segundo tipo, caminó desde los tiempos antiguos la experiencia de la vida práctica de la diversidad de los caracteres humanos, su *individual y típica peculiaridad*, y así se mostraron bien pronto vestigios de una caracterología (el intento más conocido, ciertamente muy primitivo, es la doctrina de Galeno⁹ sobre los *cuatro temperamentos*). Los esfuerzos por construir una ciencia eran, sin embargo, esporádicos y siempre de nuevo caían en el olvido; sólo en nuestra época comenzaron a tomar formas sólidas. Los estímulos llegaron de diversas partes: tal como se dijo antes, la *psicología estructural* busca en determinados tipos de carácter la clave para comprender la vida psíquica; luego, el estudio de las formas patológicas de la vida psíquica y el anhelo de conseguir una cura, llevó a la formulación de tales tipos por parte de la *psiquiatría* (por ejemplo la ya men-

6 Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo e historiador alemán; entre sus obras podrían citarse: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias humanísticas), del año 1883; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Conceptos sobre una psicología descriptiva y analítica), de 1894.

7 Eduard Spranger (Berlín 1882 - 1963 Tübinga), filósofo y pedagogo. Era discípulo de Dilthey, cuyas investigaciones siguió él desarrollando en muchos aspectos. Desde 1920 enseñaba en Berlín; desde 1946, en Tübinga. Entre sus obras, especialmente de carácter psicológico, podríamos citar: *Psychologie des Jugendalter* (Sicología de la edad juvenil), (Leipzig, 1924).

8 Alfred Adler (Viena 1870 - 1937 Aberdeen), psiquiatra, fundador de la psicología individual. Edith cita la obra *Praxis und Theorie der individualpsychologie* (Práctica y teoría de la psicología individual) (Munich, 1920).

9 Claudio Galeno (Pergamo c.131 - c. 201 Roma), médico del emperador Marco Aurelio. Los cuatro temperamentos citados por Edith: sanguíneo, flemático, colérico y melancólico).

El programa de cursos complementarios de este año nos presenta una serie de tareas psicológicas de observación, y con eso da por supuesto que reina abundante claridad sobre la meta y método de la psicología para poder trabajar con éxito estos temas. Pero, de hecho, resulta extremadamente difícil alcanzar una visión clara sobre el campo de trabajo de la psicología, puesto que los manuales e investigaciones especiales muestran una desconcertante abundancia de formas distintas de trabajo y muy diferentes concepciones del objetivo de esta ciencia. Las siguientes consideraciones quieren contribuir a clarificar el panorama, tanto como sea posible en el ámbito de una conferencia.

A. TIPOS DE PSICOLOGÍA

Si tomamos en mano diversos manuales de psicología, los encontraremos muy diferentes, incluso dentro de un mismo libro, eventualmente, se pueden encontrar en los diversos capítulos argumentos que por objeto y método muy poco tienen en común entre ellos. De hecho, con el nombre de "Psicología" son designadas *direcciones de investigación muy diferentes*, procedentes de un modo paralelo desde la Antigüedad y de los cuales predominó una vez uno, otra vez otro, según el momento. Podemos distinguir 3 tipos fundamentales: 1. La *psicología metafísica* o *racional* (doctrina de la esencia del alma). 2. La *psicología empírica* (doctrina de los hechos de consciencia). 3. La *caracterología* (antropología práctica)

1. La psicología metafísica

Se vincula con los enigmas de la vida: sueño, muerte, etc..., se pregunta por la *esencia del alma*, por qué cosa sea el alma. Como ejemplo característico escogemos la psicología de la alta escolástica, es decir, de Santo Tomás de Aquino¹, porque con su claridad nos ofrece, al mismo tiempo, un hilo conductor para orientarnos en el laberinto de las diversas direcciones. Podemos describirla con el siguiente esquema: 1. Esencia del alma (forma del cuerpo, principio de vida animal y espiritual). 2. Potencias (hábitos). 3. Actos (acciones, pasiones).

1. Santo Tomás de Aquino, cf. Conf. 1, nota 3, p. 63-64 Sobre el alma, cf. *Summa* I. q. 75 y 76.

El alma es, según su esencia, algo simple (no compuesto), espiritual (inmaterial); pero según sus funciones presenta un doble aspecto: por un lado, es la forma del cuerpo, es decir, lo que le da vida, lo que hace de un cuerpo muerto un cuerpo vivo y donde se fundamentan todas las actividades de la vida; por otro lado, se radica en ella toda vida sensitiva y espiritual. Y así, de la única y simple esencia surge una multiplicidad de facultades, capacidades y potencias: las que sirven a salvaguardar el cuerpo (p. ej. el instinto de conservación), sensoriales (capacidad de aprehender y de esforzarse), intelectuales (entendimiento, voluntad). Pero toda facultad es facultad para algo, es decir, está dirigida a actividades y estados del alma, a actos que se distinguen en activos y pasivos (acciones y pasiones). Las potencias existen, en primer lugar, como capacidades no desarrolladas, como meras posibilidades; pero pueden conseguir una fácil disposición a transformarse en actos; entonces la potencia ha conseguido por un "hábito" una tal disposición o habilidad, la perfección.

2. La psicología empírica

Desde el renacimiento se ha validado en muchos círculos científicos la tendencia a hacer todo de manera diferente de lo que hizo la ciencia escolar eclesial, la escolástica. Así nos encontramos desde el siglo XVI y XVII, una psicología que ya no reflexiona más sobre la esencia del alma, sino que (como se ha llamado finalmente en el siglo XIX), quiere ser una *psicología sin alma*; tampoco se interesa ya por las capacidades anímicas, sino solamente de la actividad de vida (1, 3), de los *datos que se pueden encontrar en la conciencia*. Tuvo su inicio en los escritos de los empiristas ingleses (Locke², Hume³, etc...) y celebró su triunfo en el siglo XIX en Alemania. Sin embargo, los datos de conciencia son tratados y considerados de modos muy diferentes, por lo que tenemos que distinguir varios subtipos:

2 John Locke (Wrington/Somerset 1632 – 1704 Oates/Essex), filósofo empirista. Precisamente el 21 de febrero de 1926 Edith había pedido permiso al obispo para poder leer algunos libros de filosofía prohibidos, entre ellos el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2 vols.) de J. Locke (Ct 137). La edición alemana usada por Edith sería la que apareció en Berlín en los años 1871 y 1873.

3 David Hume (1711-1776), el filósofo inglés más famoso de la ilustración. Como en el caso de J. Locke Edith pidió permiso para leer el *Tratado sobre la naturaleza humana* (2 vols.); los dos volúmenes de la traducción alemana, aparecieron en Hamburgo en los años 1895 y 1906.

Year	Number of cases	Number of deaths	Number of survivors
1990	10	0	10
1991	15	0	15
1992	20	0	20
1993	25	0	25
1994	30	0	30
1995	35	0	35
1996	40	0	40
1997	45	0	45
1998	50	0	50
1999	55	0	55
2000	60	0	60
2001	65	0	65
2002	70	0	70
2003	75	0	75
2004	80	0	80
2005	85	0	85
2006	90	0	90
2007	95	0	95
2008	100	0	100
2009	105	0	105
2010	110	0	110
2011	115	0	115
2012	120	0	120
2013	125	0	125
2014	130	0	130
2015	135	0	135
2016	140	0	140
2017	145	0	145
2018	150	0	150
2019	155	0	155
2020	160	0	160
2021	165	0	165
2022	170	0	170
2023	175	0	175
2024	180	0	180
2025	185	0	185
2026	190	0	190
2027	195	0	195
2028	200	0	200
2029	205	0	205
2030	210	0	210
2031	215	0	215
2032	220	0	220
2033	225	0	225
2034	230	0	230
2035	235	0	235
2036	240	0	240
2037	245	0	245
2038	250	0	250
2039	255	0	255
2040	260	0	260
2041	265	0	265
2042	270	0	270
2043	275	0	275
2044	280	0	280
2045	285	0	285
2046	290	0	290
2047	295	0	295
2048	300	0	300
2049	305	0	305
2050	310	0	310
2051	315	0	315
2052	320	0	320
2053	325	0	325
2054	330	0	330
2055	335	0	335
2056	340	0	340
2057	345	0	345
2058	350	0	350
2059	355	0	355
2060	360	0	360
2061	365	0	365
2062	370	0	370
2063	375	0	375
2064	380	0	380
2065	385	0	385
2066	390	0	390
2067	395	0	395
2068	400	0	400
2069	405	0	405
2070	410	0	410
2071	415	0	415
2072	420	0	420
2073	425	0	425
2074	430	0	430
2075	435	0	435
2076	440	0	440
2077	445	0	445
2078	450	0	450
2079	455	0	455
2080	460	0	460
2081	465	0	465
2082	470	0	470
2083	475	0	475
2084	480	0	480
2085	485	0	485
2086	490	0	490

SOBRE LA LUCHA POR EL MAESTRO CATÓLICO

Nota introductoria

Este trabajo de Edith se ha publicado últimamente como recensión (ESGA 16, 114-125), pero como veremos es otro el estilo, el motivo y la circunstancia en relación con las demás recensiones de Edith. Nosotros lo incorporamos entre las conferencias, aunque estrictamente no lo es, pero su entorno es cercano a su mundo de conferenciante.

En la primavera de 1929 el capuchino Ingbert Naab publicó un folleto de 48 pp. titulado "Der Kampf um den katholischen Lehrer" (La lucha por el profesor católico). El ejemplar (editorial Zeichenring, Múnich, Schillerstraße 28) que se encuentra en el legado de Edith Stein (P/B I 2) carece de fecha; sin embargo, de las dos licencias de impresión cabe deducir que el opúsculo apareció en los primeros meses del año 1929. Joseph Adelman publicó el 28 de marzo de 1929 en la Bayerische Lehrerzeitung (Revista bávara de profesores) de Nuremberg 63 (1929, n. 13) 185-204, bajo el título "Der katholische Lehrer im Bayerischen Lehrerverein. 'Eine offene Antwort an den Verfasser der Schrift 'Der Kampf um den katholischen Lehrer' " (El profesor católico en la Asociación Bávara de Profesores. "Una carta abierta al autor del escrito 'La lucha por el profesor católico' "); un ejemplar del periódico se encuentra asimismo en el legado de Edith Stein con anotaciones de la Santa (P/B I 2).

Se puede suponer, por tanto, que ella elaboró su artículo a instancias del P. Ingbert, que era del Palatinado y que era conocido suyo, y desde luego también secundando el deseo de la Unión de maestras católicas que ya le habían encargado una conferencia con anterioridad y lo harían también más tarde. Edith aparece en estas circunstancias como persona ya conocida y capacitada para intervenir en una polémica, y aclarar la situación. Por otra parte aparecerá también en el periódico que solía publicar

cionada psicología individual); y, finalmente, los objetivos de la educación condujeron al anhelo de comprender, de una parte, la tipología general del niño y del adolescente y, por otro lado, los diversos subtipos (*psicología diferencial, psicología de la juventud*).

Toda esta disciplina se encuentra aún en los inicios; se trata de intentos. Eso vale para la doctrina de los tipos, pero aún más para los intentos de una investigación de la *individualidad*, que en la vida -al igual que los tipos- es comprensible, pero no descriptible en conceptos generales. Los puntos más prometedores de una investigación sobre la tipología y la individualidad los veo en los trabajos de Ludwig Klages¹⁰, quien a través del estudio sistemático de las manifestaciones de la expresión, sobre todo de la escritura, ha creado los inicios de una caracterología.

B. MÉTODOS

A diversos enfoques, corresponden diversos métodos. El procedimiento de la psicología metafísica es racional, *reflexión filosófico-teológica*, en conexión con determinados datos de la experiencia y eventualmente con dogmas religiosos -la psicología descriptiva trabaja sobre todo en base a una *reflexión* sobre la vida interior personal y en base al *análisis* de cuanto se ha encontrado; ambas presuponen capacidad personal y cuidadoso adiestramiento-.

Los métodos de la psicología explicativa son múltiples. En primer lugar, recogida de material a través de la *auto-observación* y la *observación del otro*; ésta puede ser ocasional o sistemática, o eventualmente *experimental* cuando los hechos son provocados en modo preordenado y en condiciones predeterminadas con objeto de observación. A la recogida del material le sigue la elaboración, la sistematización y la *búsqueda de constantes*, que permitan la formulación de leyes.

10 Ludwig Klages (Hannover 1872 - 1956 Kilchberg junto a Zurich), filósofo y psicólogo, vivió como profesor privado en Munich. Elevó la grafología a la categoría de ciencia. En carta de 24 de febrero de 1933 que se ha procurado los cuatro tomos de Klages para leerlos en vacaciones (Ct 349), seguramente refiriéndose a obra en tres volúmenes *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario de las almas) (1929); pero en este trabajo Edith se refiere al estudio de la escritura y de la caracterología, y sobre este tema escribió Klages las obras: *Die Probleme der Graphologie* (Los problemas de la grafología) (Leipzig, 1910); *Prinzipien der Charakterologie* (Principios de la caracterología) (1910) (Desde 1926 aparece con el título de *Grundlegung der Charakterkunde* [Fundamento de la caracterología], Bonn).

La psicología comprensiva tiene que alcanzar una visión lo más concreta posible de las etapas de la vida y, entonces, descifrar con ayuda de una *tipificación* los nexos normativos. Además, tiene que concurrir también un adiestramiento serio en la interpretación de los fenómenos expresivos, y la capacidad de una correcta exposición que permita dar, mediante una apropiada sistematización, una imagen del carácter *como un todo*.

C. SIGNIFICADO PEDAGÓGICO

Clarificar el punto 1 es necesario para saber qué es propiamente eso con que el educador se ocupa y sobre lo que constantemente -de modo voluntario o involuntario- ejerce un influjo. Por el mismo motivo el punto 2. es importante para el maestro y para el educador. Del alumno se esperan y se exigen constantemente impresiones y actividades, provocadas por el maestro; por tanto es necesario conocerlos. El punto 2. tiene un significado particular para ciertas medidas didácticas: a través de la observación, el experimento, se han establecido datos, por ej. sobre el funcionamiento de la memoria, sobre el aprendizaje funcional, sobre el cansancio y cosas semejantes, que la enseñanza no debería dejar escapar.

Para la educación, por el contrario, podremos sacar enseñanzas sobre todo de los puntos 1 y 3: guía a la comprensión del niño y a la prevención de daños en la psique juvenil, que a menudo conllevan daños para toda la vida. (En conexión con esto se dirá algo sobre el significado de los diversos métodos para los trabajos del año).

Al respecto debemos de tener siempre claro: todos los métodos psicológicos no son más que tímidos intentos de penetrar en el interior del alma - su esencia (la general y la individual) permanece oculta para nosotros. Sirve al caso la palabra de Platón¹¹: "Nunca descubrirás los confines del alma, aunque toda la recorrieses, tan profundo es el fondo de su esencia."

¹¹ La cita corresponde al filósofo Heráclito (c. 544-483).

exigencia: 1) formación a fondo en un campo específico (nadie podrá ser un buen conocedor de *todas* las materias); 2) profunda formación religiosa. No se puede decir en pocas palabras cómo cabe alcanzar esas dos cosas. Pero algo al menos esperamos que esté claro: que la pertenencia a la *Asociación de Maestras de Baviera* no puede garantizar ni una cosa ni la otra.

II. PEDAGOGÍA CATÓLICA, ESCUELA CATÓLICA, ASOCIACIÓN CATÓLICA DE MAESTROS

Paso por alto la cuestión de las relaciones entre catolicismo y comunidad, catolicismo y Estado, que el Dr. Adelman ha incluido también en su artículo, ya que no deseo poner en peligro la claridad de la argumentación acumulando problemas¹⁰, y paso inmediatamente a la cuestión más importante aquí: qué cabe exigir del maestro católico *en cuanto maestro*. Se podría decir: para superar en nosotros el dilema entre espíritu alemán y catolicismo se necesitan ciertamente otros medios que el de una organización profesional general, pero nuestra profesión docente nos hace necesaria la adhesión. Reflexionemos sobre esta cuestión con toda tranquilidad. La escuela primaria aspira (conforme al nuevo reglamento docente) a ser la escuela que eduque al pueblo alemán. Quien ingrese en el profesorado de Primaria, asume la obligación de colaborar con esa obra educadora. La más básica condición para ello es que tenga claro qué significa "educar". El Dr. Adelman dice: "Una genuina y verdadera idea pedagógica tiene que surgir de lo pedagógico y estar fundamentada en la ciencia de la educación". "El criterio de la educación reside en lo educativo" (ibid., p. 202). Tengo que confesar abiertamente que no sé a qué puedan referirse expresiones como "lo pedagógico" o "lo educativo"; no veo nada tangible tras ellas. Me atenderé, así pues, a la ciencia de la educación, la pedagogía. Pero tampoco en ella puedo ver una diosa ante cuya autoridad yo tuviese que enmu-

10* Quien desee convencerse de que las cuestiones de la vida en el Estado y en la comunidad no me son indiferentes, de que no me parece sino infecundo despacharlas con una rápida consideración, puede ver mis investigaciones sobre esas cuestiones en los volúmenes V y VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl [Vol. 5, Halle a. d. Saale, 1922: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Contribuciones para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias humanísticas), aquí especialmente el segundo estudio: *Individuum und Gemeinschaft* (Individuo y comunidad) (pp. 116-267) y vol. 7 (1925): *Eine Untersuchung über den Staat* (Una investigación sobre el Estado) (pp. 1-23)].

decer de veneración. Antes bien, me veo obligada a acercarme a ella sin ningún respeto y levantarle el velo¹¹. Dicho de modo no figurado: estamos aquí ante uno de los campos más controvertidos de la vida cultural moderna. Se sigue cuestionando si cabe considerarla siquiera como *ciencia* y no más bien como "arte" o "técnica", es decir, como habilidad práctica con un cierto fundamento teórico. Si se concede a este fundamento teórico el nombre de ciencia, no es, sin embargo, una ciencia "autónoma", es decir, una ciencia que descansa en sí misma. Y está generalmente reconocido que no puede existir sin una serie de ciencias fundamentales y auxiliares. Por variadas que puedan ser las definiciones de la educación que encontramos en los manuales de pedagogía, todos estarán probablemente de acuerdo en que en el educar forman parte un educador, un educando, un proceso educativo, un procedimiento educativo y un objetivo de la educación. Sobre todos estos factores el educador ha de tener claridad. No quiero plantear aquí para todos los factores la pregunta de qué ciencias pueden informarnos al respecto. Sólo la plantearé para uno de ellos: el objetivo de la *educación*. Se me permitirá que considere admitido que establecer objetivos es tarea de la ética, y que por lo tanto la ética es la ciencia fundamental para la pedagogía. Igualmente, a nadie que haya dedicado su atención a la ética, aunque sólo haya sido de pasada, se le ocultará que existen muy diversas teorías éticas, y a ello responde la multiplicidad de teorías pedagógicas. El objetivo que cada uno señale a la educación se regirá en cada caso por la concepción que tenga de a qué está destinado el hombre. El eudemonista, que ve en el máximo de felicidad terrena el objetivo que señala al hombre la dirección a seguir; el idealista¹², para el que la libre autoterminación es lo más alto; el católico, según cuya convicción el fin de la existencia del hombre es conocer a Dios, amarlo y servirlo: todos ellos tienen necesariamente concepciones fundamentalmente distintas de las tareas de la educación. En cuanto educadores no pueden trabajar sin un objetivo de la educación. En cuanto católicos no pueden tener otro objetivo de la educación que el objetivo que conforme a nuestra doctrina de la fe le ha sido marcado al hombre para su vida: queremos educar a hijos de Dios que pongan por obra en esta vida, conforme a la voluntad de Dios, las capacidades que por Dios les han sido dadas, y así maduren para la vida eterna.

11 Cf. el poema de Schiller sobre el joven de Saïs "La imagen velada de Saïs" (1795).

12 Seguidor del idealismo alemán, para el que razón y autonomía son los valores más altos.

sus conferencias. Lo cual nos hace ubicar este artículo en el entorno de su persona como conferenciante.

El artículo de Edith tenía el título "Zum Kampf um den katholischen Lehrer" (Sobre la lucha por el maestro católico). No se ha conservado el texto autógrafa de Edith.

Este artículo fue publicado en el número de 1 de septiembre de 1929 por la revista Zeit und Schule 26 (Munich, 1929, n. 17) 121-124; esta revista era el órgano de la Asociación de Maestras Católicas Bávaras. Por este trabajo Edith no esperaba ninguna remuneración, pero, al parecer por este artículo, recibió "un alto honorario" (cf. Ct 196, de 24-IX-1929).

Se ha vuelto a publicar en 1990 en la colección ESW XII, 81-92; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 114-125.

Nuestro texto se basa en las tres mencionadas publicaciones alemanas.

El P. Ingbert Naab, O[rdo] Min[orum] Cap[ucinatorum]¹, en su trabajo titulado *Der Kampf um den katholischen Volksschullehrer*², ha tratado de mostrar a los maestros católicos que su pertenencia al *Bayerischer Lehrerverein* es objetivamente incompatible con los principios católicos, por más que de hecho muchos "buenos católicos" tengan personalmente la sincera convicción de que las dos cosas son posibles simultáneamente. A esa obra ha respondido Dr. Joseph Adelman en el n° 13 de la *Bayerische Lehrerzeitung* (28 de marzo de 1929) con una carta abierta, en la que se dice que es sencillamente un deber de los maestros católicos de nuestra época colaborar con sus colegas de otra confesión en esa organización profesional general. Con ello queda cuestionado el derecho a la existencia de una organización específicamente católica, de tal manera que es de importancia también para las maestras católicas tomar postura ante los argumentos de Dr. Adelman.

1 P. Ingbert Naab (Dahn / Palatinado 1885 – 1935 Estrasburgo) capuchino, dedicado a la pastoral juvenil; había hablado y escrito últimamente y con pasión contra la ideología y la política nacionalsocialista; el año 1933 por los pelos escapó de sus perseguidores huyendo a Suiza. Está enterrado en Eichstätt, en el cementerio de los capuchinos.

2 *La lucha por el profesor católico de primaria*, Múnich, 1929.

I. CATOLICISMO Y ESPÍRITU ALEMÁN

Esa "carta abierta" trata de fundamentar en profundidad el punto de vista del autor y de las numerosas personas que piensan como él en las filas de los maestros católicos jóvenes. En continuidad con los autores y obras que, en los últimos años, han dado que hablar en relación con los esfuerzos por aclarar la cuestión de las relaciones entre catolicismo y cultura, muestra la difícil tarea a la que se enfrenta hoy el maestro de primaria católico: a fin de educar a niños del pueblo alemán para el pueblo alemán, tiene que estar muy estrechamente unido al sentir del pueblo alemán. Cabe exigir de él en mayor medida lo que vale para el católico alemán en general: unir en sí catolicismo y espíritu alemán. Ambas cosas *tienen que* ser unidas y *pueden* ser unidas, por más que ello conduzca a una tensión dentro del catolicismo alemán y en el alma de cada católico alemán. Dr. Adelmann ve esa tensión fundada principalmente en el hecho de que hemos recibido el catolicismo con su impronta romana, la cual está en una cierta contraposición con el modo de ser alemán. No es que extraiga de ello la exigencia de separarse de Roma. Reconoce que el rigor formal romano puede ser un saludable contrapeso de la tendencia alemana a la falta de medida y de forma, y plantea solamente la justificada exigencia de que se dé cabida al despliegue del modo de ser específicamente alemán.

Cabría demostrar con base en la idea y en la historia de la Iglesia, que su praxis tiene que cumplir perfectamente esa exigencia, y que de hecho la ha cumplido. No es una masa de elementos iguales, sino un cuerpo vivo con múltiples miembros. Esa multiplicidad está referida no sólo a la diversidad de niveles jerárquicos, tampoco solamente a la diversidad de dones espirituales, sino también a las dotes naturales de las criaturas en el reino del cosmos ordenado por distintos niveles.

Cuando, oponiéndose a la acentuación racionalista de la "naturaleza universal del hombre", Herder ve en todo pueblo la "expresión de un pensamiento de Dios"³ y cuando, siguiendo sus huellas, el romanticismo acentúa el derecho de la peculiaridad tanto individual como nacional, es patrimonio intelectual católico lo que ahí se está contraponiendo al espíritu de la Ilustración. Para percibir qué posibilidades están dadas dentro de la vida de la fe para el despliegue de esa peculiaridad, basta

3 Cita no literal de Herder, Johann GOTTFRIED, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad]. Riga / Leipzig, 1874-1791, Obras, 4ª parte.

confesional, la tarea se diversifica de antemano. Con todo, es perfectamente pensable que ciertas tareas puedan desempeñarse en común. De los factores que cabe considerar para la educación he tenido en cuenta anteriormente sólo el objetivo, que es distinto para todos. Pero si pensamos, por ejemplo, en la necesidad de familiarizarse con la naturaleza del educando mediante estudios fisiológicos, psicológicos, etc., existe de hecho una tarea común, dado que los procesos naturales no discurren en los católicos de forma distinta que en los protestantes, y no se acierta a ver por qué maestros de todas las confesiones no deberían asistir a un curso común sobre psicología experimental o sobre la higiene de los edificios escolares. Pero, ¿es necesaria para ello una organización común? Las organizaciones separadas por confesiones pueden muy bien reunirse para realizar actividades comunes, como, por ejemplo, en el Palatinado las organizaciones separadas de maestros y de maestras católicos se han reunido en un grupo de trabajo. No es otra cosa la que sucede con un interés distinto que, ciertamente, no tiene carácter confesional: los asuntos económicos. También esos asuntos se pueden defender con una agrupación de organizaciones separadas igual de bien que con una organización común.

Queda por examinar aún el derecho a la existencia de una organización profesional católica específica. ¿Puede hacer aquello de lo que hemos mostrado que una organización general no es capaz: proporcionar esa doble formación que es necesaria para el maestro católico? Para empezar con la segunda formación, la religiosa: una asociación católica de maestros se esforzará de entrada por que quede asegurada una educación católica por escuelas confesionales y una formación del profesorado católica. Asimismo trabajará en sus propias filas mediante actividades comunes (ejercicios espirituales, cursos de formación permanente teológica, filosófica y pedagógica), mediante el intercambio personal de ideas, mediante el fortalecimiento que proporciona el aunamiento de personas que piensan igual. Como es natural, esa asociación podrá proporcionar ella misma la formación especializada igual de poco que una organización profesional general. Eso es cosa de la formación para el ejercicio de la profesión. Las organizaciones profesionales sólo pueden contribuir a crear las correspondientes instituciones formativas. También pueden contribuir mediante actividades específicas a la formación permanente de sus miembros. Cuando las cuestiones confesionales no tengan por efecto diferentes concepciones sobre la configuración de la formación para el ejercicio de la profesión ni excluyan programas de formación permanente comunes, sería posible y deseable que las organizaciones separadas procediesen juntas.

He renunciado a poner bajo la lupa crítica las reflexiones del Dr. Adelman frase por frase, ya que creo que la exposición de la verdad siempre es más fecunda que la refutación del error. Así, he partido de lo que encontré de positivo en esas reflexiones, y he extraído las correspondientes consecuencias. Han mostrado que una organización profesional general no puede resolver las tareas que le están marcadas al maestro católico, y han revelado la urgencia de una organización católica. Para nosotros, que poseemos esa organización, se sigue de ello el deber de tener a la vista de modo vivo su finalidad y de dedicar a ella nuestras energías. No faltan posibilidades de trabajo ni directrices para nuestro trabajo. El Dr. Adelman dice: "Esperamos de la Iglesia que nos dé impulsos, que nos marque tareas vitalmente cercanas a la voluntad de nuestra época (?¹⁴), esperamos un eco a las preguntas que la actualidad plantea" (ibid., p. 193). Quien "tenga oídos para oír" ya no necesita esperar a esos impulsos. La Iglesia *ha* hablado por boca de nuestro Santo Padre¹⁵, que más que cualquier otro hombre de nuestra época es consciente de las tareas actuales. Nos ha llamado a la "Acción Católica": a llenarnos de espíritu católico y a difundirlo como remedio curativo contra las enfermedades de nuestra época. Y ha indicado a los intelectuales de entre nosotros dónde pueden hacerse con el bagaje para la acción católica: en los grandes doctores de la Edad Media¹⁶, cuyas obras contienen germinalmente planteamientos aún insospechados para nuestra época y que es preciso desarrollar. Sólo quien no los conozca puede hablar de ellos con menosprecio. (De hecho, entre los filósofos actuales —también entre los no católicos— ese menosprecio ya hace largo tiempo que ha dejado de ser "moderno"). Si damos seguimiento a esas indicaciones en las formas exigidas por nuestra profesión nos será lícito esperar que estaremos a la altura de nuestras obligaciones como maestros y maestras católicos.

14 Este signo de interrogación se encuentra en la versión impresa de *Zeit und Schule*, pero no en Adelman mismo, en el que el pasaje citado por Edith Stein sigue así: "¿Dónde está la Iglesia como poder activo que se abre de modo vivo a lo nuevo del día y a labores futuras? *Seguimos viendo a nuestro alrededor signos de interrogación*" (en cursiva en el original). Al margen de este pasaje Edith Stein anotó: "encíclica - Acción Católica - filosofía católica").

15 El papa Pío XI (1922-1939), nacido (con el nombre de Achille Ratti) el 31-V-1857 en Desio, cerca de Milán, fallecido el 10.2.1939, llamó mediante su encíclica *Ubi arcano* a la "participación de los laicos por sí mismos en el apostolado jerárquico de la Iglesia".

16 Edith Stein piensa probablemente en los doctores de la Iglesia y filósofos San Agustín, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto, etc., a quienes cita también en otras conferencias.

entender algo bajo esas palabras, y aún más dudoso que puedan extraer de ellas cómo deben conducirse en la práctica. Y, sin embargo, qué significa ser católico y qué se tiene que hacer como católico es algo totalmente sencillo, claro y determinado. Lo pueden decir hasta los niños que hayan leído y entendido su catecismo. Ser católico en el sentido pleno de la palabra (y sólo esos católicos *de cuerpo entero* pueden contar como piezas de unión entre el pueblo alemán y la Iglesia) significa, de entrada, confesar la fe de la Iglesia, aceptar el Credo católico en su integridad y abrazarlo de manera que se estuviese dispuesto a dar la vida por cada artículo; significa reconocer la autoridad magisterial de la Iglesia y someterse a sus decisiones con obediencia de niño; significa recorrer el camino del seguimiento de Cristo tal y como nos lo han mostrado con refulgente claridad la palabra y el ejemplo del Señor en el evangelio y la palabra y el ejemplo de sus más fieles servidores, los santos de todas las épocas; significa obtener la fuerza para ese camino, que es un vía crucis, de las fuentes que nos abrió el Salvador y que entregó a su Iglesia para que las custodiase y las dispensase: sus sacramentos.

No se puede negar que la mayoría de los católicos alemanes —y especialmente de los intelectuales— no han estado a la altura de esa doble tarea. Los vemos desempeñar en la vida espiritual alemana de los últimos cuatro siglos un triste papel, dar seguimiento de modo acrítico a las corrientes que aparecieron como consecuencia de la introducción de innovaciones en la fe o bajo su influjo, abandonando así en buena medida su catolicismo, o bien rechazándolas sin examinarlas, o con base en un conocimiento defectuoso y por tanto en una crítica insuficiente. Ambas actitudes guardan bien poca correspondencia con el principio paulino y genuinamente católico: probadlo todo y retened lo bueno⁸. De ello han cobrado conciencia una y otra vez muchos espíritus rectores de la Alemania católica. Repetidamente encontramos en los siglos XIX y XX enérgicos planteamientos de actividad creadora independiente y crítica positiva: en los días del romanticismo, en la época del *Kulturkampf*, finalmente en los movimientos y luchas desencadenados por la guerra y la posguerra, dentro de los cuales se enmarca la “lucha por la escuela católica”⁹.

8 Cf. 1 Tes. 5, 21.

9* Quien desee obtener una amplia y viva imagen de todas estas corrientes, puede recurrir a los trabajos de E. Przywara S.J. que han aparecido este año reunidos bajo el título *Ring der Gegenwart* (Lucha de la actualidad) en B[enno] Filser, Augsburg. [2 volúmenes, 1929]

En aquella frase de San Pablo se da cabida a la "apertura al mundo y amplitud del mundo"; no debemos cerrarnos al bien, venga de donde venga. Pero debemos *probar*, y retener sólo el *bien*. Y para realizar una prueba hace falta un criterio. Hay que reconocerle al Dr. Adelman que los principios de la Iglesia no son el *único* criterio pensable. Si deseamos probar los resultados de la investigación científica para ver si son aceptables, tenemos que estar familiarizados con los principios y métodos de conocimiento de la ciencia en cuestión y utilizarlos como criterio; si investigamos obras de arte modernas para ver si es deseable hacerlas accesibles a nuestro pueblo, tenemos que entender algo de arte y seleccionarlas conforme a su valor artístico. Pero esos criterios específicos de los distintos campos no pueden ser a su vez los únicos. Ningún resultado de la investigación científica es infalible, también los más perspicaces investigadores pueden equivocarse. Por ello, cuando la teoría científica y la verdad de fe estén en contradicción mutua, no podemos ni plantearnos cuál de las dos tenemos que rechazar, y tampoco nos sería lícito ahorrarnos realizar esa prueba, si es que no queremos caer culpablemente en la órbita del error. Ni siquiera las mayores autoridades del terreno de la ciencia profana pueden ser para nosotros guías en los que nos sea lícito confiar sin más, cuando, al mismo tiempo, no estén firmemente asentados en la fe y profundamente familiarizados con la dogmática.

Asimismo, las obras de arte necesitan, además de la valoración puramente estética, ser examinadas para ver si cabe temer que sean un peligro para el alma, y cuando así suceda ni siquiera a los más altos valores estéticos les estará permitido llevarnos a envenenar a nuestro pueblo. Quien realice esta doble crítica a nuestros bienes culturales alemanes, al igual que quien desee colaborar activamente en la vida cultural alemana, tendrá que poseer asimismo una doble idoneidad: capacidad y profunda formación en el campo específico de que se trate, por un lado, y fidelidad a la fe y suficientes conocimientos dogmáticos, por otro. ¿Pueden los maestros católicos reivindicar para sí, sin más, esa doble idoneidad? La exigencia de que se reforme la formación de los maestros nos muestra que no consideran suficiente su formación científica media. ¿Y cómo están las cosas en lo que se refiere a la formación religiosa? el Dr. Adelman explica: "Como católicos poseemos siempre una distancia bien entendida respecto de las cosas de los ámbitos culturales, y la sensibilidad para la medida y la norma" (ibid., p. 202). Pero en su artículo no he podido descubrir nada que corrobore esa afirmación. De ese modo, la meditación acerca de cuáles son las tareas a que se enfrenta el maestro cuando es alemán y católico conduce a una doble

El texto autógrafo de Edith se ha conservado (ACC, P/B-I-4): son 41 hojas (210 x 165 mm) escritas sólo por una cara; el manuscrito se halla en buen estado de conservación.

*También se conservan 13 folios con texto mecanografiado (325 x 210 mm), con algunas indicaciones de tipógrafo hechas a lápiz. Suele abreviar, y en esta forma abreviada apareció publicado el artículo, por ejemplo, la expresión *Bildungsanstalten* (Centros de formación) en *Anstalten* (Centros).*

*Se publicó en la revista muniquesa *Klerusblatt* 10 (1929, n. 48) 661-663, 10 (1929, n. 49) 677-678; *Klerusblatt* era el órgano de la asociación diocesana de Baviera.*

Se ha vuelto a publicar en 1990 en la colección ESW XII, 95-108; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 50-62.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de la Santa, teniendo en cuenta también las tres mencionadas publicaciones alemanas.

Se me ha pedido que hable sobre "La colaboración en la formación religiosa de la juventud". Encontré que el tema necesitaba de un complemento. Tenemos que preguntarnos: *¿colaboración con quién y de quién?*

*¿Con quién?*⁴⁹ En primer lugar, está la Iglesia llamada a la formación religiosa de la juventud a través de su magisterio; cumple con su misión a través del oficio divino, la distribución de los sacramentos, a través de la palabra del sacerdote en el púlpito y en las clases de religión, y a través de toda su actividad de acompañamiento espiritual.

Cronológicamente, el primer trabajo formativo le corresponde [2] normalmente al hogar, y todos nosotros sabemos que generalmente los efectos más duraderos provienen de aquí. Como tercer factor se añade, junto al hogar y a la Iglesia, el centro educativo, donde los jóvenes en fase de crecimiento transcurren una gran parte del tiempo de desarrollo que será decisivo para toda su vida. Aún cuando en el caso del fracaso del primero y del segundo factor las perspectivas de éxito del tercero son

1 Estas líneas iniciales no aparecen en el artículo publicado en la revista *Klerusblatt*, y también aparece tachado en los folios escritos a máquina y que estaban dirigidos para la imprenta. Algo parecido pasa con algunas expresiones como el *Bildungsanstalt(en)*, que en el texto publicado aparece, así por ejemplo en el mismo título, *Anstalten*, esto es, *centros* en vez de *centros de formación*, etc.

muy reducidas, aún así le corresponde en todo caso una gran parte de la responsabilidad. Incluso si el niño, estando en el hogar, frecuenta la escuela sólo durante el tiempo de clases, puede recibir de aquí influjos que le marcarán la dirección para toda su vida. Aún mayor es la posibilidad de influencia, [3] y por tanto mayor es la responsabilidad, si se deja toda la educación en manos de un centro. En este caso las posibilidades son diferentes según tenga la comunidad educativa un carácter interconfesional o confesional, si es laico (aún siendo de constitución confesional) o conventual. Considero hoy como mi misión hablar sobre las especiales posibilidades que propiamente le son dadas a un centro docente conventual para la colaboración en la formación religiosa de la juventud.

I. FORMACIÓN RELIGIOSA

Como premisa indispensable para ello se tiene que tratar la cuestión de lo que tenemos que entender por *formación religiosa*. Formar es configurar o moldear [4] un material. Por formación se entiende, en el uso corriente de la lengua, tanto este proceso de moldear, como el resultado, la forma que está impresa en el material, y que éste ha asumido. A la actividad formativa le corresponden cuatro elementos diferentes: 1) la forma que *tiene* que ser alcanzada; esto es la *meta formativa*; 2) el material que tiene que ser formado; son los niños que nos son confiados; 3) las manos que trabajan y los *instrumentos* de los cuales se sirven; 4) el proceso de formación o el *proceso de la configuración*.

1. La meta de la formación

Nos ocupamos en primer lugar de la *meta de la formación*. ¿Qué forma tenemos que dar al material? Tenemos que ayudar a los niños a formarse como *hijos de Dios*. Ellos tienen que llegar a ser *imagen de Dios*², *imagen de Cristo*³. Esto significa que tienen que recorrer el camino de su vida en las manos de Dios, dirigidos, sin oponer resistencia, [5] por la voluntad de Dios. Esto se corresponde, sin duda, con que este camino sea el camino del seguimiento de Cristo. Ellos tienen que desnudarse de sí mismos y vestirse de Cristo⁴, ser miembros vivos del

2 Cf. Lv 19, 2; Mt 5, 48.

3 Cf. Rom 8, 29.

4 Cf. Rom 13, 14; Gal 3, 27.

Si somos capaces de contribuir a la consecución de ese objetivo con nuestra actividad escolar, tendremos derecho a llamarnos *maestros católicos*. No seremos capaces de hacerlo si en nuestra labor educativa no preguntamos por las doctrinas e instrucciones de la Iglesia; menos aún si nos dejamos determinar por teorías pedagógicas que hayan crecido sobre la base de otras concepciones del objetivo del hombre. No nos está permitido asumir sin crítica teoría pedagógica alguna. Se nos plantea aquí, de nuevo y más urgentemente, la exigencia de aquella doble formación que vimos al final de la primera parte.

Ahora bien, muy difícilmente estaré a la altura de mi tarea como maestro y educador católico cuando yo mismo en mis clases sostengo principios católicos, si quienes comparten conmigo la labor educativa proceden conforme a principios opuestos. Si las circunstancias me fuerzan a trabajar en una escuela interconfesional donde tengo que contar con personal y padres de otra o ninguna confesión, haré lo mejor que sea posible en ese estado de necesidad, pero siempre lo consideraré como un estado de necesidad, y unas circunstancias que ponen en sumo peligro el objetivo supremo de su trabajo nunca pueden ser para el maestro *católico* un objetivo deseable. Si, así pues, es católico no sólo de nombre, sino por su actitud interior, y si reflexiona de modo consecuente acerca de qué se deriva de ello para su teoría y práctica pedagógica, no podrá pertenecer a una organización que debido a su base paritaria no puede hacer justicia a los principios educativos católicos.

Pero no queremos dejar sin examinar las razones que parecen hablar a favor de la escuela unitaria y de la organización profesional unitaria.

Se dice que la escuela confesional desgarrar la unidad del pueblo. ¿No es ella, más bien, la expresión inevitable del desgarrar que de hecho existe? Y la escuela unitaria, ¿podría eliminar ese desgarrar sin al mismo tiempo destruir nuestra vida de fe católica? Este es uno de los efectos que se puede alcanzar mezclando las confesiones: los niños a los que en la clase de religión se les traza *una imagen* del mundo y en la clase de lengua alemana, de historia o de ciencias naturales se les traza otra distinta, no pueden llegar a una clara visión de las cosas y a una convicción firme, se hacen escépticos e inseguros, y más de uno no tendrá durante toda su vida un suelo firme bajo los pies. ¿Se está sirviendo al pueblo alemán cuando se educa para él una juventud como esa? "Quien en una época vacilante tiene una actitud también vacilante, hace que el mal aumente y lo extiende más y más"¹³. Esto no lo ha

13 J. W. GOETHE, *Hermann und Dorothea*, Urania, 9º canto, 302 y s..

escrito un "oliscón clerical" ni un "charlatán de la actitud interior", sino un hombre cuyas palabras son muy cotizadas en círculos no católicos. Conozco por experiencia otras formas y repercusiones de la vida escolar interconfesional: aquella, que es la relativamente más favorable, pero que rara vez se da, en la que el estudio de las cuestiones religiosas queda limitado realmente a la enseñanza confesional de la religión, mientras que las demás clases se dan con tacto y respeto. Los niños de distintas confesiones se sientan pacíficamente unos junto a otros en los mismos pupitres, quizá incluso se relacionan amistosamente entre sí fuera de la escuela, pero no hablan unos con otros sobre su vida religiosa. Y cuando esta vida religiosa es fuerte en un lado, en el otro, o en ambos, notan que entre ellos hay algo que los separa, y quizá lo noten más intensamente que si creciesen separados unos de otros. No considero que sea una desgracia que lo noten. Ese dolor puede ser un dolor saludable, un aguijón que conduzca a la búsqueda de la verdad. Pero ese estímulo se da también cuando traban amistad personas que han sido educadas en escuelas confesionales separadas; y entonces una de ellas suele estar mejor equipada para servir a la otra de guía hacia la verdad que cuando la formación escolar ha sido no confesional. Peor es el caso cuando precisamente la estrecha convivencia de los distintos elementos (como sucede especialmente en zonas muy mezcladas confesionalmente en las que existe una atmósfera tensa) lleva al choque de las contraposiciones existentes.

Tal y como están las cosas en Alemania, no se podrá servir a la unidad mejor que si en escuelas confesionales se educa a los niños a fondo en la religión y en el amor al espíritu alemán y se los lleva a tratar con respeto y amor a los que tienen otras creencias y han crecido en el error sin culpa personal, así como a demostrar con su propia conducta la fuerza de la verdad.

¿Qué sucede entonces con lo "común y unificador" que "sin tener en cuenta las confesiones" une a los maestros? El Dr. Adelman habla de una "común imagen del mundo pedagógica", de "tareas culturales comunes en el Estado, el pueblo y la escuela", de una "común responsabilidad educativa y de política cultural". Ha omitido trazar la "imagen del mundo pedagógica", y creo que de mis reflexiones sobre el objetivo de la educación se desprende suficientemente que no puede haber tal cosa. Existe, ciertamente, una tarea común para el Estado y el pueblo: educar a personas sanas, trabajadoras, cumplidoras y buenas ciudadanas. Pero en la medida en que esas personas, por voluntad de sus padres y de las comunidades religiosas, deban ser al mismo tiempo buenos católicos, protestantes o judíos o también carecer de vinculación

II. LA ACTIVIDAD FORMATIVA DE LOS CENTROS CONVENTUALES

¿Qué hace que los centros educativos conventuales sean capaces [11] de que el contacto del alma del niño con Cristo se convierta en forma configuradora?

1. Formación a través de la imagen del Hijo del Hombre

Mostrar la imagen del Hijo del Hombre según los Evangelios corresponde naturalmente y en primer lugar a las clases de religión, y esto puede suceder en cualquier escuela. Pero de *cómo* esto venga realizado, depende de la fuerza formante de la imagen. Es algo muy distinto que alguien narre los acontecimientos de la Sagrada Escritura simplemente como cualquier otra materia, o que alguien cuente del Salvador, de quien tras larga y confiada relación ha asumido en sí su imagen y en cierto modo está empapado de él. Quien medita incesantemente los evangelios y se adentra con alma amorosa en las obras y palabras de Cristo, éstas se transforman en parte de sí mismo, en una fuerza viva [12] que actúa continuamente en él. Y lo que él lleva en sí de este modo, le saldrá a la boca involuntariamente en una y otra ocasión.

La maestra, que vive así con el Salvador, hablará de él no sólo en las clases de religión. Donde se impone una decisión práctica, surgirá su postura en esta u otra situación, y servirá de norma para esa decisión. Ante cuestiones intelectuales difíciles, que a veces surgen en la discusión de temas, introducirá a veces y sin rebuscar un dicho del Salvador, que será luz. Para que haya una verdadera eficacia pedagógica precisamente esto es importante: que todo sea así, sin rebuscamientos. Cuando una palabra de la Sagrada Escritura clarifica algo de lo que antes era oscuro, al niño se [13] le presenta la fuerza viva que está implícita en la palabra de Dios. No será percibida como una "cita piadosa" si surge así en el proceso vivo de la argumentación, trayendo luz y dando fruto. Quien se acerca frecuentemente a la escuela de la Sagrada Escritura como estudiante deseoso de aprender, llevará consigo a su escuela al Salvador, y los niños percibirán que él está presente y que les ayuda en el trabajo; así él se adueñará de sus almas.

De este modo, se habrá realizado una parte considerable del trabajo formativo religioso sin que se haya trabajado según un programa: el alma formada por la palabra de Dios actúa involuntariamente y en el mismo sentido formando a otros. ¿Y dónde podría [14] haber un mejor — para una tal obra formadora, sino en una comunidad conventual,

cuyos miembros ejercitan conforme a su obligación la meditación cotidiana? Sólo necesitan estructurar de una manera fructífera este ejercicio cotidiano y dejar que repercuta espontáneamente en su actividad didáctica -naturalmente en el lugar y tiempo oportuno-, y el efecto no dejará de producirse en las receptivas almas de los niños. Pero esto tiene que ser concretado: nunca debe introducirse nada de manera artificial o extraña, y nunca en un contexto donde objetivamente no venga al caso; si no, los niños perciben una "intención que no les gusta"⁶, y el efecto generalmente es de rechazo en vez de [15] formativo desde el punto de vista religioso.

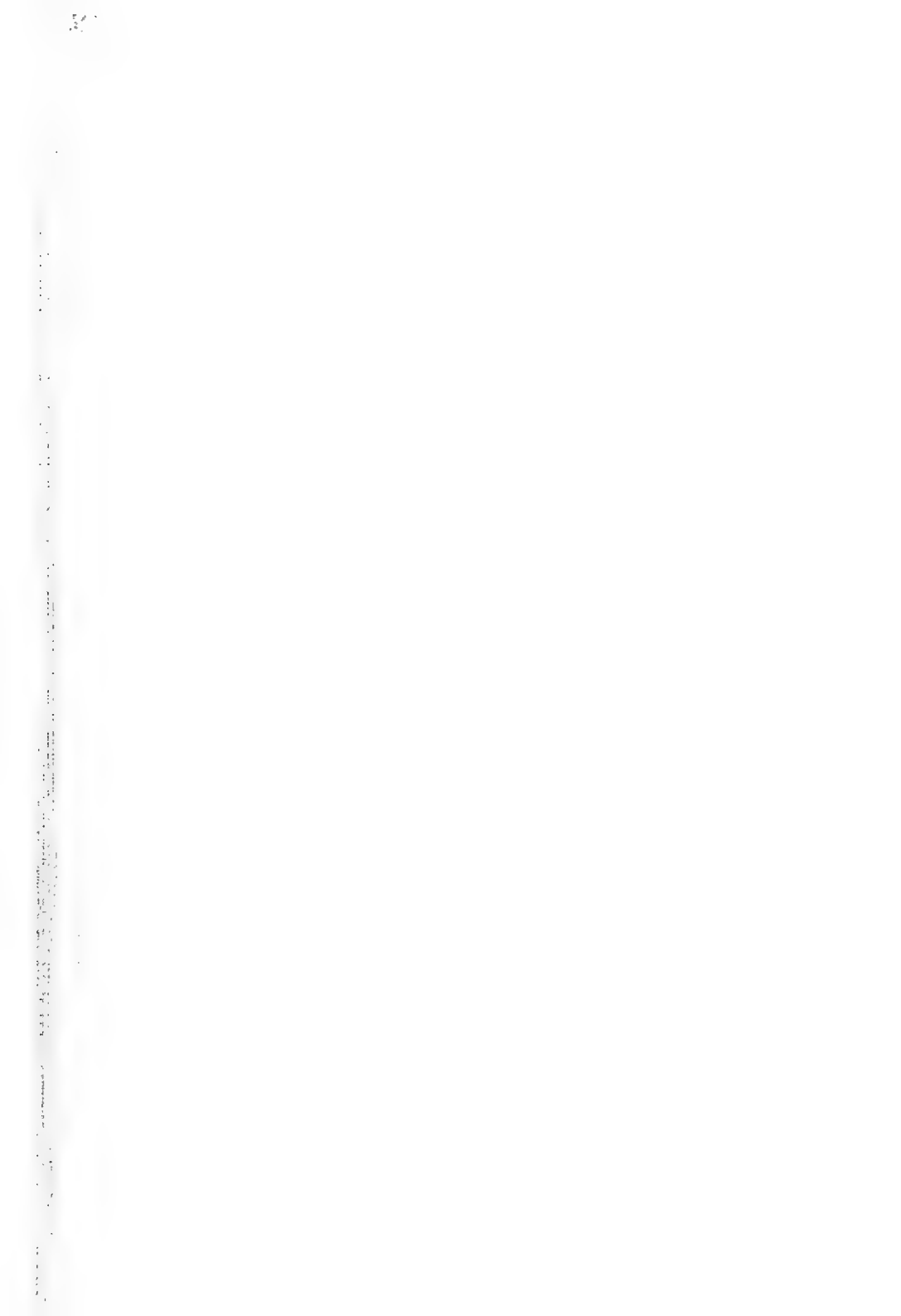
2. Formación eucarística

La mejor ayuda para conseguir una imagen viva del Salvador, que forma en el alma del educador y del niño, es cuando la meditación del Cristo histórico entra en contacto con la del Cristo presente: en primer lugar la *relación con el Salvador eucarístico*. Quien lo ha probado, sabe que la meditación nunca se hace tan fecunda como ante el Tabernáculo. Es ya sabido de cualquiera, que la misma cosa tiene efectos muy diferentes en tiempos distintos y en circunstancias diversas. Se puede haber leído, oído y dicho cien veces una frase de la Escritura, incluso entendida en diversos sentidos, pero no ha llegado a lo más íntimo - se ha quedado en la superficie como la [16] semilla en tierra pedregosa⁷ y no puede llegar a germinar. Pero, de repente, una vez se introduce y se convierte en luz que parpadea, luz resplandeciente, que ilumina los misterios de la fe y aclara el propio oscuro camino de la vida. Y esto sucede lo más frecuentemente junto al Salvador eucarístico. Quien le busca y le abre el alma, y al mismo tiempo la pone en sus manos como material moldeable, él mismo la forma. El abre los ojos del espíritu para que sean capaces de comprender lo que está escrito; y los oídos para que sean capaces de percibir; y los labios para que puedan anunciar cuándo, dónde y cómo sea posible fructíferamente.

Este es sólo *uno* de los efectos que proceden del Salvador eucarístico: él nos tiende la mano cuando [17] venimos a él, naturalmente de manera más poderosa cuando participamos en el Santo Sacrificio del modo que exige el sentido de este Sacrificio, es decir, cuando no sólo participamos y vemos y oímos, sino cuando nos *co-sacrificamos*, cuando nos entregamos totalmente a nosotros mismos: para llegar a ser trans-

6 Cf. J. W. GOETHE, *Torquato Tasso*, (1790) 2., p. 969.

7 Clara referencia a la parábola del sembrador: Mt 13, 20; Mc 4, 16; Lc 8, 6.



LA COLABORACIÓN DE LOS CENTROS CONVENTUALES EN LA FORMACIÓN RELIGIOSA DE LA JUVENTUD

POR LA DRA. EDITH STEIN (ESPIRA)

Nota introductoria

El 11 de julio de 1929 Edith escribía desde Espira a Roman Ingarden: "El 15 de julio comienzo mis vacaciones. Tengo la intención de viajar el mismo día a Würzburg, donde estudian dos de nuestras hermanas [jóvenes Dominicas de Espira], y desde allí seguir a Breslau. Allí estaré desde el 18 de julio hasta aproximadamente el 25 de agosto; luego algunos días en Munich (donde tengo que dar una conferencia), y el 1 de septiembre otra vez de vuelta aquí".

Por otra parte, en el archivo de las Cistercienses de la abadía de Seligenthal en Landshut se encuentra el pasaje siguiente: "A finales de agosto fue llamada la comunidad conventual de trabajo, fundada en 1916 por el muy reverendo canónigo Stahler (Würzburg)... a Munich para asistir a una conferencia científica (pedagógico-instructiva)".

Así sabemos que se trata de una conferencia dada a finales de agosto de 1929 en Múnich; el título de la conferencia de Edith era: "Die Mitwirkung der klösterlichen Anstalten an der religiösen Bildung der Jugend" (La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud). La conferencia acentúa la importancia que tiene en la formación, llevada a cabo por religiosos en sus conventos, la introducción progresiva de los alumnos en la vida religiosa, no desde la teoría sino desde la vida misma vivida en su religiosidad litúrgica.

tampoco ésta es una regla rígida, sino que resulta obvio, y los niños también lo sienten, que del Salvador eucarístico sacamos fuerza, paz y alegría, y que no quisiéramos emprender nada sin su bendición.

[25] Cuando se consigue conducir así, por la palabra y el ejemplo, a los almas jóvenes a la escuela del Salvador, el trabajo del educador ha sido realizado, y él como mediador, puede desaparecer. Pienso que, si se utilizasen suficientemente estos caminos positivos, se podría prescindir de otras cosas, de lo que siempre me ha parecido un medio discutible: el control y la vigilancia de la asistencia a la iglesia y del acercamiento a los sacramentos. Conozco bien los motivos que se pueden argüir en defensa de esta práctica, y sé también que no se trata de una práctica que se pueda eliminar sin reflexionar. [26] Pero puedo entender que esta vigilancia sea sentida por los niños como un servicio policial, que tiene un efecto penoso e irritante sobre lo que hay de más santo y tierno, y disminuye a sus ojos el aprecio a quien la realiza. Estoy persuadida de que precisamente por semejante reglamentación son ahogados algunos brotes de la vida interior en las almas sensibles de los niños, y yo no sé si para ello exista un equivalente suficiente que pueda corresponder.

3. Formación por el Cuerpo Místico de Cristo

La Eucaristía es el alma, el principio vital interior de la Iglesia; los hombres que Cristo hace suyos por la eucaristía, son los miembros de su cuerpo místico. Este mismo Cuerpo, la Santa Iglesia, puede, de la misma manera, ser principio formador en la formación religiosa. Es [27] necesario para ello pensar en tres tipos de cosas: en la historia exterior de la comunidad cristiana organizada, en el dogma en el cual se despliega progresivamente toda la doctrina sobre Cristo, y finalmente en la oración de la Iglesia.

a. Historia de la Iglesia

Cómo la *historia de la Iglesia* pueda ser eficaz, es fácil de comprobar. ¿Qué estímulo más vivaz podría darse a los jóvenes y receptivos ánimos, sino el ejemplo de los santos que nos han precedido en el seguimiento de Cristo, o el de la heroica fe y el espíritu de sacrificio de las primeras comunidades cristianas y los grandes períodos de lucha de la Iglesia en los siglos XIII, XVI y XVII? También, en este caso, lo esencial es que todo se les presente en modo vivencial; y para ello es

necesario que nosotros mismos vivamos constantemente con y en el devenir de la Iglesia: además, en la vida religiosa se es instruido por la participación [28] del año litúrgico por medio del Breviario. Para enriquecer la imagen hoy tenemos a disposición toda una serie de buenas exposiciones, trabajadas desde las fuentes, de los acontecimientos y de las personalidades de la historia de la Iglesia, que podemos usar para nosotros y, allí donde se crea oportuno, incluso para dejárselo a los niños.

b. Dogmática

Como del pequeño grano de mostaza del pequeño grupo de discípulos ha brotado el árbol de la Iglesia extendido por todo el mundo, así ha sucedido con las escasas palabras de la doctrina de Cristo que se han desplegado en el rico organismo de la *doctrina de la fe* eclesial. En el ejemplo de las verdades eucarísticas ya se mostró qué significado tiene una profunda formación dogmática.

Hoy tenemos que tener siempre presente, que nuestros niños pueden entrar en contacto [29] continuamente con modos de pensar que les lleven a la duda y a la dificultad, suscitan falta de claridad y confusión. Incluso, aunque provengan de buenas familias católicas y crezcan en el convento, no están seguros de ello: compañeras externas, personas con las que entran en contacto durante las vacaciones, periódicos y libros, incluso los libros de estudio que reciben en nuestras escuelas, les acercan la mentalidad del momento. Y aunque pudieran permanecer libres de ello durante su tiempo en el instituto, enseguida se encuentran con ello tan pronto hayan abandonado las puertas del convento. Y es bueno que no les dejemos irse sin preparación, sino bien equipados para esta batalla de los espíritus⁹. [30] Esto significa primeramente para nosotros que tenemos que estar bien equipados: por un lado, para profundizar y tratar críticamente el material, que nosotros mismos tenemos que seguir con los niños según las exigencias del programa de estudios; y luego, para poder discutir de una manera objetiva, libre de reparos y convicentemente, las preguntas que inesperadamente nos son presentadas. Así, paulatinamente, deben de crecer los órganos espirituales a los niños, para que ellos mismos puedan afrontar lo que se les ponga delante, cuando tengan que defenderse solos.

9 Alusión a Ef 6, 12.

Cuerpo de Cristo⁵, a través de los cuales mana la vida sobrenatural de este cuerpo místico. Alter Christus – otro Cristo, esta es la forma, esta es la meta formativa que tiene que ser alcanzada. ¡Sobresaltante por su grandeza! Pero no deberíamos aspirar a nada más bajo. Cuando se habla de una clase de perfección dentro de la Iglesia, eso no significa que sólo ella está llamada a la perfección. Lo que distingue a los consagrados es que se han hecho conscientes de su vocación y por eso se han obligado, o sea en formas especiales, con medios especiales [6] que la condición del consagrado prevé. Pero todo cristiano está llamado a la perfección.

2. El material humano

¿De qué tipo es el *material* que tiene que asumir esta forma? ¿Trae ya consigo una aptitud para ello? ¿Lleva ya en sí, quizás, germinalmente –como *forma interior*– como la semilla la forma del rosal o del manzano; o tiene que ser plasmada desde fuera como en la arcilla del alfarero? Los niños tienen que ser formados como hijos de Dios. El trabajo que tenemos que realizar para eso, es como el del jardinero y el del alfarero al mismo tiempo. De hecho, en el alma del hombre yace una forma interior que tiene que llegar a ser fuerza motriz para que configure todo el ser del hombre desde el interior hacia el exterior. Y esto en un doble sentido. En toda criatura de Dios se encuentra un [7] *deseo natural de Dios*, su principio y meta. Se encuentra en *todo* corazón humano en forma de anhelo de felicidad, de ansias de pureza y bondad, incluso allí donde no existe ningún conocimiento de Dios. Y, además, en el alma de todo niño cristiano está puesta con la *gracia bautismal* una semilla que puede abrirse a la vida sobrenatural y elevar su corona hasta el cielo. Pero ambas, el ansia natural de bondad y la predisposición sobrenatural a la vida eterna, son semillas que tienen que ser cuidadas, y sin este cuidado pueden llegar a atrofiarse. Están empujadas en una materia que opone a la formación una resistencia más o menos consistente; para crecer y hacer maleable a la materia, tiene que serles conferida la fuerza motriz, y tienen que ser sustentadas. [8] Tienen que ser proveídas de las sustancias nutritivas, y le tiene que ser sugerida una forma exterior ejemplar. El anhelo al bien crece y se fortalece, si, por ejemplo, un buen comportamiento natural encuentra su justo reconocimiento. La alegría por ello es un alimento que el alma ha asimilado en sí. Determinados objetivos y funciones, los ejemplos morales, son formas externas que

orientan los impulsos, en un primer momento aún no determinados, y de esta manera ejercen una acción formativa. La vida de la gracia se despierta y germina, cuando la imagen de Dios en su afabilidad y majestuosidad al mismo tiempo, se presenta ante el espíritu que está despertando, y enciende en el alma el amor y el temor. Ella recibe del exterior la propia forma por la firme oración y el culto, que vienen al encuentro de una necesidad de expresión no determinada.

Es este el cuidado *positivo* externo [9] y la formación, que exigen las formas interiores para su desarrollo. A esto se une como complemento *negativo* la lucha contra los influjos inhibidores, contra los retoños salvajes y la cizaña, contra la pereza y la resistencia de la materia. Así, con la descripción del material formativo, ya queda trazado en grandes rasgos el proceso formativo: como un proceso de crecimiento y de configuración que procede del interior y que necesita sólo de ayudas exteriores de un tipo determinado.

3. Medios formativos

De quien es llamado a prestar la ayuda ya hemos hablado al inicio. Los medios que convienen al trabajo formativo, en nuestros ejemplos los hemos tratado sólo de pasada. Ahora tenemos que tratarlos detalladamente para ver cuáles son los que los centros docentes conventuales tienen a su disposición.

El niño tiene que devenir hijo de Dios, [10] el alma humana tiene que asumir la imagen de Cristo. De este modo, *el mismo Cristo* tiene que ser acercado al material como forma exterior; en primer lugar la imagen de Cristo como *Hijo del Hombre*, tal como él ha caminado en esta tierra; la imagen que nos muestran los evangelios. Es el modelo según el cual el alma humana puede formarse. Después el *Cristo que continúa vivo*, que permanece entre nosotros como realidad presente: el *Cristo eucarístico* que en el sacramento del amor se abre camino en el alma misma y vuelve a formarla, pero ahora desde el interior; y en estrecha relación con ésta el *Cuerpo místico de Cristo*, la Santa Iglesia con su *desarrollo histórico* y su vida litúrgica, su oración y su sacrificio, que hace a sus hijos miembros, e imprime en sus miembros vivos la imagen de Cristo.

cosas serían necesarias para esto: por un lado, un adecuado cuidado de la liturgia dentro de la vida conventual y, después, la participación de los niños en ella. Para la Santa Misa ya se ha hecho algo al respecto: lecciones de liturgia para los niños, ejercicio de canto coral, ensayo de la misa cantada, al menos de algunos domingos y festividades del año. Distinta es la cuestión del rezo coral. Me parece que la importancia que tiene para la educación religiosa, todavía no ha sido captada del todo. En general resulta difícil congeniar el rezo coral con la actividad escolar, [38] y no se toma en cuenta de cuáles serían las fuerzas que se podrían sacar de la oración para el trabajo cotidiano en la escuela: cómo en esta práctica se es liberado de las pequeñeces de la vida terrena y colmado con la vida de la Iglesia, que se tiene que llevar a los niños. Esta eficacia será tanto mayor, cuanto más perfecta sea la realización en sentido litúrgico del rezo coral. Ahora, yo pienso en la posibilidad de hacer accesible esta eficacia directamente a los niños. Es claro que no se les puede sentar en el coro. Tampoco en Beuron tienen su lugar allí los extraños. Pero cualquiera puede ver y sentir lo que sucede allí, y las puertas permanecen ampliamente abiertas hacia afuera: quien quiera unirse a la oración [39] es bienvenido.

En muchos conventos femeninos todo se realiza, según mi opinión, demasiado "a puerta cerrada". Muchas veces esto es consecuencia de la estructura con la que eran construidas las iglesias monacales, en modo alguno era posible la vista del coro, y en esos casos no será fácil cambiar nada. Pero también tiene un papel importante la actitud interior que hace de la vida conventual una clausura en la que no está consentido introducir la mirada. Lamento esto en interés de la formación religiosa. Si los niños fuesen introducidos en el espíritu del rezo coral, en la medida en que su tiempo lo permite y existe un deseo de su parte, pudiesen al menos *escuchar*, y si este escuchar sucediera [40] en una celebración que pudiese despertar en ellos entusiasmo y santa alegría, entonces recibirían algo para toda su vida. Lo que se ha dicho hasta ahora del rezo coral sirve para el resto de la vida conventual. No tendría que haber nada de misterioso que excite la curiosidad. No se corresponde con su dignidad y santidad. Los niños que crecen en el convento, tendrían que saber qué es una vida religiosa auténtica. Yo casi creo que entonces los lamentos sobre la falta de vocaciones cesarían, porque la fuerza reclutadora de una auténtica vida religiosa testimoniada sería muy fuerte. Y los alumnos que no son llamados a vivir en el convento, después de una tal educación conventual, saldrían como verdaderos apóstoles, ya que una formación religiosa auténtica conlleva el espíritu del apóstol. Quien ha sido

... de Cristo, tiene que estar vivo en él tam-

bién el amor de Cristo, el amor por las almas. Fundamentalmente no hay ruptura alguna entre la propia santificación y el apostolado. Quien, según la voluntad de Dios, va en busca de la perfección, no la busca solo para sí, sino para todos.

Y así llego a la conclusión: formación religiosa es configuración en Cristo a través de Cristo. Cristo tal como vivió y nos es mostrado en los evangelios; Cristo que continua vivo en la Eucaristía y en las luchas, en la doctrina y en la oración de la Iglesia, él mismo tiene que formar el alma. Nadie está llamado de tal manera, a establecer relaciones entre él y los niños como las comunidades [41] conventuales, cuya vida está enteramente dedicada a él. Transmitir una formación religiosa es la vocación específica de los centros formativos conventuales; si éstos no estuvieran en grado de llevarlo a cabo, no tendrían ningún derecho de existir. Pero estarán en mejor grado de cumplirlo cuanto más perfectamente respondan a su vocación religiosa, y a partir de ahí pongan mano a su trabajo apostólico.

formados con y ofrecidos con: al hombre que se acerca con esta actitud al altar, el Salvador puede incorporarlo a sí de la manera más real, hacerle miembro de su Cuerpo, sarmiento en la viña del Señor⁸. Apenas necesita de una palabra para que la santa comunión constituya, en tal participación al santo Sacrificio de la misa, la plenitud de la unión. Un efecto formador religioso más fuerte no existe. El Salvador mismo es aquí el formador, y función del [18] educador es sólo la de conducir a los niños hacia este formador.

Por eso el centro de tipo conventual tiene un incommensurable privilegio respecto a otros por el hecho de que tiene en casa al Salvador. De la silenciosa eficacia que emana de este Señor, todo el que se adentra en la paz de un convento siente algo (aún cuando no sepa nada de su origen). Que los niños sean receptivos a este efecto, se ve cuando se tiene ocasión de prestar atención a cuantos, en el transcurso del día, entran furtivamente durante un par de minutos en la iglesia para un diálogo silencioso. Ciertamente en la mayoría de los casos habrá que ayudarles algo para que nazca en ellos la comprensión de lo que tienen en el Salvador eucarístico. Esto sucede, en primer lugar, para que se les conduzca viva e insistentemente [19] al íntimo convencimiento: Cristo está verdadera y realmente presente en el Santísimo Sacramento y sólo espera que vengamos a él, para dejarnos colmar de su amor; Cristo se ofrece verdadera y realmente en el Santo Sacrificio; Cristo se une con nosotros en el modo más íntimo en la Santa Comunión.

Quien tenga una fe viva en estas verdades, se sentirá atraído con toda violencia a la visita del Santísimo, al sacrificio de la misa, a la comunión. Explicar esto a los niños le corresponde a las lecciones de dogmática, pero las posibilidades no sólo se encierran ahí. También durante las otras lecciones —en la historia, en la lectura— o en diálogo sobre tales [20] cuestiones con los niños fuera de las horas de clase, y entonces es esencial que se puedan tratar de la manera oportuna. Se descubren confusiones, dudas, dificultades, de las cuales, quizás, no sospecha nada el profesor de religión, y que los niños, por un motivo u otro, no desean manifestar. La palabra justa en este caso puede ser una protección contra graves errores. Pero sólo con la fuerza de la propia fe inquebrantable no siempre se estará en grado de encontrar esta palabra justa; y una respuesta insatisfactoria puede acarrear más daños que ayudas. Por eso es necesaria una profunda formación dogmática, es decir, no basta con tener las verdades de la fe puestas en la memoria, prepara-

das para su uso; tienen que ser íntimamente asimiladas en sus [21] nexos orgánicos y en su significado, y nuevamente tienen que ser la forma interior del espíritu: es decir, apropiarse de ellas de tal manera que pueda adaptarse a cada instante a las exigencias particulares del momento. Por supuesto, una tal formación dogmática se obtiene sólo con la dedicación constante a la doctrina de la fe: las definiciones del dogma mismo, los escritos de los grandes Padres y Doctores de la Iglesia, las obras clásicas de la teología moderna.

¿De dónde sacar el tiempo para esto? Esta pregunta turbará a muchos y sé que no es fácil. Pero está toda la vida a disposición. Ni puede, ni es necesario que suceda todo a la vez, ni tampoco mucho de una vez. Lo principal [22] es la continuidad. Las formas interiores del espíritu crecen lentamente e imperceptiblemente, pero sin pausa y seguro, si solo se le concede el pan cotidiano. Cuando decididamente no se dispone de tiempo para nada, quizás sea posible —como para la Sagrada Escritura— adaptar los ejercicios prescritos para cada día: en vez de los consabidos libros de meditación y de edificación, de vez en cuando se podría hacer uso de escritos del tipo señalado. (Es evidente que en este caso la aplicación no tendrá que ser simplemente intelectual, tiene que ser cuidada la aptitud correcta, la que es exigida para una buena lectura o meditación; pero precisamente esta es la aptitud justa para asimilar interiormente las verdades de fe y para hacerlas orgánicamente propias).

A este [23] conocimiento profundo de la dogmática de la eucaristía que nos da la posibilidad de hablar y responder en un momento dado, tiene que añadirse, sin embargo, aún algo más para conducir realmente a los niños hacia el Salvador eucarístico: esto es la propia vida eucarística. La misa cotidiana y la comunión son para las religiosas una práctica obvia, y para la mayoría de los alumnos conventuales es una costumbre. Pero los niños tendrían que sentir que esto no se corresponde solamente con una regla introducida, sino con el más profundo anhelo del corazón. Junto a la fe en las verdades eucarísticas tiene que añadirse la consecuencia vital: que la eucaristía es verdaderamente el punto central de toda la vida y [24] que, en comparación con ella, todos los asuntos terrenos se reducen a una nada carente de sentido. Y sólo para mostrar un pequeño ejemplo: si yo fuera directora de escuela, nunca organizaría una excursión en la que faltasen la santa misa y la comunión. No por eso quedan reducidas la alegría y la diversión de los niños. Si sólo se dispone de un día, no pensar en elegir un lugar muy distante, sino algo bonito en las cercanías. Pero si se da el caso de un deseo vivo de hacer un viaje más largo, a mi parecer es más oportuno tomarse dos o más días antes que renunciar a la cosa más importante. Naturalmente,

Los fundamentos teóricos de la labor social de formación¹

A. Funciones de la formación social - Formación de comunidades y miembros de la comunidad

- (1. Formación de los niños *para* la comunidad de clase y de escuela, y formación de esta comunidad en sí misma,
2. por medio de la escuela para las comunidades duraderas: familia, comunidad, pueblo, Estado, Iglesia,
3. formación de las comunidades estables).

I. ¿Cómo es posible la formación social?

1. Se fundamenta en la naturaleza del hombre:

- a. en su predisposición social
- b. en su necesidad de formación

2. Hay medios de formación social

- a. adiestramiento intelectual
- b. adiestramiento de la voluntad
- c. prácticas en la praxis social
- d. formación trascendental (Jn 17; 1 Jn)

II. ¿Cuáles son los límites de la labor social de formación?

1. La naturaleza individual del alumno

2. Limitación individual del educador en conocimiento y amor

III². Consecuencias prácticas: servirse de todos los medios -detenerse ante los límites³.

A la escuela -y especialmente a la escuela elemental- se le encomienda formar de tal modo a los niños del pueblo, que participen como miembros inteligentes y serviciales en la vida social en sus diferentes formas -como familia, pueblo, Estado, Iglesia, etc.- En dicha encomienda están implícitos ciertos presupuestos sobre la naturaleza de la individualidad y comunidad, y la relación entre ambas; descubrir estos presupuestos, examinarlos y deducir de los resultados del examen algunas directrices generales para la labor social de formación, será hoy mi objetivo.

1 Este esquema que ponemos al comienzo se halla entre los papeles autógrafos de Edith (ACC, P/B-II); No corresponde del todo a las divisiones y subdivisiones del texto publicado; por esta razón los enunciados de este esquema no los hemos incluido en el texto.

2 Ponía "C".

3* P. Rudolf KARBACH, *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung*. Schwann, Düsseldorf, 1928. Dietrich von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Editorial Haas & Grabherr, [Augsburgo] 1930. O. SPANN, *Gesellschaftslehre*. [Leipzig] 1923.

I. PRESUPUESTO DE LA EXIGENCIA DE UNA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN

El primer presupuesto es: *la labor social de formación es posible*, es decir, querer formar individuos para la comunidad no es una empresa sin sentido. El segundo: *la labor social de formación es necesaria*. Es decir, de un lado *los individuos no son miembros comunitarios acabados*, sino que primero tienen que ser educados, formados y preparados para eso. Pero, además de eso significa, yendo más al fondo de la cuestión: *la comunidad es necesaria, sin comunidad, sin vida social, y por tanto, sin formación de los individuos para miembros de la comunidad, no es alcanzable la meta última del hombre*.

1.

Comencemos con esta última afirmación, porque es la fundamental y porque a través de ella alcanzamos la idea-directriz, también para tratar las otras. Si se quiere adentrar en la teoría de un arte, es decir, si se quiere entender a fondo de qué se trata, se hará bien en observar de cerca los dedos de un maestro del arte en su trabajo. Si por tanto se quiere adentrar en los fundamentos teóricos del trabajo educativo, tendrá que dirigirse a un gran maestro en este arte. Así me he acercado al más grande educador de Occidente, a San Benito⁴, y he observado cómo procedía en llevar a los hombres que a él se dirigían y que querían ser educados por él para el cielo, hacia su meta: los organizaba como familia claustral, les hacía orar juntos, trabajar juntos, y los sometía en obediencia a un Abad, un Padre, que los dirige como la cabeza a los miembros y que es responsable de ellos ante Dios. Sólo en muy raros casos un hombre ha conseguido, sólo y por sí mismo, encontrar el camino hacia el cielo. La mayoría de los hombres que dejan el mundo y eligen como contenido definitivo de su vida el trabajo por el Reino, se perderían si no se sometiesen a una comunidad regida por una Regla firme.

4 San Benito de Nursia (c.480-547), llamado patriarca del monacato occidental. Después de los estudios en Roma y cierto tiempo de vida ascética en comunidad, fue a vivir en la soledad de una cueva en Subiaco durante tres años; después formó pequeñas comunidades. En 529 pasa a Montecassino donde escribió su famosa Regla; este monasterio tuvo una gran repercusión para toda Europa. Entre los papeles de Edith se conservan algunos comentarios, en relación a conferencias y retiros, sobre San Benito (ACC, P/B-II, siete páginas): *Vida espiritual de San Benito*; *¿Qué aprendo de San Benito para la teoría de la vida de comunidad?* (nueve páginas).

c. Liturgia

La Iglesia lucha y enseña, y forma a sus nuevos miembros que van creciendo a ser luchadores y maestros, si miran los ejemplos de los tiempos primitivos y escuchan la palabra enseñada. Además, tiene aún un medio potente para formar las almas: es su *oración*. Como la estructura exterior y [31] el dogma, también la oración de la Iglesia ha crecido en riqueza y esplendor en su liturgia. Sí, en ella se encuentra resumido todo lo que está a disposición de las energías formadoras para la meta de la formación religiosa. Hemos hablado del significado del santo sacrificio y de la participación que se debe a este sacrificio. No hay introducción mejor al verdadero cumplimiento de una tal participación que las palabras de la liturgia de la misa, en la que la sagrada función ha encontrado su plena expresión verbal. Quien ora con otros pronunciando estas palabras con espíritu y corazón abierto, en éste su sentido tiene que hacerse vivo y debe empujarle a participar en su realización. Palabra y sentido van unidas como cuerpo y espíritu, juntas constituyen *un* cuerpo vivo. Por eso no podemos [32] sustituir las palabras con otras a voluntad. Es algo distinto si yo estoy en la Iglesia y oro libremente (lo que obviamente tiene su valor y derecho, y ningún alma que tenga necesidad puede ser privado de ello), o si sigo el Santo Sacrificio con las oraciones y los coros de una misa cantada en alemán, o en la más recogida intimidad con el texto mismo de la misa (es decir, el texto latino, ya que la traducción es siempre un "sucedáneo", aunque se trate de entre todos los posibles medios sucedáneos del mejor acercamiento al original).

Bien se puede decir entonces que, si para algunas almas, también, por su deseo individual o la situación que están atravesando temporalmente, se revela mayormente fecunda otra manera de orar —objetivamente la más perfecta celebración del sacrificio se da cuando los fieles oran con el sacerdote las oraciones litúrgicas. [33] Para que eso sea verdaderamente provechoso, sería necesario, obviamente, la comprensión del latín; y como ideal litúrgico tengo que señalar, que todos los fieles tendrían que saber latín tanto cuanto es necesario para la comprensión litúrgica. El retrato ideal de una celebración eucarística necesita además de otro elemento a añadir, de tipo diverso. La palabra, por su total naturaleza, no está para escribirse o imprimirse, y ni siquiera para pensarse en silencio, sino como palabra entonante y sonante. Y hay tonos y sonidos que le pertenecen y son conformes al sentido que expresan. También la palabra litúrgica tiene tonos que le pertenecen, y son los tonos del *canto gregoriano*. Todo lo demás que es cantado y tocado en la Iglesia, bien puede ser expresión de una devoción personal [34] y de una pro-

funda conmoción religiosa, y corresponder también al alma del cantante o del escuchante —pero no es música litúrgica, es decir, objetivamente correspondiente a la santa disposición. Y así quisiera decir: la forma ideal de celebración de la misa, aquella que puede ser, al mismo tiempo, como la más eficaz para formar a los participantes como miembros de la Iglesia, es el Oficio litúrgico, en el cual participan los fieles en la oración y, donde es posible, en el canto. El actúa eucarísticamente a través de las oraciones que tienen relación con el sacrificio mismo; es eficacia dogmática a través de esas partes que contienen una confesión solemne (Gloria, Credo, Prefacio); es eficacia histórica a través de las epístolas, del evangelio y las oraciones que se van alternando.

En muy estrecha relación con la liturgia de la misa está la oración del Breviario. Lo que en éste se sugiere, ya que [35] por la concentración en el sacrificio la liturgia está limitada en espacio, puede aquí expandirse ampliamente: los relatos históricos, las meditaciones sobre ellos, las reflexiones dogmáticas sobre las lecturas, el dialogo con Dios, los cantos de alabanza y de agradecimiento en los salmos e himnos. Por otra parte, la solemne celebración de alabanza del Señor exige por sí misma “quia major omni laude nec laudare sufficis”¹⁰, que la Palabra se haga acción, sacrificio, que sólo se corresponde con la Divina Majestad. Cualquiera que esté en relación con la vida de nuestras abadías benedictinas, sabe cual es la importancia de la oración coral para la formación de las almas, no solo de sacerdotes y religiosos, sino de todo el pueblo creyente. Todos los días del año se pueden ver orantes silenciosos en la nave de la iglesia cuando los monjes ocupan su lugar en el coro. [36] Y en las fiestas solemnes acuden grandes multitudes de lugares cercanos y lejanos, tantos que apenas basta el lugar. ¿Qué les atrae hasta allí? ¿No se trata, quizás, de la sensación instintiva de que aquí se está más cerca del cielo, que estas vidas dedicadas a la alabanza del Señor representan la frontera entre la Iglesia militante y la Iglesia triunfante, y que de estos lugares sagrados se regresa llevando en sí energías para la lucha cotidiana de nuestro peregrinaje terreno?

Así, yo creo que no hay medio más completo y eficaz para la formación religiosa que la liturgia en su doble fisonomía: la liturgia de la misa y el oficio divino. Los centros conventuales, a los que les es confiada la formación de la juventud, [37] en la mayor parte de los casos tienen ambos en sus casas. ¿Pero hacen un uso suficiente de ello? Dos

10 Se trata del quinto y sexto verso del himno de Santo Tomás de Aquino a la fiesta del Corpus Christi: *Lauda, Sion Salvatorem* [Enaltece, oh Sión, al Salvador], que queda recogido también en la liturgia actual.

den ser perfectamente uno, así como las Personas divinas son uno por la unidad de su esencia. Lo que hacen el Padre, Hijo y Espíritu -creación, conservación, providencia, juicio, cualquier cosa-, es sencillamente *un* acto, a ninguna Persona le corresponde algo especial. De los hombres bien podemos decir: *un* entusiasmo alcanzó a todo el pueblo, un dolor llenó a toda la comunidad. Pero este "uno" no designa todo lo que sucede en el individuo particular. De cada uno confluye algo personal en la experiencia de la comunidad, algo que él no comparte con los otros. Cada uno es aún algo más de lo que es como miembro de la comunidad, ninguno se disuelve con toda su esencia en la comunidad¹⁰.

Entonces, no sólo la calidad de miembro y la comunidad, también la *individualidad del hombre* es imperfecta. La esencia de Dios, una e indivisible, reproducida por todas las criaturas, inalcanzable para ninguna sola ni para todas juntas, es absolutamente perfecta. Es decir, por un lado, es el que lo abarca todo -todo lo que es, es en Él y por Él. Además, significa que lo que Dios es, lo es entera y totalmente desde la eternidad, e inmutablemente por toda la eternidad. El individuo es imperfecto, es decir, por un lado es por su misma esencia un fragmento; en cada criatura está reproducido un rayo de la esencia divina, uno diverso en cada uno. Por otro lado, significa que lo que el individuo *tiene que ser* según su determinación -es decir, como imagen del arquetipo divino-, no es así desde la eternidad, tampoco lo es desde el inicio de su ser, lo es como posibilidad pero no en realidad; *tiene que llegar a hacerse*. Este *hacerse* dura plenamente toda su existencia.

Así hemos llegado al tercer punto: *individuo y comunidad* no son algo acabado, están siempre *haciéndose*, en vía de desarrollo. En la familia el niño viene a la existencia. A través de ella recibe su ser; bajo su custodia y protección va creciendo; mientras *con* los otros, los adultos, piensa, siente, obra, es decir, vive en comunidad, aprende a pensar, sentir y obrar; crece como miembro de la comunidad, pero al mismo tiempo, también como individuo, pues la naturaleza individual que trae consigo al mundo, comienza a hacerse sentir, vive y se ocupa en los actos que él realiza en y con la comunidad, y le confiere su característica personal. Por el hecho de que un nuevo miembro crece en la comunidad y se desarrolla como un miembro suyo, la comunidad misma experimenta una transformación y un desarrollo dinámico. De este modo, crecen y se desarrollan la comunidad, la calidad de miembro y la individualidad, la una junto a la otra, y la una con la otra, y al mismo

10 Véase el tratado de Edith: *Individuo y comunidad*, en el tomo II de sus Obras Completas.

tiempo luchando la una contra la otra. Cuanto más la comunidad implica al individuo en su "empresa", y lo conforma con su tipo, mayor es el peligro de que la naturaleza individual venga inhibida en su desarrollo. Cuanto mayor es la fuerza con que la naturaleza individual se desarrolla, mayor es el peligro de que la comunidad sea demasiado estrecha para aquel individuo, y que termine por separarse interiormente e incluso exteriormente. Pero el individuo no está inerte a merced de estos peligros. El individuo, que crece en una comunidad, y los otros con quienes está en comunidad y siempre más se une en comunidad, son según su naturaleza *personas*, es decir, *seres racionales y libres*, seres que conocen y que por este conocimiento pueden obrar; que también se conocen a sí mismos y a los otros miembros y a la comunidad, y pueden intervenir en ella configurándola. La personalidad es la segunda raíz de la posibilidad de una labor social de formación. Sin ella, en base a su natural pertenencia como miembro, sólo sería posible el *desarrollo* de la comunidad, pero ninguna labor de la comunidad. No obstante, la posibilidad de la libre intervención significa, al mismo tiempo, nuevos peligros para el desarrollo de los individuos y de las comunidades. Sobre ello volveremos enseguida.

Con las últimas consideraciones hemos llegado al segundo de los presupuestos de la labor social de formación puestos inicialmente. *Esta labor es necesaria*, porque el hombre no viene al mundo como miembro hecho de la comunidad; porque la pertenencia como miembro y la comunidad tienen que desarrollarse y -podemos añadir ahora- porque en la doble naturaleza del hombre, la del individuo y la de miembro de la comunidad, existen peligros y conflictos potenciales que, quizás, sea posible evitar con un trabajo pedagógico adecuado. Los peligros surgen en el ámbito de un desarrollo meramente natural, sin intervenciones sistemáticas. Quizás son mayores con intervenciones sistemáticas fundamentadas en teorías erróneas.

El individuo humano trae consigo al mundo fuerzas, las fuerzas de la naturaleza humana y las suyas individuales, que en el curso de su vida deben y quieren desarrollarse. Éstas sólo pueden desarrollarse a través de la puesta en acción, y esta puesta en acción acontece principalmente bajo la dirección de y en la comunidad de hombres desarrollados, de "adultos". Tal guía no tiene que ser necesariamente planificada, ni tiene que ser una educación propiamente dicha. El niño coparticipa haciendo lo que hacen los mayores, y hace lo que ellos le piden. Y se comportan y exigen de él de maneras diversas, sin un conocimiento pedagógico que debía anteceder, sin reflexionar sobre lo que -consciente o inconscientemente- es apropiado a su desarrollo individual y social. En la familia v.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN

Nota introductoria

Durante el mes de abril de 1930 Edith se movió mucho (cf. Ct 210, de 29-III-1930); del 10 a 12 estuvo en Friburgo; del 12 al 23 en Beuron (la semana santa hasta el miércoles de pascua); y seguidamente participó en la XVI Asamblea general de la Unión de maestras católicas de Baviera que tuvo lugar en Nüremberg del 23 al 26 de abril.

Edith tuvo su conferencia el jueves, 24 de abril, a las 9,30 de la mañana: cf. Ct 211; véase también el programa de la asamblea, que apareció el 16 de marzo en Zeit und Schule 27 (1930, n. 6) 39. El tema: "Theoretische Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit" (Fundamentos teóricos de la labor social de formación).

No se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith, solamente existe un papel (ACC, P/B-II) en el se halla escrito por Edith un índice aproximado de la conferencia pronunciada en Nüremberg.

La conferencia se publicó en Munich en junio de 1930 en la revista Zeit und Schule 27 (1930, n. 6) 81-85, 90-93. Se ha vuelto a publicar en 1990 en la colección ESW XII, 52-72; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 15-34.

Nuestro texto se basa en las tres mencionadas publicaciones alemanas.

Si falsas teorías han conducido a las enfermedades destructoras de nuestra vida social, será necesario una buena teoría para su curación, una reflexión sobre los fundamentos eternos del ser del individuo y de la comunidad, tal como traté de subrayar al principio. El individuo y la comunidad son ambos queridos por Dios y fundados en Dios. Quien quiera hacer prevalecer el uno a costa del otro, daña a los dos. De hecho, la comunidad se construye de individuos, así como un organismo de miembros de múltiples formas. Quien daña a un miembro, daña a todo el organismo. Y separado del organismo ningún miembro puede existir. De este modo la labor de formación que se exige, tiene que tomar en cuenta a ambos y formar a ambos entre ellos y para ellos.

Pero hay algo más necesario que una visión correcta de lo que es el individuo y la comunidad, a saber, el conocimiento de *cada* individuo y de las comunidades con los cuales se ocupa en cada caso y los puede maltratar. Quien tenga una buena teoría de la vida social, puede, no obstante, ocasionar daños en la praxis si desconoce la naturaleza de determinados individuos y las necesidades de una comunidad especial. Pensemos, por ejemplo, en los educadores modernos de la juventud y del pueblo que privilegian la individualidad y que, formando fuertes personalidades de guías, quieren promover el ascenso de todo el pueblo. Ahora bien, si presuponen como media del alumnado lo que sólo en raros hombres excepcionales encuentran, de este modo cultivan presunción y arrogancia, hombres que se presentan con grandes palabras y grandes gestos en vez de actos sencillos.

Ahora podemos resumir los resultados de nuestras reflexiones críticas. Hemos encontrado que en la exigencia de la formación social hay tres presupuestos implícitos:

La comunidad es necesaria.

La labor social de formación es posible.

La labor social de formación es necesaria.

Los hemos examinado y reconocido justificados:

Los misterios profundos de nuestra fe nos indican que la consecución del fin eterno está ligada a la comunidad.

En la disposición natural en la comunidad y en la libertad del hombre vemos fundada la posibilidad para hacer de él un miembro útil de la comunidad.

La naturaleza que se desarrolla en el hombre, la disonancia entre su disposición individual y social, así como los peligros que amenazan de parte de la praxis social del influjo de las teorías falsas y del insuficien-

te conocimiento de las concretas relaciones, nos muestran la necesidad de una labor social de formación llevado a cabo sobre un buen fundamento teórico. Este fundamento es bueno cuando tenemos ya cierto conocimiento de la naturaleza del individuo y de la comunidad, cuando tenemos claridad sobre el sentido de los diversos tipos de comunidades, y cuando apreciamos correctamente el material respecto a concretos individuos, en los que se ha de llevar a cabo la labor social de la formación; y finalmente, cuando conocemos los medios que pueden llevar al individuo a su correcta incorporación en la comunidad.

II. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE UNA CONSTRUCTIVA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN

Ahora trataremos de poner la base teórica, la base del conocimiento, sobre la cual se puede levantar el edificio de la labor social de formación.

1.

En primer lugar resumamos lo que ya hemos clarificado sobre la relación general entre *individuo* y *comunidad*, integrándolo en la medida en que el objetivo lo exija. El individuo humano está dotado de una disposición común-humana y se relaciona por naturaleza con sus semejantes, de tal manera que allá donde los hombres se encuentran juntos, se inicia un entendimiento y una comunión de vida en la que crecen juntos hacia determinadas y concretas formas sociales que llamamos comunidades. Pero sobre todo, los hombres están dotados de una disposición individual, una peculiaridad única, frente a la cual lo común del sentir, pensar y obrar, encuentra un límite. Sin embargo, la individualidad tiene un significado positivo para la vida social. Gracias a ella se manifiesta cuál es el lugar para el que es apropiado el individuo en esta u otra restringida comunidad y, eventualmente, en el ámbito de la entera evolución humana. La comunidad es un cuerpo con muchos miembros y la multiplicidad de individualidades corresponde a la multiplicidad de funciones en el gran cuerpo. Un individuo es apto para ésta y otro para otra función, y no es posible el intercambio arbitrario de individuos o miembros. El individuo es, además, *persona libre*, y tan pronto como ha conseguido el uso de su libertad, ya no está simplemente incorporado a la

Esto es ante todo un hecho que no podemos eludir porque se basa en una praxis de 1400 años: 1400 años de vida monástica occidental con todos sus frutos para los pueblos de Europa, garantizan que la comunidad conduce hacia el cielo. Pero el hecho es oscuro y misterioso. ¿Nos es posible llegar a comprenderlo? Una simple consideración nos lleva adelante. San Benito es alumno de un maestro mejor: la Santa Regla⁵ es sólo una interpretación práctica del evangelio de Cristo, sus familias monacales no son más que células bien desarrolladas y especialmente vigorosas en el gran cuerpo de la comunidad universal, que Cristo mismo fundó para la salvación de las almas, de la santa Iglesia. Esa era la voluntad de Dios, que constituyó a los hombres en comunidad. Y si miramos nuestra sagrada doctrina de la fe, encontraremos más pruebas irrefutables. A causa de la caída del primer hombre la corrupción se propagó a toda la raza humana; y así como todos caímos en Adán, en Cristo hemos sido todos redimidos⁶. Nadie va al Padre sino a través de El⁷, esto es, entrando en la comunidad de los redimidos, siendo miembros del cuerpo místico de Cristo. Así tenemos en el misterio de la redención un testimonio plenamente válido de que la *comunidad* es necesaria para *alcanzar la salvación*.

2.

Así nos hemos adentrado hasta un punto que ilumina, también, el primer presupuesto que nos habíamos puesto: *la labor social de formación es posible*. Esta labor es posible sólo en la medida en que *el hombre es por naturaleza miembro de la comunidad*; de hecho, no es posible forjar en el hombre lo que no está fijado en él. *Pecado original y redención* serían totalmente incomprensibles si la humanidad fuese una suma de simples individuos, separados del todo el uno del otro, y no un cuerpo con cabeza y miembros⁸. Solo porque en Adán *la humanidad* fue creada *como una naturaleza*, puede su corrupción ser la corrupción de todos; sólo porque Cristo creció en este organismo como órgano, puede la *gracia de la Cabeza* inundar a todos los miembros. Que el hombre según su naturaleza sea miembro del gran cuerpo de la humanidad, naci-

5 J.-P. MIGNÉ, PL 66, *S. P. Benedicti Regula, cum commentariis*, (París, 1859) 215-932; A. de VOGÜÉ, *Regula Benedicti*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. VII, Roma, 1983, 1555-1562.

6 Cf. Rom 5, 17; 1 Cor 15, 22.

7 Cf. Jn 14, 6.

8 Cf. Rom 12, 5; 1 Cor 12, 27.

do de la comunidad, en la comunidad y para la comunidad, es un hecho, pero un hecho misterioso, un hecho que está relacionado con todos los misterios del cristianismo y recibe luz de ellos, pero que por eso no es enteramente penetrable por la luz de nuestro entendimiento natural. Lo podemos seguir aún dando un paso adelante en alto o en bajo, hacia lo profundo, hasta su raíz en el misterio más alto y último de la fe: *el misterio de la Trinidad*. Dios creó al hombre a su imagen. Pero Dios es *uno* en tres personas. *Una esencia* indivisible, completamente simple y única en su ser -es decir, *Individuo* en el sentido más perfecto de la palabra. Pero una esencia, que al mismo tiempo son tres personas y que se ligan en unidad: unidad del ser y unidad de vida en conocimiento, amor y obra-, es decir, *comunidad* en el sentido más perfecto de la palabra. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del Dios trino, él es al mismo tiempo individuo y miembro. Porque es una *imagen imperfecta de Dios*, por un lado él no es individuo y miembro en uno, tal como lo es la Trinidad, sino que ambos están en él uno al lado del otro; por otro lado, él es ambas cosas de modo imperfecto; y él no es eso desde la eternidad, sino que *llegará a serlo*⁹.

Examinemos ahora estos tres puntos uno tras otro. El hombre es individuo y miembro de la comunidad al mismo tiempo, pero no en un ser. *Individualidad y calidad de miembro* están en él uno junto al otro. La calidad de miembro significa: él forma parte de una *naturaleza humana* que es una y la misma en todo lo que lleva rostro humano. Es el fundamento de la *igualdad en la vida* de los hombres: en su pensar, sentir, querer y obrar. Y el fundamento de *lo común*: por lo cual, allí donde los hombres entran en contacto, piensan, sienten, quieren y actúan *juntos*, es decir, pueden *vivir en comunidad y como comunidad*. Pero la única naturaleza humana se diferencia en *tipos*, que viven en *comunidades* más estrechas: raza, pueblo, clase social, clase profesional, familia, etc., y así surgen en el gran organismo de la humanidad organismos parciales, que en sí mismos forman un todo y hacia fuera, frente a los otros, están circunscritos, aunque interiormente se subdividen. Pero, por último, cada uno no es sólo hombre y representante de este u otro tipo, sino también *individuo*, único en su modo de ser y, consecuentemente, independiente y separado de todos los otros.

La individualidad de los hombres pone límites a la comunidad. Porque son individuos, todas las comunidades humanas tienen que ser imperfectas. Puesto que cada uno tiene algo totalmente para sí, no pue-

9 Véase el apartado "La imagen de Dios en el hombre" del capítulo VIII de la obra de Edith: *Ser finito y ser eterno*, en el tomo III de las Obras Completas.

comunidad, sino que puede entregarse o cerrarse frente a ella, y asumir uno u otro papel, o rechazar su asunción. La existencia y la particular condición y configuración de la comunidad correspondiente, depende por lo tanto de la libre voluntad y de la disposición individual del individuo que a ella pertenece. Si la vida humana estuviese totalmente libre de impurezas, tal como salió de manos del Creador, y si la naturaleza humana se desarrollase pura, según las leyes de la razón, entonces la colocación del individuo en la comunidad se cumpliría sin dificultad. Cada uno conocería a qué lugar pertenece según su individualidad y aceptaría gustoso este lugar, y los otros, igualmente dirigidos por un conocimiento correcto, también gustosos le cederían el lugar. Todos nosotros sabemos qué poco se corresponde con la realidad este hermoso cuadro. Es difícil de valorar qué es lo que falla: nuestro conocimiento propio o nuestro conocimiento de los otros hombres. Continuamente aspiran los hombres a cargos y puestos para los cuales su naturaleza no es, de ninguna manera, apropiada; continuamente otros son puestos, a causa de su falta de conocimiento de su individualidad, en tareas para las cuales no están preparados.

Los competidores más variados se enfrentan el uno contra el otro en la competición por el mismo puesto. Así algunos se degradan en la lucha por la meta, a la cual no se precipitaría después de un razonable discernimiento. Algunos se arruinan a sí mismos y a la comunidad en la que viven, porque a su naturaleza no se le permite ningún espacio de acción adecuado. E incluso, cuando existe el discernimiento o pudiera existir en base a las capacidades personales, la actividad no se orienta correspondientemente. El hombre se refugia en ilusiones y quimeras porque no *quiere* ver la verdad que contradice sus deseos. Quien quiere clarificarle a causa de un discernimiento y llevarlo por otros caminos, en él verá su enemigo. Y los repetidos fracasos, a los que les conduce su aspiración irracional, pueden provocar que no quiera saber nada más de ninguna comunidad, que se cierre totalmente en sí mismo y se aisle de todos los demás. Entonces están los caminos, de los cuales le podría venir ayuda, totalmente cortados. Lucha por todas partes, caminante solitario, errante sin camino, desviado del propio destino final, que no sirve a nadie -son imágenes de la vida social, tal como podemos observar cotidianamente. Desde que los primeros hombres rompieron la primera comunidad y el primer orden social en que fueron puestos: la comunión con Dios en obediencia filial, ha quedado descarrillada juntamente con la naturaleza humana y también toda comunidad humana. Cada uno está en conflicto consigo mismo y con los otros. En la comunidad originaria con Dios el hombre estaba totalmente acogido. El hom-

bre no se conocía a sí mismo, pero era conocido y se sabía conocido. El no se preocupaba de sí y para sí y, sin embargo, estaba bien atendido. A Dios se dirigía su mirada, no a sí mismo. Su comunión con Dios no era por su parte ni absoluta ni perfecta. Como imagen de Dios era capaz de comprender de Dios lo necesario como para entregarse a El con todas sus fuerzas. Como imagen imperfecta en infinita distancia ansiaba frente a Dios como el incomprensible, el impenetrable, que sobrepasa infinitamente todo conocimiento y amor humano. Conocido y amado por el Inconmensurable y en Él protegido, tiene que emplear todo el conocimiento y amor de que es capaz para acercarse a él. Ante el misterio de su inconmensurabilidad tiene que arrodillarse en reverencia y obediencia. En Dios y desde Dios comprende y abarca a todas las criaturas. Como criaturas de Dios son buenas y objeto de su amor. El se sabe unido a ellas en la glorificación de Dios, sobre todo con aquellas que como él se acercan espiritualmente a Dios en conocimiento y amor. El está en armonía consigo mismo y con todos los otros. Separado de Dios, él es abandonado a sus fuerzas. La gracia ya no le lleva, tiene que preocuparse por sí mismo. Para conocerse a sí mismo y a las otras criaturas tiene que buscar, ver y poner a prueba sus fuerzas, cómo afrontar con ello el mundo. Y como cada uno busca por sí mismo su camino, cada uno tiene un objetivo distinto, y a menudo se cruzan los caminos. Por consiguiente se observa al prójimo, cómo puede servir para los propios fines -como se hace con las cosas muertas-, y según convenga se une a él o se le opone. Esta es la postura "social" medida racionalmente, dirigida por la utilidad práctica. La comunidad humana originaria no está cancelada, un cierto entendimiento subsiste todavía y es presupuesto para la vida "social" misma; todavía se forman comunidades, pero su formación es obstaculizada y contrariada por toda actitud de aislamiento. Cuando el hombre se separó de Dios, se separó también de su prójimo. Como consecuencia del pecado original, siguió el fratricidio¹³.

2

Nosotros podemos ver las consecuencias de la caída¹⁴ en todas las comunidades humanas, si actualizamos su sentido originario y lo confrontamos con la actual configuración media de las comunidades. Queremos llevarlo a cabo aquí para las comunidades, que juegan un papel especial en la labor social de formación: *familia, pueblo, Iglesia*,

13 Cf. Gn 4, 1-16.

14 Puede ser alusión a Gn 3 8-23. 4 1-16 etc.

también, en comunidades más amplias, se presupone "sin más" que el individuo pueda "co-participar", que piense y sienta como los otros. Y se le sitúa allí donde es útil para los objetivos de la comunidad. En la medida en que la naturaleza humana general y el tipo comunitario particular son dominantes en él, entonces él camina sin oponerse y se deja "colocar" aquí o allá. Pero en el momento en que la puesta en marcha de sus fuerzas, al mismo tiempo que la naturaleza individual se despliega y se hace valer, entonces puede entrar en contradicción con los influjos externos y conllevar exigencias. En algunos casos conlleva una sensibilidad y una mentalidad radicalmente distintas a las de los otros, y exige otra ocupación distinta a la que se pretende que tenga en servicio de la comunidad. Suponemos, por el momento, que el individuo -también la comunidad- procede de un modo "ingenuo", es decir, que lo que hay en él se deja que actúe sin pensarlo y sin trabajarlo. Si se trata de una naturaleza "fuerte", llegará a una situación de conflicto y, quizás, a una ruptura con la comunidad. Se manifestarán sus sentimientos y su mentalidad diferentes, rechazará las exigencias que se le presenten si son contrarias a su naturaleza, y se buscará un lugar en la vida que se corresponda con sus propias fuerzas, despreocupándose de lo que pase con la comunidad. Pensemos que esto no fuese un caso aislado, sino que fuese un desarrollo general, entonces todas las formas sociales serían disueltas, la humanidad sería atomizada.

Para que no suceda esto y para que en general las formas sociales puedan surgir y conservarse, la naturaleza ha previsto que por término medio las fuerzas sociales prevalezcan en el ser humano respecto a las individuales. Para la mayor parte de los hombres es más fácil que subsista el peligro de que su individualidad sea sofocada por la comunidad, a que no que estos rompan con la comunidad. Lo "propio" que en sí tienen es demasiado débil como para tener la valentía de manifestarse y afirmarse frente a lo distinto, lo que de todas partes le viene al encuentro: no osa ponerse en acto y por eso se atrofia. Y esto tampoco puede considerarse un desarrollo feliz: ni para el individuo ni para la comunidad, la cual depende de las fuerzas del individuo.

Un proceso de desarrollo sano tiene que conducir a la armonía de las fuerzas individuales y sociales. Y ya que la naturaleza humana *caída*¹¹ se abandona a sí misma y no alcanza esta armonía, necesita de una intervención planificada, de un *trabajo de formación*. Pero esta formación conducirá sólo a la meta, si se realiza en base a un auténtico

conocimiento y a una correcta teoría de la vida social. Una teoría falsa significa nuevos peligros.

Los conflictos entre el individuo y la comunidad dan pie ellos mismos a una reflexión sobre la naturaleza de ambos, y sobre la relación adecuada. Esta reflexión ha llevado a dos errores opuestos, dos teorías unilaterales, cuyos efectos devastadores sobre la vida práctica pueden ser percibidos hoy por todas partes. El *individualismo* acentúa sólo el derecho del individuo al libre desarrollo: no conoce ninguna comunidad original y natural, sino sólo grupos sociales, que sirven a la utilidad del individuo, y que han sido fundados por él libremente con el fin de conseguir sus objetivos y que, del mismo modo, son disueltos libremente: los designamos según el uso lingüístico de la nueva sociología como *sociedades*¹². Este individualismo, que comenzó a propagarse con el inicio de la Edad Moderna, constituyéndose en uno de los aspectos característicos, y que ejerció plenamente su influjo a partir de la Revolución francesa, ha conducido de manera relevante a deshacer las comunidades orgánicas que habían predominado en la vida social, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media: disgregación de la familia, ruptura de la Iglesia, desmembración del pueblo.

El punto de vista contrario, que podemos llamar *socialismo* (sin querer vincularlo a un determinado partido), ordena completamente al individuo en la colectividad y a ella lo subordina; no reconoce ninguna individualidad, sino sólo la naturaleza humana en todas partes igual, y no consiente vida fuera de la comunidad y sin ser útil para ésta. (El socialismo que se nos propone en los programas y en la praxis de nuestros partidos socialistas, no es un ejemplo puro de tal concepción, ya que se ha desarrollado históricamente a partir del liberalismo y, consecuentemente, está fuertemente entremezclado con tendencias individualistas). Y así observamos las consecuencias en la falta de personalidades fuertes y autónomas, empresas grandiosas y originales, en el prevaler de los manufacturados y clichés, no sólo en objetos de uso, sino también en el sector intelectual: gente del montón, opiniones mediocres, -vacío e inauténtico, sin carácter propio, sin alma-.

12 Posiblemente Edith alude aquí a Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidad y sociedad], Leipzig, 1887), de quien hablará también en su escrito *Estructura de la persona humana* (capítulo VIII, véase en este mismo volumen cuarto de las Obras completas) y en los sociólogos como Max Weber (1864-1920) o Georg Simmel (1858-1914), pionero de la sociología formal, a quien menciona en su autobiografía (cf. Obras Completas, I, p. 361).

escuela. No sólo toda comunidad en general, sino cada tipo especial de comunidad es querido por Dios y tiene su propio sentido en relación con la humanidad. El carácter orgánico de la comunidad en ninguna parte es más clara que en la familia. Dios creó al ser humano como hombre y mujer, y quiso que ambos fuesen "una carne"¹⁵. La continuada existencia de la humanidad está ligada al hecho de que ellos, siendo individuos separados y personas independientes, funcionan como un único organismo y que la nueva vida que surge de este organismo, los nuevos individuos que nacen, los cuidan y protegen hasta que puedan hacerlo por sí mismos. Y como todas las criaturas de Dios, así también la familia tiene, además de su significado natural, un sentido salvífico. La vida matrimonial debe ser para los esposos un medio de santificación, y por ellos deben ser guiados los hijos por el camino de la salvación. Añadamos la situación media de las familias actuales. Matrimonios que se llevan a cabo por intereses económicos, un negocio que se anula si no se muestra rentable; para otros se trata de una institución, en la que bajo la protección de las leyes pueden satisfacer sus pasiones. Una parte utiliza a la otra para su objetivo, y la arrincona como un juguete usado cuando el objetivo no puede ser ya alcanzado. En el segundo tipo les parece una casualidad fatal cuando vienen los hijos. En el primer tipo es un acto de cálculo el que vengan hijos o cuántos conviene que vengan. En ambos casos se trata de una depravación. El sentido natural del matrimonio y de la familia se ha ido perdiendo por todas partes, dejado totalmente aparte el sentido sacramental.

Su disposición individual le marca como un fragmento, o más correctamente aún, como miembro u órgano que está llamado, en un gran todo, a desempeñar un papel constructivo, y por eso al mismo tiempo, a asegurar su propia existencia. El todo no está ahí solamente en virtud de la existencia de cada individuo, sino que tiene sus propias tareas. Produce bienes que sobreviven a los individuos y a enteras generaciones, y se transmiten como herencias a las siguientes generaciones. Al gran organismo, que es capaz de existir de manera relativamente autónoma y es capaz de producir un mundo de bienes completo, una cultura, lo designamos como pueblo. Lo común de la especie, de la lengua, del trabajo, del destino, ciñe en torno a los compatriotas un lazo estrecho que les distingue del organismo general de la humanidad —por supuesto, no fuera de ella, sino *en* ella misma, nuevamente en cuanto miembro—. El individuo nace en el pueblo y es por éste sustentado, así

15 Cf. Mt 19, 4-6.

le es natural amarlo y servirlo. Que la comunidad del pueblo tenga un sentido salvífico nos lo demuestra clarísimamente el pueblo que Dios se eligió especialmente como pueblo santo: *a todo el pueblo* le dio la ley que debía enseñar a cada individuo el camino a recorrer en la vida, y se la ha dado al *único* pueblo *para todos los demás*, para que la conserve para toda la humanidad y la transmita ininterumpidamente a todos. Le dio a todo el pueblo, aunque a través de individuos elegidos, de guías, órganos excepcionales del todo, que anunciaran y protegieran la ley, y se preocupasen de su cumplimiento. El organismo del pueblo se diferencia en cabeza y miembros, en autoridad y súbditos, toma la forma de *Estado*. El pueblo está llamado a conducir a los individuos a la salvación y a servir al mismo tiempo a la salvación de toda la humanidad —el individuo, protegido por el pueblo, está incorporado en él como miembro constructivo en el lugar correspondiente; éste es el sentido de perpetuidad de toda nación, aunque le corresponde de manera especial al “Pueblo de Dios”, puesto que en su organización están representados, al mismo tiempo, Estado e Iglesia. Por el contrario, vemos nuevamente el término medio de la vida actual del pueblo: ciertamente hay hombres de Estado que cumplen correctamente con su oficio, es decir, conforme a su sentido; también hay algunos que lo realizan como un servicio santo al pueblo. Pero junto a éstos hay otros muchos para los que el cargo no es más que un medio para ganar el pan y, al mismo tiempo, una tentación a ambicionar un poder contrario a Dios y disgregador de la comunidad, y a satisfacerse a sí mismos. Y tenemos a la gran masa de “ciudadanos” para los que la comunidad del pueblo como tal ha perdido todo sentido, y para los que las instituciones estatales tienen interés sólo en la medida en que pueden obtener de ellas un beneficio personal o les libera de alguna desventaja. La atomización ha progresado tanto que ya apenas es posible reconocer una claramente marcada idiosincrasia nacional, y que las grandes acciones de todo el pueblo ya no son prácticamente realizables.

En la Antigua Alianza la comunidad natural del pueblo de Israel fue organizada como una institución salvífica divina. La Iglesia de la Nueva Alianza es primeramente una institución salvífica divina y no presupone ninguna otra comunidad natural, sino la de toda la humanidad. Es la protectora y maestra de las verdades de la salvación, la administradora y dispensadora de los medios de la salvación; a través de esto tiene que conducir a los hombres a la comunión con Dios. Al mismo tiempo, es el Cuerpo Místico de Cristo, cuyos miembros son los creyentes. Todo aquel que acepte la gracia que ella ofrece, entra a formar parte como miembro del organismo, en la comunidad de los santos. Puesto que la

Iglesia no crece desde abajo, sino que está fundada en lo alto, no hay en ella ninguna degeneración paralela, tal como en las comunidades naturales. Sólo es posible que sus instituciones sean violadas o mal usadas por sus miembros. Pero de este modo se separan del organismo y dejan de ser miembros vivos. O se separan también exteriormente o se marchitan y son utilizados como miembros muertos: como el sacerdote indigno que puede distribuir gracia sin tener él mismo parte en ella.

Pasemos ahora a la hechura social que nos interesa de un modo especial: la *escuela*. En primer lugar, vemos que el sentido originario no aparece claro sin más. No es una comunidad natural como la familia o el pueblo; es una "institución social", creada según un plan establecido y con fines determinados. Pero estos fines son fines de las comunidades, tanto naturales como sobrenaturales. Así recibe su sentido de éstas, y si lo realiza se convierte en comunidad, o mejor, para realizarlo tiene que ser comunidad. La escuela está al servicio del pueblo y de la humanidad, desde el momento en que su misión es la de transmitir bienes culturales, de transmitir al futuro lo que el pasado y el presente han creado. Para esto es necesaria una relación viva entre las generaciones, es decir, entre los hombres maduros —que participan en la cultura creando ellos mismos o al menos haciéndose intérpretes—, y los jóvenes que han de ser dirigidos a hacerse intérpretes o a la participación. El que hayan sido creadas instituciones específicas para esta relación, presupone que la familia, base natural para la transmisión de una generación a la siguiente, no era suficiente. Evidentemente su participación en la vida cultural no es lo suficientemente amplia y lo será siempre menos cuanto mayor sea la riqueza de los bienes culturales. De este modo, se ha hecho necesaria la figura profesional del maestro y formador, que gracias al talento natural y a unos estudios organizados, domina vivamente determinados campos culturales y es capaz de transmitirlos a otros. Precisamente, para poder realizar esto, es necesaria la comunidad entre maestros y alumnos. Más aún es necesario para otra finalidad. Cuanto más avance la disolución de la familia, tanto más urgente es la necesidad de otro *ámbito educativo*: un lugar en el que las capacidades individuales y sociales de los niños puedan desarrollarse y formarse con adecuada protección y asistencia, y no se atrofien o degeneren, y donde sean formados para alcanzar su meta terrena y eterna. De este modo, hoy nos resulta casi natural ver la escuela, especialmente la escuela elemental, como una *comunidad educativa*. Para los niños sin hogar o huérfanos, para el niño que no tiene hogar o cuyo hogar no merece este nombre, la escuela tiene que sustituir al hogar y a la familia tanto como sea posible; donde la familia cumple con sus deberes naturales frente al niño, pero

ya no lo introduce en la comunidad de Cristo, la escuela puede llevarle como guía hacia la Iglesia; y donde la casa paterna cumple adecuadamente su trabajo, tiene que ser apoyada en ello por la escuela. La tradición de fe y cultura, y la educación, constituyen su doble misión. Midamos nuevamente el funcionamiento medio de la escuela por su sentido y finalidad; se estará inclinado a encontrar la imagen menos turbia respecto a cuanto sucedía con el estado de la familia y del pueblo. De todos modos, puede decirse que en aquellos que toman parte activa en el funcionamiento de la escuela, en el campo docente y administrativo, se constata un mayor esfuerzo por pedirse cuenta sobre el sentido y finalidad de la escuela, y por trabajar prácticamente conforme a ello, que en otras comunidades. Se podría decir aún que las típicas desviaciones del sentido y fin originarios están hoy menos extendidas de cuanto lo estaban aún hace pocos decenios. Se trata del abuso de la enseñanza considerada como mera fuente de ganancia, una ambición dirigida sólo a eso, y una práctica conducida sin preguntar sobre la propia íntima capacidad y vocación, y sin voluntad real de servicio. Después el delirio de grandeza de los maestros que ejercen sobre los niños una dictadura brutal y los atormentan en lugar de servirlos. Tales aberraciones no han desaparecido de ningún modo, pero también se nota un celo por el trabajo más auténtico y desinteresado. Por el contrario, en los últimos años y decenios ha aumentado otro peligro respecto a épocas anteriores: el peligro de una impostación equivocada de la escuela por influencia de teorías pedagógicas erróneas. El individualismo y el socialismo, que reconocimos como peligros para la formación de una vida social en conjunto, en los últimos tiempos de la investigación pedagógica han podido influir fuertemente en el ámbito de la esencia de la escuela. El principio individualista forma tipos raros, verdaderos o presuntos originales, hombres presuntuosos, arrogantes e hipersensibles, en todo caso tales que no son capaces de adaptarse sin problemas en ninguna comunidad; el principio socialista prefiere hombres gregarios, sin consistencia o rebeldes. Y el influjo de círculos no religiosos en la formación de la institución escolar ha conducido ya ampliamente a una secularización de la escuela y tiende a llevarla a su totalidad.

3.

Entonces el resultado de nuestra visión crítica es la degeneración y disgregación en todas las formas sociales. Sólo el regreso a su sentido originario, desde el conocimiento y la praxis, puede sanarlas. Pronto trataremos aún de descubrir los medios y caminos para ello. Pero antes

tenemos que tomar en consideración aún la última condición teórica que tiene que realizarse para que una labor social de formación sea eficaz: el conocimiento y correcta valoración del material que respectivamente se presenta. Es un hecho conocido del cual precisamente en ámbito pedagógico ya se ha dicho más de lo necesario: cuando el maestro tenga también una correcta interpretación teórica del individuo y de la comunidad, y cuando le sea claro el sentido y la misión de la forma social en la que se encuentra, la escuela, así no podrá alcanzar ninguna exitosa labor social, formación en su material escolar, si no comprende su carácter peculiar y cómo tratarlo correspondientemente. Puesto que no se trata de una materia totalmente amorfa que pueda adaptarse a cualquier forma o que pueda asumir cualquier disposición, sino que lleva en sí misma una forma interior que pone normas y límites a cualquier intervención formadora que venga desde el exterior. Sólo quien presta atención a estas normas dadas naturalmente, podrá, con el material humano puesto en sus manos, formar una comunidad en la que las disposiciones individuales y sociales alcancen su equilibrio y armonía, de tal modo que al mismo tiempo sean satisfechas las pretensiones que por otras comunidades sean propuestas en su labor de formación.

III. MEDIOS PARA LA LABOR SOCIAL DE FORMACIÓN

1.

Hemos constatado cómo las comunidades en general, y especialmente aquellas por las cuales y para las cuales tenemos que trabajar, tendrían que ser conforme a su sentido originario y cómo se alejan de él. Consecuentemente resulta claro en qué tiene que consistir una *labor social de formación: reconducir las comunidades a su sentido original a través de una correspondiente formación de los miembros de la comunidad*. Y si la disolución de la vida humana comunitaria hunde sus raíces en la abrogación de la comunión con Dios, una recuperación es sólo posible a través de la *restauración de la comunión con Dios*. Esta ha sido realizada para toda la humanidad a través de la obra de redención de Cristo. Y así como en el pecado original la libertad humana contribuyó de tal manera que dañó la alianza, también ha colaborado para nuevamente reanudarla. Con las palabras de la Virgen Ecce ancilla domini, Fiat mihi secundum verbum tuum!¹⁶, la humanidad agarró

¹⁶ "He aquí la esclava del Señor, que me suceda según dices" (Lc 1, 38).

la benéfica mano extendida de Dios, y regresó a la relación de la obediencia filial. María, que se olvida en Dios y hace de los asuntos de Dios sus propios asuntos, con esto regresa al mismo tiempo a la originaria comunión de los hombres con Dios, en Dios abraza a todos con su amor y su voluntad salvífica. Pero el camino, que así permanece abierto para todos, tiene que ser recorrido por cada uno personalmente, y cada comunidad tiene que ser nuevamente fundada en Dios y desde Dios. Cómo acontezca esto dentro de otras comunidades, no necesitamos explicarlo aquí. Queremos solamente clarificar cómo esto sea posible en la escuela.

2.

Tomemos una situación muy concreta: una maestra y una clase de primaria. 40 niños que por primera vez están juntos en una clase. La responsabilidad de formación significa aquí: estos niños tienen que ser formados para una comunidad en la que cada uno asume el lugar que le corresponde a su individualidad; y para ello tienen que llegar a ser capaces igualmente de incorporarse de modo adecuado a las comunidades a las que además pertenecen o en las que crecerán. ¿Cómo se puede alcanzar esto? Hemos visto: de la naturaleza del individuo depende el carácter de la comunidad que puede crecer de ellos. La individualidad de cada uno tiene que llegar a ser conocida tanto como para encontrar el lugar que en la comunidad le corresponde; cada uno ha de disponerse lo más posible a asumir este lugar y, sobre todo, a tomar parte en la vida comunitaria y, también, a realizar el sacrificio que ésta exige de su individualidad. La maestra conoce, en primer lugar, *sólo un* individuo; es al mismo tiempo lo único que de antemano sabe, cuál es el lugar que le corresponde: esto es, ella misma. Está llamada a ser la cabeza de este organismo que tiene que hacerse; a través de ella el todo tiene que ser organizado. Que esto resulte, depende en primer lugar de que ella asuma la posición correcta que hemos clarificado anteriormente: ella tiene que saber que no está ahí para mandar sino para servir —a los niños, al pueblo y a Dios. Ella tiene que relacionarse filialmente con Dios, olvidarse en reverencia y amor hacia Él; así ella lleva consigo a la escuela, respeto y amor para los niños como criaturas de Dios, y *está* ya en comunión con ellos antes de que empiece exteriormente la vida comunitaria. La base de todo ello está ya puesta. El amor despierta amor y confianza. El respeto eleva al niño al sentimiento de su propia dignidad como hijo de Dios y le hace mirar debidamente al hombre que le enseña a sentir esta nobleza. Posiblemente sea éste su primer contacto vivo con el Reino de

Dios. Amor y respeto se constituyen en la atmósfera en la que crece la comunidad escolar. En la medida en que la maestra los demuestra a todos, alcanzan a los niños como la actitud base del alma que a todos ellos les corresponde, que cada uno de ellos tiene que demostrar a todos los otros. Entonces en esta atmósfera puede desarrollarse la vida comunitaria, organizarse la comunidad, y formarse cada individuo como miembro de la comunidad. Donde reinan el amor y la confianza, fácilmente se abre el corazón del niño y es posible echar la primera mirada a lo característico de los individuos.

Este conocimiento y, al mismo tiempo, la formación de la comunidad avanzan con el *trabajo* que, como contenido principal, es dado a la comunidad escolar por el objetivo originario de la escuela, la tradición cultural. Los niños tienen que ser preparados de manera que puedan tomar parte, entendiendo y creando, en la vida cultural. Por eso, ciertas habilidades y conocimientos serán necesarios para todos; por tanto, existen metas genéricas de la enseñanza que deben ser posibles de alcanzar para todos. Pero sabemos que no todos pueden rendir lo mismo, ya que cada uno lleva consigo otros talentos y que también más tarde sus funciones, fuera en la vida, serán muy diferentes. Así prestaremos atención a lo que los individuos hacen bien y a gusto, a lo que les cansa y quizás les resulta inalcanzable. Así reconocemos los talentos y fuerzas individuales. Entonces, según la posibilidad, daremos toda oportunidad para cuidar su especial talento y, al mismo tiempo, hacerlo útil para la comunidad. Este es un aritmético capaz de encontrar por sí mismo lo que a los otros se les puede enseñar con mucho cansancio. Habría que darle funciones especiales y eventualmente asociarlo a la enseñanza. Quizás en redacción alemana anda flojo y necesita de la ayuda de los compañeros dotados para el lenguaje. Un pequeño pintor es capaz de dibujar en la pizarra los diseños necesarios mejor que la maestra. Hay quien destaca en la gimnasia y en el canto. En el juego, durante el tiempo libre y en las excursiones, se descubren talentos organizadores. Si se deja que estas capacidades se hagan valer, se desarrolla una vida despierta y alegre. Se desarrollan pequeñas personalidades con una individualidad fuertemente marcada y con un gran sentido comunitario. Cada uno se siente en posesión de sus fuerzas y aprecia las de los otros. Cada uno se sabe miembro del todo que necesita de él y al que sirve con alegría. Cuando habrá alcanzado la edad de dejar la escuela, estará socialmente tan formado que verá el lugar que podría ocupar en las comunidades en las que entra como nuevo, y se introduce de mane-

— fácil y como

Hemos visto al inicio que la formación comunitaria en la escuela parte de la "cabeza". Y una guía se necesita constantemente: tienen que ser designadas las tareas o, al menos, tiene que ser dada la oportunidad de la actividad, para que las capacidades tengan la oportunidad de manifestarse; estas capacidades tienen que ser conocidas y puestas en el lugar correcto. Para ello no es necesario ninguna actitud autoritaria ni ningún medio coercitivo, sólo una superioridad interior, que será perceptible por sí misma. Quien la tiene, éste posee autoridad; quien no la tiene, ése no podrá por ningún medio coercitivo "hacerse respetar". Con la fuerza se puede conseguir una subordinación exterior, pero no la sumisión interior, voluntaria, que es necesaria para una correcta formación comunitaria. Quien tiene autoridad y no se vanagloria de su superioridad ni la aparenta, encuentra una obediencia alegre, porque las capacidades aún sin desarrollar requieren ellas mismas de una consistencia en alguno que sea más fuerte que ellos y desean una guía. El encuentra respeto y obediencia precisamente porque no exige ninguno de los dos, en todo caso no lo exige *para sí*. La maestra que en su auténtico sentido es la cabeza de su pequeña comunidad, pertenece ella misma a la comunidad. Cada uno siente que ella sirve al todo y sólo exige lo que es en servicio de la comunidad. Y la maestra obedece, al mismo tiempo que manda, a un superior de quien ella ha recibido su autoridad y hacia quien ella conduce su comunidad.

En último término, la formación social tiene su sentido en que la comunidad conduce hacia Dios y en que está fundada en Dios. La maestra recibe las almas de los niños de la mano de Dios, tiene que conducirlos a Dios y es responsable de ellas ante Dios. La vida comunitaria misma es una ayuda para ello. Los niños son introducidos en la escuela en la doctrina de la fe y en la práctica de la vida de fe. Algunos se manifiestan más receptivos que los otros, se desarrollan líderes naturales religiosos que arrastran a los otros tras de sí. Por otro lado, la comunidad recibe de la vida de fe su fundamento más sólido. La comunidad reza unida, y los individuos saben que precisamente a la oración *comunitaria* se le ha prometido ser escuchada¹⁷. Los niños son preparados juntos para la recepción de los sacramentos y se unen íntimamente al recibirlos juntos. Aprenden, también, el significado de la oración de petición y se sienten responsables de los otros ante Dios. Y cada individuo que haya sido conducido hasta entrar en la justa relación filial con Dios, gana con ello una apertura universal, una auténtica fraternidad, que le da la justa actitud en *cada* comunidad.

17. Referencia al texto evangélico Mt 18. 19

Y este es el resultado consolador al cual conduce nuestra investigación: la escuela correctamente llevada, realiza una labor social de formación, que hace al hombre capaz para cualquier posible comunidad. Desarrolla capacidad y espíritu de solidaridad, disponibilidad a incorporarse y a someterse, que darán buen resultado tanto en la familia como en la vida pública. Y puede conducir a la unión de amor de todos los hombres en Dios. Yo creo que el maestro, -especialmente el maestro de la escuela elemental-, en su trabajo social de formación se encuentra en una posición más favorable que otros que trabajan por el mismo objetivo: autoridades, escritores reformadores, predicadores reformadores, que buscan ganar influencia en la familia y en el pueblo. El posee un material humano menos desarrollado, él lo tiene más seguro en la mano y en su trabajo es menos molestado por otras influencias. Si él realiza así su profesión, conforme al sentido de la misma, tiene más que nadie la probabilidad de iniciar una recuperación de la familia y del pueblo. Y si hoy fuese demasiado tarde para ello, de todas maneras él trabaja por la comunidad de los Santos.

Cierto, una tal labor social de formación exige un cuerpo docente que, en cierta medida, represente una élite de la santa Iglesia: firmemente fundada en la fe, dirigida por un conocimiento iluminado por una luz sobrenatural, reforzada por los medios de la gracia de la Iglesia y por una constante, robusta y sana vida interior de oración, por una entrega decidida y una disposición al sacrificio por la causa de Jesucristo, por el Reino de Dios. El principio de toda labor social de formación se puede resumir en muy pocas palabras: amarás al Señor, tu Dios, sobre todas las cosas, y al prójimo como a ti mismo¹⁸.

EDUCACIÓN EUCARÍSTICA

Nota introductoria

El canónigo de la catedral de Espira, Franz Joseph Gebhardt, pidió a Edith una conferencia para el 14 de julio (cf. Ct 220, 27-VI-1930), ella aceptó la invitación y le comentaba: "Así cumplo con mis deberes diocesanos, sacando de apuros al muy reverendo señor, en la medida en que puedo, aunque, a decir verdad, entre manos tengo más trabajo del que puedo llevar a cabo. Le agradecería si pudiera entrevistarme lo más pronto posible con usted, a fin de delimitar bien el tema".

El punto central del jubileo de los 900 años de la catedral de Espira fue un 'Congreso de las regiones de habla alemana el 12, 13 y 14 de julio de 1930'. Para las sesiones de trabajo se organizaron tres secciones. La sección de las mujeres se celebró el lunes, 14 de julio, a las 15 horas en Sta. Marihaheim.

El tema que correspondió a Edith fue "Eucharistische Erziehung" (Educación eucarística). Este texto nos ofrece sintéticamente uno de los temas más presentes en el pensamiento steiniano: considera que un modelo práctico del vivir cristiano es el "vivir eucarístico".

El manuscrito autógrafo se halla en el archivo de las Dominicas Santa Magdalena en Espira; en el de las Carmelitas de Colonia se halla una copia mecanografiada, y fotocopia de la primera página del autógrafo.

Sin embargo, existen, en el archivo de las Carmelitas de Colonia (P/B-II) unas hojas autógrafas de Edith que contienen esquemáticamente la dicha conferencia, pero además desarrolla aspectos que no están en la conferencia que dio en Espira, se trata de un borrador.

La conferencia fue publicada en la hoja diocesana de Espira Pilger (1930, n° 30) 699-700. Volvió a publicarse en Treffpunkt 17 (1987, n. 5) 92-93 con motivo de la beatificación de Edith; y después en 1990 en la colec-

ción ESW XII, 123-125; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 63-70; pero en ésta última también apareció por vez primera el borrador de la conferencia.

La traducción castellana de la conferencia misma apareció en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 33-37.

Nuestro texto, conferencia y el borrador, se basa en los textos archivísticos y las mencionadas publicaciones alemanas.

El grandioso homenaje al Salvador eucarístico vivido en las manifestaciones de estos días y en las pasadas festividades -el Corpus Christi y el Sagrado Corazón con sus octavas¹- no tiene que ser algo esporádico y pasajero, sino que tiene que producir en nosotros un efecto duradero. Por eso nos preguntamos en silenciosa reflexión: ¿Cómo podemos encender en los corazones de los demás el amor por el Salvador eucarístico? - esto es, *educar eucarísticamente*. Se acepta que nosotras como mujeres podemos colaborar en esta obra de un modo especial y que todas nosotras, -independientemente de nuestro puesto en la vida: como esposa y madre, como religiosa, viviendo sola, como mujer profesional o autónoma-, podemos aportar algo en común. Y ¿qué otra cosa podría ser sino un corazón femenino con sus experiencias de entrega abnegada y sin límites, que en cierto modo tiene un natural parentesco con el corazón divino que late por todos en el Tabernáculo, y que por eso, debería ser especialmente receptivo de las inspiraciones del corazón divino? Así pues, queremos reflexionar sobre lo que de útil podemos hacer en esta obra de educación eucarística y cómo podemos llevarlo a cabo. Un principio es válido para todas nosotras que queremos educar eucarísticamente: podemos hacerlo solamente si *vivimos eucarísticamente*. Si queremos conducir a alguien hacia una vida eucarística lo podremos hacer en la medida en que nosotras lo hayamos vivido anteriormente. Así nuestra primera pregunta será:

I. ¿QUÉ PERTENECE A UNA VIDA EUCARÍSTICA?

Vivir eucarísticamente consiste en *dejar que las verdades eucarísticas actúen eficazmente*. Esencialmente se trata de tres sencillas verda-

¹ Corpus Christi en 1930 cayó el día 19 de junio, y la fiesta de Sagrado Corazón

des de fe: 1. El Salvador está presente en el Santísimo Sacramento; 2. El renueva diariamente su sacrificio de cruz en el altar; 3. El quiere unir íntimamente consigo cada alma particular en la santa comunión. A continuación nos preguntamos:

1. *¿Qué exigen de nosotras las verdades eucarísticas?*

La delicia del Salvador consiste en estar entre los hijos de los hombres², y Él ha prometido permanecer entre nosotros hasta el final del mundo³. El ha cumplido esta promesa a través de su presencia sacramental en el altar. Ahí nos espera, y tendríamos que pensar que los hombres tendrían que apiñarse en estos lugares consagrados. El sencillo significado de esta verdad de fe requiere de nosotras que aquí tendríamos que tener nuestro hogar, y que nos alejásemos sólo en cuanto nuestras tareas lo exigieran, y estas tareas tendríamos que recibirlas diariamente de las manos del Salvador eucarístico y volver a dejar en sus manos el trabajo cumplido.

El Salvador murió en el Calvario por nosotros. Pero a Él no le bastaba con este sacrificio de la muerte para completar de una vez para siempre la redención para nosotros. El quiere ofrecer a cada uno personalmente los frutos de su obra. Por eso Él renueva diariamente el sacrificio en el altar, y todo aquel que con corazón creyente participa, queda purificado en la sangre del Cordero y renovado espiritualmente. Toda santa misa está determinada para alimentar a los hombres con la abundancia de la gracia que pueda ser alcanzada, es decir, para aquellos que les sea posible estar presentes y hacerla fructífera para sí y para los demás. Pero quien pudiera estar presente y no lo está, pasa con frío corazón ante la cruz del Señor pisoteando su gracia.

El Salvador nos ofrece los frutos de su sacrificio no sólo en el altar. El quiere venir a cada uno: alimentarnos como una madre a su hijo con su carne y su sangre, entrar en nosotros, para que nosotros nos introduzcamos totalmente en Él, y crecer en Él como miembros de su cuerpo. Cuanto más a menudo se realice la unión, más intensa e íntima será ésta. ¿Es comprensible que alguien se prive de esta muestra extraordinaria del amor divino, incluso sólo una vez menos de lo que le sea posible? Es esto, en definitiva, lo que una justa comprensión de las verdades eucarísticas exige de nosotros: buscar al Salvador en el Tabernáculo tan

2 Cf. Prov 8, 31.

3 Cf. Mt 28, 20.

a menudo como podamos, participar en el Santo Sacrificio tan a menudo como podamos, y recibir la comunión tan a menudo como podamos.

Y ahora nos preguntamos:

2. *¿Qué nos ofrece el Salvador en la vida eucarística?*

El nos espera para acoger todas nuestras cargas, para consolarnos, para aconsejarnos, para ayudarnos como el más fiel y permanente amigo.

Igualmente el nos permite *vivir su vida*, especialmente cuando nos asociamos a la *Liturgia* y ahí experimentamos su vida, pasión y muerte, su resurrección y ascensión, y el inicio y el desarrollo de su Iglesia. Entonces seremos elevados de la estrechez de nuestra existencia a la anchura del reino de Dios; sus asuntos serán nuestros asuntos y cada vez estaremos más profundamente unidos con el Señor y en Él con todos los suyos. Toda soledad desaparece y estamos incontestablemente acogidos en la tienda del Rey, caminando en su luz⁴.

II. EDUCACIÓN EUCARÍSTICA

La vida que nosotros llevamos, tenemos y debemos comunicarla a los demás. Esto lo podemos hacer a través del *ejemplo, de la enseñanza y del habituarse*.

A través del ejemplo: Si la vida eucarística es efectiva en nosotros y se hace perceptible como fuerza, paz, alegría, amor y disposición de servicio —es decir, si por otra parte, claramente la Eucaristía es el centro de nuestra vida y la fuente de donde manan todos estos efectos—, entonces desarrollará fuerza de atracción.

A través de la enseñanza: Una introducción en las verdades eucarísticas es necesaria. La instrucción escolar es apoyada eficazmente por la palabra complementaria y la correspondiente práctica de la madre y del ambiente circundante del niño. El jovencito se muestra especialmente receptivo a estas verdades y a su realización práctica. Entre jóvenes y adultos hay que ser parcos en palabras y aguardar a que se manifieste su deseo de saber, estando siempre dispuestos y preparados para ello.

⁴ Parece alusión a Jn 12, 35.

A través de la costumbre: Cuerpo y alma tienen que ser formados para una vida eucarística; cuanto antes se realice esta labor, mejor estará predispuesto el material y será más fácil de darle forma: por eso *comunión temprana*. Cuanto más a menudo, más fuerza tendrá el efecto, pues dará un estilo a su vida: por eso, a ser posible, *comunión diaria*. Esto exige mucho del *cuerpo* y condiciona fuertemente en *el orden de la vida cotidiana*; igualmente proporciona protección al alma: *des-habituarle del pecado*, es decir, un considerable sacrificio para el hombre natural. Y esto no es posible de otro modo, puesto que el Salvador eucarístico es el Salvador *crucificado*, y la vida en Él es *participación en su pasión*. Él reveló a Santa Margarita María Alacoque⁵ cuánto Él ama los sacrificios expiatorios de sus fieles. Pero la perfecta consagración al corazón divino se obtiene sólo si tenemos en Él nuestro hogar, nuestra estancia diaria y el punto central de nuestra vida, y si su vida se ha convertido en nuestra vida.

* * *

EDUCACIÓN EUCARÍSTICA

(del 2 al 11 de julio 1930)⁶

Las⁷ fiestas en honor del Salvador eucarístico

Ahora reflexión: *¿a quién* tenemos que formar y *cómo*? Ambos eventualmente distintos para las madres, las maestras (religiosas o laicas), las mujeres solteras. Pero común: educación eucarística de los otros no posible sin la propia.

5 Margarita María Alacoque (Lauthecour 1647 — 1690 Paray-le-Monial), Hermana de la Visitación, agraciada con gracias místicas, tuvo gran influencia en la moderna devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

6 Aquí comienzo el texto de unas hojas autógrafas existentes (ACC. P/B-II), que, como hemos indicado en la nota introductoria, se trata de un esbozo del tema de la conferencia que dió en Espira, pero hay aspectos más desarrollados en estos papeles; pudo tratarse de un borrador.

7 A esta frase precede en el autógrafo una A, sin que haya otro apartado con B. La A parece indicar, como aparece en algunos autógrafos, que se trata del texto introductorio.

I. VIDA EUCARÍSTICA:

1. ¿Qué le debemos al Salvador?

La visita diaria a aquel que habita en el Tabernáculo.

La participación en el sacrificio a aquel que se ofrece diariamente.

Recibirle en la comunión a aquel que quiere venir a nosotros.

2. ¿Qué nos da Él a cambio?

3. ¿Qué podemos dar nosotros entonces a los demás?

3 de julio

[1. ¿Qué le debemos al Salvador?]

1. *Dogma: presencia sacramental.* El Salvador ha venido a la tierra porque su alegría consiste en estar con los hijos de los hombres⁸. El quiere estar con nosotros hasta el fin del mundo⁹ y está en el Tabernáculo. Nos espera aquí, y no debería haber ningún lugar, que nos atrajese más. Nosotros deberíamos estar en otras partes sólo cuando nuestras tareas lo requieren; pero estas tareas recibirlas de sus manos, devolverlas en sus manos, y recoger de él consejo y ayuda, es decir, sentirse aquí totalmente en casa.

2. *Dogma: El Salvador renueva su sacrificio de la cruz en el altar:* el quiere dar sus frutos a los que pueden estar presentes. Tan a menudo como podemos participar en una santa misa y no asistimos, despreciamos el fruto de la gracia del sacrificio de la cruz, dejamos morir al Salvador sin preocuparnos de ello.

3. *Dogma: El Salvador viene a nosotros en la santa comunión.* El quiere alimentarnos con su carne y su sangre, prepararnos un cuerpo para la gloria, hacernos miembros de su cuerpo. Cuanto más a menudo sucede esto, más crecemos en él. ¿Qué puede ser tan importante como para que nos pueda mantener alejados?

2. ¿Qué nos da el Salvador en la vida eucarística?

Él nos *quita todas las cargas* que llevamos con nosotros al acercarnos a Él, tiene un consejo para todo y nos lo hace por eso fácil. Nada es

8 Cf. Prov 8, 31.

9 Cf. Jn 14, 18-19; Hch 1, 8.

para él sin importancia de lo que nos sucede: es el *amigo* más fiel, siempre constante, cariñoso.

Nos permite *vivir su vida*, especialmente cuando nos unimos a la *liturgia*. Ahí revivimos su vida, sufrimiento, muerte, resurrección, ascensión, el nacer y crecer de la Iglesia. Seremos elevados por encima de la estrechez de nuestro ser, su mentalidad será nuestra mentalidad, sus asuntos serán los nuestros, seremos empujados para co-sacrificarnos *en su sacrificio*, para vivir toda la vida para Él. Crecemos en él, unidos indisolublemente a él y en él con todos los suyos. Desaparece toda soledad, estamos incontestablemente acogidos en la tienda del Rey, caminamos en su luz.

4 de julio

Formación de toda la vida
bajo la influencia de la Eucaristía:

1. De la *religiosa*: liberada de la familia natural, de las relaciones de amistad, etc.. La familia religiosa sin consideración personal. El Salvador es padre, madre, amigo personal, consolador o consejero de la *sponsa Christi*.

2. De la *esposa y madre*: *preocupación por el marido y los hijos, el peso de las tareas domésticas, detalles agobiantes sin reconocimiento, peligro de sobreexcitación nerviosa*. Con el Salvador descanso, comprensión, consuelo, fortaleza.

3. La *mujer profesional que vive sola*: mucho trabajo diario, poco cariñosa, eventualmente ambiente vulgar, burla. Con el Salvador liberada de todo y elevada a su reino, generosa y libre hasta el amor por su enemigo¹⁰, ennoblecida como esposa del Rey y como tal inspiradora de respeto.

5 de julio

3. *¿Qué podemos dar a los demás?*

= II. EDUCACIÓN EUCARÍSTICA

Esto es, la transmisión de la vida eucarística a otros.

¿Qué mejor cosa puede desear una madre para su hijo, sino que esté acogido permanentemente en la tienda del Rey?

10 Mt 5. 44.

¿Qué mejor cosa puede hacer la educadora, sino enseñar a los niños a vivir con el Salvador eucarístico?

¿Qué otra cosa querría dar al cansado y cargado, al hombre errado, apurado y sin descanso, sino la paz de la vida eucarística?

¿Cómo se puede dar? Ejemplo, enseñanza, costumbre.

6 de julio

1. *La fuerza testimonial de la propia vida eucarística:* la impresión de fuerza, paz, alegría, amor, y disponibilidad - y por otro lado, la eucaristía como el punto central, el más alto y el más importante.

2. *Enseñanza:* en primer lugar, para el niño introducción en las verdades eucarísticas con clases de religión. Pero apoyo muy esencial con palabras complementarias y la correspondiente práctica de la madre y de la maestra. Sensibilidad propia del niño para estas verdades (corazón ingenuo, que aún permanece abierto a la verdad celestial) y para llevarlo a la práctica.

Para los más mayores -en edad de cambio- y para los adultos, ahorro de palabras, pero atender a las exigencias, estando para ello preparado lo mejor posible.

3. *Habituar:* *Cuerpo y alma están hechos de forma que todo acto es un primer paso en un camino y comienzo de una formación permanente. Cuanto antes se comience, se encontrará con más material. Por eso*

temprana comunión de los niños.

El período de desarrollo lo más impropio.

Quien desde la infancia ha cuidado una relación confiada con el Salvador, no lo dejará fácilmente. Ciertamente no, si realmente él ha sido una vez el centro de la vida. El momento de acostumbrarse produce sus efectos mayormente en la

santa comunión diaria,

que, por supuesto, es una consecuencia lógica de las verdades eucarísticas. Además, surgen exigencias para

que se habitúe el cuerpo y se lleve el debido orden.

8 de julio

Para los niños que tienen la obligación de ir a la escuela -como para la mayoría de los adultos- es necesario levantarse temprano y, correspondientemente, concluir pronto el día, y evitar, a ser posible, actividades nocturnas. Un niño sano, que se va a la cama hacia las 8 (eventualmente las 9), podrá levantarse temprano, hacia las 6, sin perjuicio alguno; e, igualmente, con unos horarios de comida regulados podrá permanecer en ayunas sin perjuicio alguno. Con los niños enfermos y débiles hay que proceder, naturalmente, con cuidado.

Naturalmente, se cuida debidamente la *disposición anímica para la santa comunión durante toda la vida*; por eso, la santa comunión diaria es el medio más fuerte para deshabituarse del pecado; al mismo tiempo, la relación íntima con el Salvador es un adiestramiento en lo que le agrada al corazón divino, es decir, la escuela de virtud más eficaz. Y así toda la vida es formada eucarísticamente por dentro y por fuera. La firme regulación de la vida externa recuerda la Regla de las Órdenes, que, por así decirlo, sólo es la extraordinaria "ley natural" de la vida de la gracia. Esto es un sacrificio para el hombre natural, pero la vida eucarística es, al mismo tiempo, una vida con el Salvador crucificado y en unión con el corazón coronado de espinas, que invita a la compasión y a la expiación.

9 de julio

Cristo está presente en el sacramento con la divinidad y la humanidad. Él mostró al beato Enrique Suso¹¹ la *humanidad sufriendo como acceso a la divinidad*. Él reveló a Santa Margarita María cómo le es querida la *expiación por parte de sus fieles*: oración de expiación, comunión de expiación, fiesta del Sagrado Corazón. Pero la *perfecta consagración al Sagrado Corazón* es entonces sólo alcanzable, cuando tenemos plenamente en él nuestro hogar, el verdadero punto central, la estancia cotidiana y el pan cotidiano, cuando su vida se ha convertido en nuestra vida y la nuestra desaparece en la suya. Anticiparse a vivir esta entrega perfecta y, además, incitar a ello a los demás, esto es una auténtica educación eucarística.

11 Beato Enrique Suso (Constanza c. 1295 - 1366 Ulm), de la Orden dominicana, gran místico; escribió el *Pequeño libro de la sabiduría eterna*, y en latín *Horologium Sapientiae*; se trata de escritos muy leídos y queridos.

EL ETHOS DE LAS PROFESIONES FEMENINAS

POR LA DRA. EDITH STEIN (ESPIRA JUNTO AL RIN)

Nota introductoria

Edith Stein tuvo esta conferencia en la Asamblea de la asociación universitaria católica en Salzburgo, que tuvo lugar del 30 de agosto al 3 de septiembre de 1930. En este congreso se tomó la decisión de organizar las "Salzburger Hochschulwochen" (Semanas Universitarias de Salzburgo), que se han venido celebrando desde 1931. El congreso de 1930 se celebró bajo el lema: "Cristo y la vida profesional del hombre moderno". Entre los 16 ponentes (figuras prominentes del mundo de las ciencias y del espíritu) sólo había una mujer: Edith.

Al rededor de los días 18-22 de julio Edith tenía hecha la conferencia como da a entender en carta de 26 de julio de 1930 a su amigo Roman Ingarden (Ct 224). El 20 de agosto de 1930 pedía a su amiga Erna Hermann que le tuviera en cuenta en sus oraciones el día 1 de septiembre (Ct 231); era el día en que iba a tener la conferencia; era en el aula de la Universidad a las 10 horas.

La conferencia llevaba el título "Das Ethos der Frauenberufe" (El Ethos de las profesiones femeninas). Sobre el tema a desarrollar dirá la misma Edith: "Mi ponencia debe tratar sobre El 'ethos' de las profesiones femeninas. En un principio se me asignó el 'ethos' de la profesión cristiana, y prometí desarrollarlo solamente porque cuando me preguntaron me venía bien. Luego, los de Salzburgo señalaron como indispensable un tema propio de las mujeres y yo he quedado conforme" (Ct 226).

El contenido de esta conferencia se desenvuelve en el intento de establecer el fundamento "ontológico" de la vocación de la mujer, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Diversos periódicos, y revistas (como Benediktinische Monatschrift de Beuron, Der katholische Gedanke, etc.) del mundo del habla alemana se hicieron eco de estas conferencias, y en particular de la de Edith. Esta conferencia hizo a Edith más famosa y conocida como conferenciante. Sobre la importancia del congreso y consecuencia personal al respecto decía un par de meses después la misma Santa a su amigas benedictinas Adelgundis Jaegerschmid y Placida Laubhardt: "Salzburgo ha traído consigo importantes círculos. Tan pronto debo aparecer aquí o allí como conferenciante".

Se conserva en buen estado el texto autógrafo de Edith (ACC, P/B-1-3); son 46 hojas (207 x 161 mm) escritos por una cara: al comienzo hay una hoja sin numerar donde se halla el título y el índice de la conferencia; a continuación vienen las hojas numeradas de 1 a 42, pero se añaden 3a, 8a y 34a.

La conferencia apareció en "Der katholische Gedanke" (1930, cuaderno 4); y al año siguiente, 1931, en Augsburg la editorial Haas & Grabherr la publicó como librito; la misma Edith describirá como "un pequeño, pero simpático, volumen azul" (Ct 354). Más tarde en el volumen titulado Frauenbildung und Frauenberufe, Schnell & Steiner, München 1949; y después en el volumen titulado Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute. Herder, Friburgo, 1962. Y últimamente en 1959 en la colección ESW V, 1-15; y el año 2000 en la colección ESGA 13, 16-29.

Esta conferencia ha sido dada a conocer en lengua castellana en tres libros del mismo año: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 27-46 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en México, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 23-44.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de Edith, pero tenemos en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

EL ETHOS DE LAS PROFESIONES FEMENINAS

Introducción: ethos, ethos profesional, ethos de las profesiones femeninas

I. La profesión natural de la mujer y el ethos correspondiente

II. Otras profesiones "naturales" de las mujeres

1. Profesiones específicamente femeninas

2. Forma específicamente femenina de la profesión

III. La vocación sobrenatural de la mujer

1. Configuración femenina de la vocación religiosa

2. Armonía entre la vocación religiosa y el alma de la mujer; ethos de vida religiosa = ethos de la vocación de la mujer.

3. Medios para su realización

a. Contraste de la vida media de las mujeres con la reclamada vida religiosa

b. Vida eucarística

c. Vida litúrgica

Conclusión: resumen y complemento.

[1]

<Introducción: ethos, ethos profesional, ethos de las profesiones femeninas>

Bajo el término *ethos* hay que entender algo duradero que regula los actos del ser humano; por tanto, no pensamos en una ley que se presente al ser humano desde el exterior o desde lo alto, sino en algo que en él mismo es activo, en una *forma interior*, en una duradera *actitud del alma*, aquello que la escolástica denomina *hábito*. Semejantes actitudes permanentes del alma confieren a los modos cambiantes de la conducta una impronta determinada, unitaria, y por esta impronta se hacen visibles hacia el exterior. Hay hábitos *innatos*, por ejemplo, los temperamentos, disposiciones naturales básicas del alma, tales como la serenidad o la melancolía; hay otros que se adquieren sobre la base de disposiciones naturales: a esta categoría pertenecen todas las habilidades y virtudes naturales: hay finalmente hábitos [2] *infusos*, como las virtudes sobrenaturales, y en general todo lo que constituye la santidad de un ser humano. Tal y como se adquieren, también pueden perderse; no pertenecen al alma de forma inmutable, pero *no son fácilmente mutables*.

Esta idea universal del hábito se especifica en el ethos mediante el punto de vista del *valor*. Cuando se habla de ethos se mienta un hábito o una multiplicidad de hábitos que poseen un valor positivo y satisfacen determinadas exigencias objetivas o leyes.

Por *ethos de la profesión* entenderemos la actitud anímica duradera o totalidad de *hábitos* que en la vida profesional de un ser humano se presentan desde su interior como principio configurador. Por tanto, de él sólo puede hablarse cuando la vida profesional presenta de hecho un sello determinado, unitario, esto es, una impronta que no es únicamente solicitada desde el exterior -por la legalidad radicada en el trabajo mismo, o por prescripciones foráneas-, sino que visiblemente procede del interior. Lealtad, responsabilidad, son actitudes anímicas permanentes [3] que pueden resultar decisivas para el *ethos* de la profesión, el cual queda luego esencialmente determinado por la actitud que se tiene respecto de la profesión misma. Quien considere su trabajo como simple fuente de ganancia o como pasatiempo lo desarrollará de una forma distinta de aquel otro para quien sea "vocación profesional" en sentido propio, es decir, de aquel otro que se sienta llamado para ello. En sentido estricto, sólo en este último caso puede hablarse de *ethos* profesional vocacional.

Finalmente corresponde a toda vocación profesional un *ethos* especial exigido por la propia naturaleza de la vocación profesional misma (por ejemplo, la disponibilidad para la ayuda de la enfermera, la circunspección y la decisión del empresario, etc.). Puede encontrarse por naturaleza en el ser humano (en tal caso posee la capacidad natural para la profesión correspondiente), o puede crecer en él poco a poco mediante la realización frecuente de las actividades y comportamientos requeridos, determinando así desde el interior su comportamiento conforme a normas, sin necesitar de una regulación exterior.

Cuando se me ha encomendado la tarea de hablar del *ethos de las vocaciones profesionales femeninas* es porque en ello se esconde por una parte la aceptación de que al alma femenina le son propias ciertas actitudes duraderas que configuran intrínsecamente su vida profesional vocacional; por otra parte se acepta que la especificidad de la mujer conlleva una vocación profesional para determinadas tareas. Ahora hay que probar ambas presuposiciones.

[4] I. <LA PROFESIÓN O VOCACIÓN NATURAL DE LA MUJER
Y EL ETHOS CORRESPONDIENTE>

¿Cabe hablar de una particular vocación profesional femenina, y hasta de una variedad de profesiones femeninas? En los comienzos del movimiento feminista las dirigentes radicales han negado lo primero y

reivindicado todas las profesiones para la mujer. Sus opositores no querían aceptar lo segundo y sólo reconocían una vocación profesional femenina, la "vocación profesional natural de la mujer". La cuestión exige el examen de los dos puntos de vista. Por tanto comenzamos preguntando: *¿existe una profesión natural de la mujer, y qué actitud anímica exige?*

Sólo a quien el acalorado apasionamiento de la disputa le ha cegado los ojos puede negar el hecho evidente de que el cuerpo y el alma de la mujer están hechos [5] para una finalidad especial. Y la palabra clara e irrefutable de la Escritura expresa lo que desde el comienzo del mundo enseña la experiencia cotidiana: que la mujer está configurada para ser compañera del hombre y madre de seres humanos. Para eso está dispuesto su cuerpo, al cual corresponde sin embargo también su *especificidad anímica*. Que tal especificidad anímica existe es de nuevo un hecho de experiencia evidente; además, es algo que se desprende del axioma de santo Tomás *anima forma corporis*¹. Allí donde los cuerpos están configurados de un modo tan profundamente distinto -en todo el conjunto de la naturaleza humana-, allí también debe darse un tipo distinto de alma. Ahora queremos diseñar muy brevemente la actitud espiritual típicamente femenina, que fundamentalmente nos es a todos conocida. La actitud de la mujer se dirige a lo *personal vital*, y [6] a la *totalidad*. Cuidar, custodiar y tutelar, nutrir y hacer crecer: he ahí su deseo natural, puramente maternal. Lo muerto, la "mera cosa", le interesa a ella en primera línea en la medida en que sirve a lo personal vivo, no por sí mismo. Junto con esta característica se da la otra: la *abstracción* en cualquier sentido le queda lejos por naturaleza. Lo vivo-personal, aquello a lo que atiende su solicitud, es un todo concreto, y como tal todo concreto quiere ser tutelado y desarrollado, no una parte a costa de una o de otras: no el espíritu a costa del cuerpo o a la inversa, y tampoco una facultad del alma a costa de las otras. No lo soporta en sí misma, ni en los otros. Y a esta actitud práctica le corresponde la teórica: su modo de conocimiento natural no es tanto el analítico-conceptual [7] cuanto el ir a lo concreto, de contemplarlo y sentirlo de lleno. Esta disposición natural capacita a la mujer para ser cuidadora y educadora de sus propios hijos, pero su disposición básica no se limita a esto, sino que se extiende también a su marido y a todos los seres que se encuentran en su entorno.

A esta disposición materna se une la de *compañera*. Compartir la vida de otro ser humano y participar en *todo* lo que le afecta, en lo más

1 El alma es la forma del cuerpo: *Summa*, I^a, q 76, a 7.

grande y en lo más pequeño, en las alegrías y en los sufrimientos, pero también en los trabajos y problemas constituyen su don y su felicidad. El hombre va a "lo suyo" y espera que los otros muestren al respecto interés y disponibilidad; en general le resulta difícil acomodarse [8] a otras personas y a sus cosas. Esto, por el contrario, le es natural a la mujer, y es capaz de penetrar empática y reflexivamente en ámbitos que a ella de suyo le quedan lejos y de los cuales jamás se hubiera preocupado si no hubiese puesto en juego al respecto un interés personal. Este don está estrechamente vinculado con la predisposición materna. Su participación viva despierta las fuerzas e incrementa las prestaciones de aquel en cuyo favor ella toma parte. Trátase de una función asistencial y educativa, por ende verdaderamente maternal, de la que todavía y propiamente necesita el ser humano *maduro*, y que también se empleará en favor de los propios hijos tanto más cuanto más crecen, desvinculándose de las funciones inferiores.

[8a] La participación en la vida del varón condiciona de suyo la *subordinación en la obediencia*; tal y como está ordenado por la palabra de Dios. El hombre se dedica según su naturaleza inmediatamente a lo suyo; la mujer se dedica a ello por amor a él, y de este modo lo adecuado es que lo haga bajo su dirección. Que luego el deber de la obediencia se extienda además a aquello que constituye el dominio inmediato de la mujer -custodia de la casa y educación-, eso hay que derivarlo mucho menos de la identidad femenina que de la *vocación natural del hombre* de ser cabeza y protector de la mujer. A la determinación natural le corresponde también una inclinación natural de la mujer a la obediencia y el servicio: "era en la obediencia cuando más maravillosamente me sentía libre"².

[9] Esta exposición del modo de ser natural de la mujer no contiene de entrada ningún juicio de valor. Que, debidamente desarrollada, dicha exposición encierra un elevado *valor vital*, eso está claro sin más. Pero precisamente por eso, así como por el *valor ético* -que hemos de considerar particularmente-, resulta esencial que la naturaleza femenina se *desarrolle genuinamente*, lo cual dista mucho de ser obvio, pudiendo incluso decirse que eso sólo se da en circunstancias muy especiales. Ciertamente, por culpa del pecado original, tanto a la naturaleza humana en general como a la femenina en particular, le afecta una mácula que impide el pleno desarrollo y que, de no oponerse a ella, conduce a una degeneración típica. La *actitud personal* aparece normalmente [10] de

2 Se trata de una cita de J. W. Goethe, *Ifigenia*, acto quinto, verso 1827. Sobre esta cita véase la conferencia "Vida cristiana de la mujer" (véase p. 316-317).

una forma *creciente malsana*: Por una parte, está la tendencia de ocuparse y ocupar a los demás desmesuradamente con la propia persona; y también la vanidad, deseo de alabanza y reconocimiento, desenfrenada necesidad de comunicarse. Por otra parte, está el excesivo interés por los demás: curiosidad, chismorreó, intromisión indiscreta en la vida íntima de otras personas.

La *actitud hacia la totalidad* conduce fácilmente a la dispersión de las fuerzas, al rechazo de la necesaria disciplina técnica de cada una de las disposiciones, al golosineo superficial en todos los campos; y, en la relación con los otros, a la inclinación a incautarse totalmente de ellos, mucho más allá de cuanto lo exigen las funciones maternas. La *compañera* [11] que comparte deviene entonces un incordio cargante que no tolera ninguna maduración silenciosa, sosegada, y que por ello no favorece el desarrollo, sino que lo reprime e impide; en lugar del servicio alegre emerge la voluntad de dominio. ¡Cuántos matrimonios desdichados, cuánta alienación entre madres e hijos crecidos o que están creciendo han de atribuirse a esta degeneración!

Si por el contrario queremos oponer a esto la imagen de la especificidad femenina, desarrollada debidamente, de esposa y madre, tal y como debe ser en su especificidad natural, vemos entonces a la *Inmaculada*. En el punto central de su vida está su hijo. Ella atiende su nacimiento con bienaventurada expectación, ella protege su infancia, ella lo sigue en su caminar, cerca o lejos, según lo desea él; [12] ella le tiene en sus brazos una vez muerto; ella cumple el testamento del que se ha ido. Pero todo esto lo hace ella no como su asunto, ella es en todo la *esclava del Señor*³, cumple aquello para lo que ha sido llamada por Dios. Y por eso no considera al hijo como *propiedad suya*: lo ha recibido de las manos de Dios, en las manos de Dios vuelve a ponerlo cuando lo entrega en el templo⁴, cuando lo acompaña a la muerte en la cruz⁵.

Consideremos a la Madre de Dios como esposa: confianza callada e ilimitada, que descansa asimismo en una confianza ilimitada; obediencia silenciosa; coparticipación fiel y natural en el dolor, y todo en subordinación a la voluntad de Dios, que le ha dado el esposo como defensor humano y cabeza visible.

[13] La imagen de la Madre de Dios nos muestra la *actitud anímica básica correspondiente a la vocación natural de la mujer*: ante el

3 Cf. Lc 1, 38.

4 Cf. Lc 2, 22-24.

5 Cf. Jn 19, 25.

hombre, obediencia, confianza y participación en su vida, que favorece sus tareas propias y el desarrollo de su personalidad; ante el niño, protección fiel, cuidado y educación de los talentos concedidos por Dios; ante ambos, entrega desinteresada y una presencia inapercibida cuando no se necesita de ella. Todo ello basado en la idea del matrimonio y de la maternidad como una vocación que viene de Dios y que hay que ejercer por amor de Dios y bajo dirección divina.

¿Cómo puede la mujer llegar en el ánimo y en la acción a la altura de este ethos, si en [14] la naturaleza dañada existen instintos tan fuertes que se oponen a ello y llevan a otros caminos? Un buen remedio natural contra todos los defectos típicamente femeninos es el trabajo llevado a cabo con esmero. Dicho trabajo exige de suyo una limitación del interés exagerado en lo que es personal, y no sólo elimina la superficialidad en el ámbito laboral propio, sino que despierta una repulsión general a todo lo superficial, conlleva la subordinación a normas objetivas, y resulta por ello un ejercicio de obediencia. Es necesario, sin embargo, que no le induzca al abandono de la actitud personal buena y pura ni a la especialización unilateral, a esa esclavitud en un ámbito que pertenece a la degeneración típica de la naturaleza masculina. Cuán lejos llega este remedio natural lo muestran la madurez y armonía de muchas [15] mujeres que alcanzan una elevada formación espiritual, o que por la necesidad de la vida se vieron obligadas a una actividad profesional severa. Tenemos aquí el paralelo con la imagen del perfecto *gentleman*, que Newman⁶ retratará una vez en su "Idea of a University"⁷: un diseño de personalidad que parece equivalente a la verdadera santidad. Pero aquí como allí se trata solamente de *semejanza*: la naturaleza sólo domada "conforme a la educación" conserva la formación exterior hasta un cierto límite, luego rompe las barreras. Sólo por la fuerza de la gracia puede verdaderamente desarraigarse y renovarse desde el interior la naturaleza caída, y no sólo reformarse desde el exterior. Cómo acontezca esto en la naturaleza femenina [16] lo mostraremos después.

6 John Henry Newman (Londres 1801 - 1890 Birmingham), una figura de primera fila en el movimiento de Oxford, fue al principio anglicano. El año 1845 se convirtió al catolicismo, recibió la ordenación sacerdotal, fue Rector de la Universidad católica de Dublín, y en 1879 fue nombrado cardenal. Introdujo el Oratorium de san Felipe Neri en Inglaterra.

7 Se trata del libro *The Idea of a University, defined and illustrated by John Henry Newman*, London, Longmans, Green and Co., 1921. El ejemplar que utilizó Edith Stein se encuentra en el archivo del Carmelo de Colonia (D 15). De este libro

II. <OTRAS PROFESIONES "NATURALES" DE LAS MUJERES>

<1. Profesiones específicamente femeninas>

Llegamos así a la segunda cuestión principal: ¿existen otras vocaciones profesionales femeninas "naturales"? Que las mujeres estén dispuestas a ejercer otras vocaciones profesionales distintas a las de esposa y madre es cosa que sólo han podido negar la ofuscación e inobjetividad. La experiencia de los últimos decenios y en general también la experiencia de todos los tiempos lo han demostrado. Desde luego puede decirse que en caso de necesidad toda mujer sana y normal puede ejercer una profesión, y que no existe ninguna profesión que no pueda ser llevada a cabo por una mujer. Cuando se trata de ejercer la función de sustentar a niños huérfanos, de alimentar a hermanos abandonados o a padres ancianos, una mujer abnegada es capaz de ofrecer las prestaciones más prodigiosas. Pero también la capacidad [17] individual y la inclinación pueden llevar a ocuparse en los más diversos ámbitos. Desde luego ninguna mujer es *solamente* "mujer", pues cada una tiene su peculiaridad individual y su disposición lo mismo que el hombre y, desde esa disposición, la capacidad para esta o la otra actividad profesional de carácter artístico, científico, técnico, etc. Por principio la mujer puede orientar la disposición individual hacia cualquier campo profesional, incluso a aquellos que de suyo distan de la especificidad femenina. En tales casos no se hablará de una "profesión femenina". Pero, si se desea hablar de éstas en el sentido pleno del término, debería tratarse de vocaciones profesionales cuyas tareas específicas se remitan a la especificidad femenina, es decir, a todas las profesiones en las que se trata de cuidado de personas, educación, asistencia, comprensión [18] empática: esto es, la profesión de médico y de enfermera, de docente y de educadora, de empleada doméstica, toda la serie de modernas vocaciones profesionales sociales; en la ciencia, las ramas que tienen que ver con lo concreto, con lo vivo-personal, por ejemplo en las ciencias humanísticas y en los trabajos que presentan un carácter de ayuda y de servicio, de traducción y de edición, eventualmente también en la dirección comprensiva de los trabajos de otros.

Está claro que para todo esto resulta exigible en sustancia la misma actitud anímica de esposa y madre, solo que ampliada a un círculo de acción más amplio y, en general, a un círculo de personas cambiantes, [19] y por ello desvinculado del vínculo vital del parentesco de sangre, y más afincado en lo espiritual. Pero naturalmente también desaparece

buen parte de aquellas energías naturales que radican en la comunidad vital, y resulta tanto más necesario hacer anímicamente un mayor esfuerzo y sacrificio.

<2. Forma específicamente femenina de la profesión>

Pero además podría decirse también que las profesiones que, según sus exigencias puramente objetivas, no concuerdan con la especificidad femenina y hubieran de ser consideradas más bien como propiamente masculinas, tomadas sin embargo en sus concretas condiciones existenciales podrían ser ejercidas de un modo verdaderamente femenino. El trabajo en una fábrica, en una oficina comercial, en el servicio administrativo estatal o municipal, [20] en las corporaciones legislativas, en un laboratorio químico o en un instituto matemático, todo eso exige una disposición hacia un material muerto o mentalmente abstracto. Pero en casi todos los casos se trata de un trabajo que se desarrolla con otras personas, que como mínimo hay que llevar a cabo en el mismo espacio, a menudo compartiendo el trabajo con ellas. Y de ese modo se da inmediatamente la oportunidad para el desarrollo de todas las virtudes femeninas. Incluso puede decirse precisamente aquí, en que cada cual está en peligro de convertirse en una pieza de máquina y de perder su humanidad, que el desarrollo de la especificidad femenina puede llegar a ser un contrapeso muy benéfico. [21] En aquel que sabe que a él le espera en el puesto de trabajo disponibilidad para la ayuda y participación, en su alma se mantiene o se despierta algo vivo, que de otro modo habría de atrofiarse. Se trata de un modo de amoldar la vida profesional por medio de la manera propia de ser de la mujer, de forma distinta que comúnmente lo hace el hombre. Pero aún es posible otra forma. Todo lo abstracto participa en última instancia de algo concreto. Todo lo muerto sirve en última instancia a lo vivo. Toda actividad abstracta se halla, por ende, en última instancia al servicio de un todo viviente. Quien -incluso en la ocupación más árida y abstracta- logre adquirir y conservar viva la mirada respecto de este todo, se sentirá profundamente vinculado, y esta ocupación [22] le resultará por ello soportable; también le resultará en muchos casos objetivamente mejor y más ajustada que si en la parte pierde de vista el todo. En la ley o en el ordenamiento jurídico el hombre trabajará quizá en la forma jurídica más plena, y podrá por ello eventualmente investigar menos las relaciones concretas que hay que regular, mientras la mujer, si permanece fiel a su especificidad también en el parlamento o en el servicio administrativo, actuará siempre a partir del fin concreto, y acomodará los medios a dicho fin.

De esta manera la entrada de las mujeres en las más variadas ramas profesionales podría significar una bendición para la vida social en su conjunto, la privada y la pública, precisamente si se mantuviera el ethos específicamente femenino. [23] De nuevo podemos volver la mirada hacia la madre de Dios. María en las bodas de Caná⁸: su mirada silenciosamente escrutadora supervisa todo y descubre dónde falta algo. Y, antes de que alguien lo advierta, antes incluso de que se produzca el embarazo, ella ha procurado ya la ayuda. Ella encuentra medios y caminos, da las indicaciones necesarias, todo completamente en silencio, inadvertidamente. Sea tal el modelo de mujer en la vida profesional. Allí donde se encuentre, ella cumpla silenciosa y debidamente su servicio, sin esperar atención ni reconocimiento para sí. Y a la vez supervise con mirada atenta la situación, detecta dónde falta algo, si alguien necesita de ayuda y, en la medida en que está a su alcance, intervenga regulando la situación, inadvertidamente [24] en lo posible. Consiguientemente ella expandirá por doquier sus bendiciones, como un espíritu bueno.

III. <LA VOCACIÓN SOBRENATURAL DE LA MUJER>

Hemos examinado el conjunto de tareas de la mujer en la vida doméstica y pública: un rico y fructífero campo de trabajo. Pero en esto no se agota de ninguna manera su actuación. Hoy, como en todos los tiempos desde que existe la Iglesia de Cristo, el Señor llama a aquellos a los que él ha elegido; les llama desde la familia y desde la actividad profesional al servicio sagrado. ¿Puede ser considerada la *vocación religiosa* como una vocación femenina? La llamada surge, ciertamente, en hombres y mujeres. Y es una llamada *sobrenatural*: viene de arriba, del más allá, e exige elevarse por encima de lo terrenal-natural. [25] Parece, pues, que aquí deberían carecer de importancia las diferencias naturales de los sexos. Pero, por otra parte, es válido el axioma *gratia perficit, non destruit naturam*⁹. De este modo puede esperarse que, tanto la naturaleza masculina como la femenina, en la vocación religiosa no pueden ser suprimidas, sino en ella asumidas de forma particular, y para ella fructificadas. Además existe la posibilidad de que la vocación religiosa, con sus particulares exigencias, análogamente a las vocaciones profesiona-

8 Cf. Jn 2, 1-11.

9 "La gracia perfecciona, no destruye la naturaleza". Véase *Summa* de Santo Tomás, I^a, q. 1, a.8 ad 2, etc. (De veritate, q. 14, 10, ad 9).

les terrenas, responda de manera especial a la naturaleza masculina o a la femenina.

La profesión religiosa consiste en la entrega total de todo el ser humano y de toda la vida al servicio de Dios; ella exige la obligación de usar los medios que [26] resultan idóneos para el cumplimiento de la vocación: renuncia a toda posesión de bienes, renuncia a todo vínculo y unión humano-vital, renuncia a la propia voluntad. Esta forma de vida admite cierta variedad en su realización; por ejemplo, el servicio que el Señor requiere de los suyos puede ser de diversas maneras: la profundización silenciosa en la verdad divina, la alabanza festiva de Dios, la difusión de la fe, las obras de misericordia, la intercesión y la expiación por otras personas.

Así el *corpus monasticum*¹⁰ se diferencia en una pluralidad de miembros. Si se consideran las diversas actividades de los religiosos y su distribución entre los sexos, se ve que cada una de ellas se da en las comunidades de hombres y de mujeres, aunque su relación con la especificidad de los [27] sexos es distinta. La meditación y el oficio divino, como auténtico servicio angélico, deben ser ciertamente consideradas sobre toda distinción de sexo. La difusión de la fe, en cuanto misión docente sacerdotal, es una tarea predominantemente masculina, aunque por parte femenina, especialmente entre las Órdenes dedicadas a la enseñanza, también hay mucho en esta dirección. Las obras de caridad para con el prójimo y el sacrificio de expiación los asume por el contrario decididamente la naturaleza femenina.

Vemos que en las Órdenes más antiguas, en donde existe una rama masculina y otra femenina, el trabajo se divide normalmente de tal modo que a la rama masculina le corresponde predominantemente la actividad exterior, por ejemplo, la predicación popular, el servicio de misiones, etc., mientras que a la rama femenina el silencioso [28] apostolado del sacrificio y de la oración, ciertamente también ya tempranamente el trabajo con la juventud como tarea apostólica. Y las Congregaciones femeninas activas de la época más reciente ejercen por lo general actividades propiamente femeninas, tales como educación y caridad. Así hoy, en que la mayoría predominante de las comunidades religiosas femeninas ejerce también una actividad exterior, la acción de las religiosas apenas se distingue materialmente del trabajo de las mujeres "en el mundo". Si existe una diferencia puede ser solamente *formal*, en el sentido de que en la vida religiosa toda actividad ha de ejercerse en obediencia y por amor a Dios.

10 Se refiere a la Orden en su totalidad.

<1. Configuración femenina de la vocación religiosa>

Examinemos ahora cómo este aspecto formal de la vida religiosa se encuentra en conformidad con la especificidad femenina. El motivo, [29] principio, y fin de la vida religiosa está en la entrega amorosa a Dios sin límite alguno y en el olvido de sí mismo para que la vida de Dios esté presente dentro de sí mismo. Cuanto más plenamente se realiza esto, tanto más rica y divina vida llena el alma. Pero la vida divina es amor sobreabundante, que no sintiendo necesidad, se regala libremente, un amor inclinado misericordiosamente a toda realidad menesterosa, amor que sana lo enfermo y vuelve a la vida a lo muerto, amor que protege y cuida, que alimenta, enseña y educa, amor que con los tristes se entristece y con los alegres se alegra, un amor que se muestra servicial a todos, a fin de que llegue a ser aquello para lo que el Padre le ha creado; en una palabra, amor del corazón divino¹¹. Entregarse amando así, llegar a ser totalmente propiedad de otro y poseer totalmente a ese otro, todo eso constituye el deseo más profundo del corazón femenino. [30] En ello se resume esa posición hacia lo personal y hacia el todo, que a nosotros nos parece específicamente femenina. Cuando esta entrega ocurre frente a un ser humano, es una equivocada entrega de sí mismo, una esclavización y a la vez una pretensión injustificada que ningún ser humano puede llevar a cabo. Sólo Dios puede aceptar en su totalidad la entrega de un ser humano, y aceptarla de tal manera que el ser humano no pierda su alma, sino que la gane¹². Y sólo Dios puede regalarse a sí mismo a un ser humano de tal modo que llene todo su ser, sin perder nada de sí. Por ello es la donación absoluta de sí, el principio de la vida religiosa, y a la vez el único posible cumplimiento adecuado del anhelo femenino.

Ahora bien, la vida divina, que penetra el corazón entregado a Dios, el amor presto al servicio, misericordioso, suscitador y [31] promotor de la vida, corresponde plenamente a aquello que hemos expuesto como el reclamado ethos de la profesión o vocación de la mujer.

<2. Armonía entre la vocación religiosa y el alma de la mujer; ethos de vida religiosa = ethos de la vocación de la mujer>

¿Qué se deduce de aquí como consecuencia práctica? ¿Que todas las mujeres deberían hacerse monjas para satisfacer su vocación profe-

11 Aquí expresa Edith libremente ideas que hallamos en san Pablo: 1 Cor 13, 4-8; 9, 19; Col 3, 12-17, etc.

12 Alusión a Mt 10, 37-39.

sional? Ciertamente, no. Lo cierto es que la naturaleza de la mujer, caída tras el pecado y dañada, sólo puede ser restablecida en su pureza y llevada a la cumbre del ethos profesional vocacional que se halla precontenido en la pura naturaleza femenina, si se entrega totalmente a Dios. Lo mismo si vive como madre en la casa, o en un lugar visible de la vida pública, o tras los muros quedos de un convento, en todos los lugares debe ser una "esclava del Señor"¹³, como lo ha sido la madre de Dios en todas las situaciones [32] de su vida: como soltera en el recinto del templo sagrado, en la tranquila administración doméstica en Belén y en Nazareth, como guía de los apóstoles y de las primeras comunidades cristianas tras la muerte de su hijo. Cada mujer un trasunto de la madre de Dios, cada mujer una *sponsa Christi*, cada mujer un apóstol del corazón divino: entonces cada una de ellas correspondería a su vocación profesional femenina, con independencia de las circunstancias en que viva y de la actividad en la que desarrolle su vida hacia el exterior.

<3. Medios para su realización>

<a. *Contraste de la vida media de las mujeres con la reclamada vida religiosa*>

No se me ha encargado la tarea de mostrar cómo este ethos puede realizarse de forma práctica y real, en la vida profesional. Pero, si detuviera aquí mi exposición, si no dijera algunas palabras sobre los medios necesarios en orden a la realización práctica, entonces los planteamientos asumidos podrían aparecer como un idealismo subido, [33] desde su pavorosa distancia respecto de la vida corriente de la mujer del presente.

Traigamos con calma ante nuestros ojos el contraste entre la vida real de la mujer, tal como hoy se da por término medio, y nuestros planteamientos. Muchas de las mejores están casi aplastadas por la doble carga del trabajo profesional o de los deberes familiares; siempre en acción, excitadas, nerviosas, irritadas: ¿de dónde han de extraer la calma interior y la serenidad para ofrecer a otros apoyo, protección, guía? Incluso en los casos de grande y recíproco amor y reconocimiento, las consecuencias son diariamente pequeñas fricciones en el roce con el marido y los hijos, malestar en toda la casa, relajamiento de la unidad familiar. Junto a esto, las muchas mujeres superficiales e inestables a la caza del placer para llenar los vacíos interiores, [34] casarse y descasar-

se, abandonado el cuidado de la casa y de los hijos o entregado a personas de servicio extrañas, que no son más concienzudos que ellas; cuando se ven forzadas a la actividad ganancial, la ejercen solamente como un medio para su fin, a saber, para el sustento y a ser posible pingüe disfrute de la vida; en ellas no cabe hablar ni de vocación profesional, ni de ethos. Son como arena movediza, que se arrastra. El desarreglo de la vida familiar y la decadencia de la moral pertenecen intrínsecamente a la proliferación de estos grupos y solamente podrá frenarse si, con la ayuda de una adecuada educación de la joven, se logra limitar el número de dichos grupos.

[34a] Tomemos finalmente el no escaso número de aquellas que, por su preparación e inclinación, ejercen una vocación profesional y en ella trabajan eficientemente. Entre ellas hasta se encuentran algunas que, tras una satisfacción inicial, descubren que sus expectativas no han sido cumplidas, y con añoranza comienzan a buscar algo distinto. En buena medida seguramente eso depende de que ellas se empeñaran en cumplir sus funciones "exactamente como un hombre"; no han buscado o no han encontrado los medios y caminos de hacer fructífera en la vida profesional su especificidad femenina, y la naturaleza rechazada, reprimida, se hace luego valer.

Y, si miramos tras los muros del claustro, vemos que ni siquiera allí por término medio se está a la altura del ideal. Seguramente [35] en todos los tiempos hubo religiosas que no fueron conscientes de todo el alcance de sus votos, o que desde luego estuvieron dispuestas al sacrificio completo en el primer fervor juvenil de la vocación, pero que no pudieron mantenerlo: muchas veces su existencia se torna para ellas un tormento, y para la comunidad una carga. A eso se le añaden las dificultades que sólo las modernas formas de vida han traído consigo: la doble vocación profesional de la hermana, que actúa a la vez como enfermera, maestra, o empleada social a la altura de las exigencias actuales, y que además debe cumplir con sus obligaciones de la vida religiosa. En consecuencia, del mismo modo que entre las madres y esposas profesionalmente activas, a menudo se pierde allí también por culpa de una carga excesiva la correcta actitud anímica.

Sin embargo, en contraste con esta triste imagen que representa el término medio, pueden encontrarse en todos los ámbitos de la vida mujeres de vida verdaderamente heroica, las cuales llevan a cabo auténticos milagros de amor, milagros en el rendimiento tanto en la familia [36] como en la vida profesional y en el retiro del convento. Cada uno de nosotros las conoce por los anales de la Iglesia, pero también desde

corazón divino, entonces dicha penuria se verá asumida en ese corazón, y nuestra alma será libre para participar en la vida divina: nosotros caminamos al lado del Redentor el camino que él ha recorrido en este mundo durante su vida terrenal, y que todavía recorre con su permanencia mística, con los ojos de la fe hasta penetramos en los misterios profundos de su vida oculta en el seno de la divinidad. Por otra parte, esta participación en la vida divina posee una fuerza liberadora que quita su peso a las cuestiones [40] terrenas y nos regala ya en esta temporalidad una parte de eternidad, un fulgor de la vida divina, un camino en la luz. Pero el impulso a vivir en las manos de Dios nos es dado por Dios mismo en la liturgia de la Iglesia. Por eso la vida verdaderamente católica de una mujer será a la vez una *vida litúrgica*. A quien se une a la plegaria de la Iglesia en espíritu y en verdad, toda su vida debe configurarse según esta vida de oración.

<Conclusión: resumen y complemento>

Resumiendo: una verdadera vocación profesional de la mujer es aquella en la que el alma femenina expresa su ser, y que puede ser configurada a través del alma femenina. El constitutivo formal íntimo del alma femenina es el amor, tal y como brota del corazón divino. El alma femenina gana este principio formal a través de la más estrecha unión al corazón [41] divino en una vida eucarística y litúrgica.

A modo de apéndice desearía aún proponer la cuestión que continuamente se me ha presentado en el tratamiento del tema, a saber, ¿por qué en el programa de este encuentro que estamos celebrando, junto a los tipos de profesiones o vocaciones determinadas, tales como el de médico, sacerdote, etc., se plantea el grupo de las *profesiones femeninas*?, ¿por qué, por lo demás, se habla tan frecuentemente de la "vocación de la mujer", pero apenas nunca de la "vocación del hombre"? ¿no hay acaso en el hombre, análogamente como en la mujer, una correspondencia o eventualmente una oposición entre la disposición individual y la masculina?, ¿no es verdad también para [42] él que la especificidad varonil está en consonancia, o debería estarlo, con la elección y formación de la vocación profesional? Además, ¿no existe también aquí un contraste entre la naturaleza corrompida por el pecado y la misma naturaleza restablecida en su pureza?¹⁴

14 Véase la Conferencia, número 15: *Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia*.

Creo que sería muy de agradecer que todas estas cuestiones fuesen por una vez ponderadas en serio y a fondo. Pues una colaboración sana de los sexos en la vida profesional sólo será posible cuando las dos partes sean conscientes de su especificidad con serena objetividad y extraigan de ahí las consecuencias prácticas. Dios creó al ser humano como hombre y como mujer, y a ambos según su imagen¹⁵. Sólo cuando se desarrolle plenamente la especificidad masculina y femenina se alcanzará la máxima similitud posible respecto de Dios y la más profunda compenetración de toda la vida terrenal con la vida divina.

¹⁵ Cf. Gn 1, 27.

SOBRE EL CONCEPTO DE FORMACIÓN

Nota introductoria

Edith escribía el 9 de octubre a Emil Vierneisel, catedrático en Heidelberg: "¿Podría retrasar su visita hasta después del 19 de octubre? El día 18 tengo una conferencia muy importante para maestros y maestras, que requiere mucha preparación, y aún no he podido preparar nada" (Ct 237). Probablemente la redactó entre los días 13 y 18. Se trataba de una conferencia para los maestros y maestras católicos del Palatinado en Espira el 18 de octubre de 1930.

El tema de la conferencia era "Zur Idee der Bildung" (Sobre el concepto de formación). Hace un análisis de los principios filosóficos y pedagógicos sobre la formación, y por ende para una buena formación de la persona humana.

No se conserva el texto autógrafo; sin embargo sí existen unos breves apuntes autógrafos de Edith (ACC, P/B-II) sobre el tema sacados día tras día, desde el día 6 hasta el 13 de octubre).

La conferencia fue publicada el 16 de noviembre de 1930 en la revista Zeit und Schule, 27 (1930, n. 22) 159-162, 167.

Y después en 1990 en la colección ESW XII, 25-38; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 35-49; pero en ésta última también aparecieron por primera vez los apuntes autógrafos de Edith (ACC, P/B-II) sobre el tema.

Nuestro texto, conferencia y el borrador de los apuntes autógrafos, se basa en las fuentes indicadas, tanto archivísticas como las mencionadas publicaciones alemanas.

Al 18. X¹

Toda formación es autoformación. Todo adiestramiento es autoadiestramiento.

6.X.

I. Formación

Diverso significado de las palabras terminadas en *-ción* (*-ung*) = Formas de un material para una imagen o hechura. Material muerto recibe forma desde el exterior, más vivamente desde el interior, fuera de lo que tiene de común con la materia muerta. Forma es 1) la hechura, que recibe la materia (también llamado "formación"), 2) lo que da forma a la hechura, una forma proveniente del exterior o forma interna.

7.X.

Formación desde fuera: fundir o imprimir en una imagen formada; imitar en su forma más parecida posible a un arquetipo visible o espiritual por medio de acciones mecánicas. En los vivos posible en base a la información íntima (cortar, sujetar. etc. de plantas; eventualmente protección contra influjos exteriores, que impiden la formación interna),

Formación desde dentro: en plantas organización de la materia en determinada hechura por medio de la forma interna.

En el *animal* más todavía: disponer sobre la materia formada, eventualmente defensa de actuaciones externas. Por ello hay que limitarlas. Para ello posibilidad de *influjo de la información desde dentro*: referirse a los impulsos. *Configurar la forma interna; particularidad anímica, variable dentro de límites.*

El *hombre*: además la formación espiritual: Recepción y organización de materia espiritual. Comportamiento *libre* respecto a ello y a su intervención.

8.X.

Siempre la formación desde fuera tiene que contar con la formación desde dentro, si no hay adiestramiento y no formación, o deformación.

En los hombres hay que contar:

- 1) con disposición específica,
- 2) con disposición individual,
- 3) con esencia espiritual: conocimiento y voluntad.

9.X.

Alma de las plantas = Hechura de la materia, configuración y formación del "cuerpo" de las materias recibidas.

1 Este texto inicial esta cogido de unos breves apuntes autógrafos de Edith (ACC, P/B-II), son apuntes que iba sacando día tras día, sobre el tema que desarrolló en la conferencia

El alma del animal además: "Gobierno del cuerpo", activa autoconservación.

El alma del hombre: Configuración del alma a lo que tiene que ser, estructura y formación del material-humano *espiritual* recibido. (Bien cultural – material: en su significado para la configuración del material espiritual recibido). La forma interna determina lo que puede ser aceptado, cómo y para qué tiene que ser formado.

Órgano espiritual de recepción.

Formación = configuración de toda el alma a lo que tiene que llegar a ser (en este sentido hablan Willmann², Kerschensteiner³, Eggersdorfer⁴).

10.X.

"Sí mismo" = 1) Original frente a la copia o representante. También en materia muerta posible. Aquí no es el caso.

= 2) al mismo tiempo sujeto y objeto, precisamente

a. = *movens motum* (también el animal)

b. = *primum movens* – "sí mismo" libre.

11.X.

De qué se alimenta el alma: bienes culturales, personas vivas, mundo extraterrestre.

Cómo se ha de organizar.

Limitación frente al ejercitamiento

12.X.

¿Qué hechura ha de tomar el alma?

Valor-apertura. Recibir todo lo correspondiente a su significado y ordenar en sí, de modo que llegue a una situación tranquila, en quietud y paz.

2 Otto Willmann (Lissa 1839 – 1920 Leitmeritz), pedagogo y filósofo. Bajo su dirección se editó un léxico de pedagogía en cinco volúmenes, que vio la luz en Friburgo (1913ss). El 20 de diciembre de 1935, aconsejando a las señoritas Elisabeth Nicola y Helene Lieb algunos libros, les cita para la pedagogía los escritos de O. Willmann (Ct 467).

3 Georg Kerschensteiner (Munich 1854 – 1932 Munich), pedagogo y profesor en Munich; entre otras cosas, escribió una obra sobre el 'concepto de escuela de trabajo' (*Der Begriff der Arbeitsschule*), publicado en Leipzig en 1912. De los escritos de Kerschensteiner habla Edith en la carta 255.

4 Franz Xaver Eggersdorfer (Pörmdorf 1879 – 1958 Passau), teólogo católico, profesor de pedagogía en Passau. En el *Lexikon der Pädagogik* editado por Ernst M. Roloff (Friburgo, 1913 y ss.) Eggersdorfer había preparado el artículo *Arbeitsschule* (escuela de trabajo), tema que había desarrollado ampliamente. En su *Handbuch der Erziehungswissenschaft* (München, 1928) la primera parte del tercer volumen trata el tema de la formación de la juventud. En la carta escrita a Erna Hermann hacia 1930 habla del escrito de Eggersdorfer "Formación de la juventud" (Ct 255), que se trataría de la obra del mismo autor: *Jugendbildung. Allgemeine Theorie des Schulunterrichts*, München, 1928. Sobre el *Lexikon* de pedagogía habla Edith también en la carta 467.

Pero no una quietud indolente, sólo la materia es indolente, el espíritu es activo y vivo: actúa según su vocación, sin perder la calma.

13.X.

El hombre forma a "sí mismo"

1) in el sentido de crecimiento

2) libremente activo.

Es 3) apoyado o impedido desde fuera,

4) formado por Dios desde dentro.

¿Cuál es la imagen? ¿Según cuál?

Como todas las palabras terminadas en *-ción* (*-ung*), también la palabra "formación" ("Bildung") tiene *morfológicamente* múltiples significados: por un lado, significa la actividad de formar, o también el proceso de ser formado; y, por otro lado, el resultado de esta actividad, lo que al objeto "formado" le confiere el carácter de "formado". Según el contenido de la palabra, *formar* significa *dar forma a una materia*, y por lo mismo, *crear una imagen o una hechura*. Cuando hablamos de "hechura", entendemos que se trata de algo formado, plasmado. Cuando hablamos de *imagen*, entendemos que se trata de una reproducción de una imagen originaria. Entonces, pertenece al proceso formativo que una Materia asuma una forma que la constituye en imagen de una imagen originaria.

I. MATERIA O SUJETO DE LA FORMACIÓN

¿Qué se considera como *materia*? Todo lo que no está del todo formado y es susceptible de tomar una forma. Digo: que no está *del todo* formado. Puesto que en el ámbito de la experiencia no nos encontramos con nada que sea totalmente amorfo. La materia totalmente amorfa —*materia prima*, tal como la denomina la Escolástica— corresponde sólo a Dios, mientras para nosotros sólo entran en consideración las "hechuras" de su creación. Ellas son, tal como salen de la mano de Dios, una materia formada, pero *no una materia tan completamente formada* como si en ella no hubiese ya nada que formar. Es más, le corresponde a toda materia la *ductilidad*, la predisposición a recibir nuevas formas.

1. Materia inanimada y objetos

Las *materias inanimadas* son las primeras susceptibles de ser plasmadas. Se dejan formar en una forma exterior que, al mismo

tiempo es la *imagen originaria* de la hechura a ser formada (hechura – fundición, estampa- de metal, cera, etc.) o hace referencia, mediante una *manipulación formativa*, a un arquetipo que el *formador* tiene como modelo ante los ojos o que lleva en la mente.

También *objetos* que, de manera más evidente son ya materias formadas, pueden ser ulteriormente formados, tras-formados o re-formados: el diamante que es cortado y adaptado a un anillo; el ladrillo, que junto con muchos de sus semejantes es dispuesto para construir una casa, etc.

2. Materia animada

a) Vegetal

También la *materia animada* es susceptible de ser formada. Tomemos en consideración el mundo vegetal. La vid produce hechuras muy diferentes según que se la ate a un palo, se la haga trepar por el muro de una casa o se la deje enroscar en el arco de una pérgola. El arte de la jardinería de los siglos XVII y XVIII supo cortar ordenadamente el tejo y conseguir formas muy variadas y sorprendentes. Según su naturaleza material pura, tanto la materia animada como inanimada son susceptibles de adquirir una forma en mayor o menor grado. Nuevos límites se añaden todavía a los que la naturaleza misma de las cosas pone a la intervención formadora. Las cosas inanimadas llegan a nuestras manos en un cierto sentido “acabadas”. Permanecen invariables si nada les sucede desde fuera. Sin embargo, las plantas se transforman ante nuestros ojos, cambian figura sin una intervención externa. Sucede en este caso una formación desde dentro, una forma *interior* que actúa formando. Y nosotros, en nuestra intervención formadora desde el exterior, tenemos que orientarnos a esta forma interior, si no queremos que esa haga vanos nuestros proyectos. La filosofía aristotélico-escolástica denomina a este principio vital interior como *Alma*: alma vegetal o vegetativa. Invisible y misteriosamente descansa en la semilla y hace posible que de su alrededor asimile en sí las materias necesarias y las elabore; organiza la materia, es decir, con ella construye el *organismo*, la hechura variadamente articulada pero de modo unitario y con carácter determinado: el alma forma la materia –tanto la que la constituye originariamente como la tomada de fuera y que con ella ha crecido– según una imagen, que no tiene ante sí ni sensitiva ni espiritualmente, pero que le ha sido puesta como meta y a la cual tiende ciega e íntimamente a su objetivo final. No podemos hacer con la planta nada que no se halle en

ella. Pero en ella se hallan múltiples posibilidades, y así puede ella —según las actuaciones exteriores— asumir una u otra forma. A las actuaciones exteriores no pertenece solamente la intervención formadora de la que hemos hablado antes: atar, cortar, y parecidos; sino también las influencias puramente naturales, como la naturaleza del terreno, las condiciones atmosféricas, etc. El efecto de estas influencias es grande, puede inhibir fuertemente o también puede favorecer el proceso formativo interno, la formación según el arquetipo. También es posible una intervención más radical y planificada: en base al conocimiento de los efectos de la naturaleza exterior; y así se puede actuar, por ejemplo, para la protección del proceso interior de formación frente a influencias externas inhibitorias; y (una intervención planificada es ulteriormente posible) en base al conocimiento del proceso de formación interior y de las posibles diversas evoluciones en condiciones diferentes: de este modo la forma interior puede ser llevada a asumir esta u otra variante.

b) Animal

Vamos a un nivel superior en el reino de los seres vivos: *el animal*. También aquí son posibles puras intervenciones exteriores para la modificación de la forma: se puede esquilar a la oveja o al perro peludo, al caballo se le puede recortar la cola, etc. También existen intervenciones más profundas: creando las oportunas condiciones de vida, adoptando ciertas medidas para la cría de la raza, etc, se puede favorecer el proceso de formación interior, y con esto ayudar para que el “arquetipo”, la “especie”, se desarrollen lo más puramente posible. Sin embargo, la forma interior es aquí esencialmente diferente a la de los vegetales. El *alma animal* asume las mismas funciones que el alma vegetal —asumir y organizar la materia externa—, pero es capaz de más: ella puede *disponer*, en cierto modo, de la materia organizada desde dentro —del *cuerpo*— es decir, puede *moverlo*, y como consecuencia puede procurarse la materia en un ambiente más amplio, la cual necesita para su estructuración, y por otro lado, puede substraerse de las influencias amenazadoras externas. Estos movimientos a favor de la supervivencia tienen como consecuencia que lo favorable y lo represivo es *sentido* como tal, y así el alma animal no es solamente *cinética*, sino también *sensitiva*. Está aquí presente una auténtica *vida anímica*, es decir, se corresponde con un intercambio de *estímulos* y *reacciones*. Este intercambio es típicamente diverso en las diversas *especies animales*, y consecuentemente, sobre el animal se puede y se tiene que hablar, no sólo de una formación exterior, sino también de una *forma anímica* y de una *estructura aními-*

ca. La forma interior trabaja sobre ello para dar al alma y al cuerpo su forma determinada. ¿Hasta qué punto se puede influir desde afuera en este proceso? Se pueden provocar estímulos metódicamente y suscitar de este modo las reacciones correspondientes; y en tal modo es posible influir ampliamente sobre el comportamiento externo; sobre esto se fundamenta todo tipo de amaestramiento. Pero también es posible, a través de la variación de las condiciones de vida, ejercer una influencia sobre el proceso formativo interior, y coestionar la *estructura anímica*: es lo que hacen la *doma* y la *cría*. Así, por un lado, se ha ensanchado el campo de las influencias formativas; por otro lado, a menudo son frustrados por lo peculiar de la naturaleza animal que puede oponer resistencia.

3. El alma humana y su material estructural

El *alma del hombre* no es solamente forma interior, que estructura, forma y gobierna el cuerpo, y que percibe en sí lo que le sucede o puede suceder. Se trata de un *alma racional*, es *espíritu*; ser la forma del cuerpo, es en cierto sentido, sólo su función más baja; tiene una *existencia propia y superior* a la del cuerpo; tiene que estructurarse, formarse y gobernarse a sí misma y, al mismo tiempo, construir un mundo en el que pueda vivir y trabajar: su *entorno*, un *mundo espiritual*. Para el cuerpo y para el alma, para el ser entero que es alma y cuerpo, que es *uno*, es decir, para la *persona entera* está previsto su proceso formativo, la forma interior trabaja para formar el cuerpo y el alma según el propio arquetipo. El cuerpo necesita para esto del material estructural del mundo material; tienen que ser asumidos por él y formados interiormente. El alma necesita también de material estructural pero de otro tipo, el espiritual. Tiene órganos de recepción para poder procurarse la materia necesaria: sentido e intelecto, que en cierto modo son los puestos externos que le sirven para proveerse de provisiones, y posee una fuerza interior profunda —la lengua alemana tiene para ello la palabra “*Gemüt*” (“Sentimiento”)⁵—, que siente cuáles de las provisiones acaparadas tienen o no valor. Lo que le conviene al alma como material estructural, es asimilado en su más profundo interior y crece con ella. Así el alma crece, se enriquece y se amplía, pero al mismo tiempo crece también el mundo que explora discerniendo, y en el cual —ésta es de nuevo otra novedad respecto a los niveles de vida inferior— puede actuar

5 Capacidad de sentir estados de ánimo.

configurando. Lo que los sentidos y el intelecto le ponen de frente es un mundo de *cosas*; el significado que estas poseen para la estructuración del mundo interior, como alimento del alma, las sella como *objetos de valor* o como *bienes*. En la medida en que estos bienes son productos del espíritu humano, suscitados por su actividad creativa, los designamos como *bienes culturales*. Estos tienen una existencia autónoma, desvinculada de su autor. En la mayoría de los casos tienen como fundamento de su ser un objeto material. Pero lo que constituye su valor es algo espiritual; una parte de la vida espiritual está misteriosamente prisionera en ellos, y puede ser asimilado por el alma que entra en contacto con ellos. Si les consideramos bajo este punto de vista, los llamaremos bienes de formación. Más aún que en relación con estos bienes, el alma gana teniendo relación con sus eventuales autores, con las personas vivas. Especialmente el niño vive espiritual y anímicamente de un modo preponderante en su ambiente humano. Apenas abre su ojo espiritual, como ser espiritual despertado a la vida, se encuentra en un mundo de personas y de bienes espirituales, de los cuales recibe vida. El desarrollo del alma y el desarrollo de su entorno espiritual van juntos. El órgano del alma, que le abre al mundo, es el *intelecto* (podemos reproducir el término latino con la palabra *entendimiento* (Verstand), si tomamos la palabra con un significado más amplio y libre de como normalmente se usa). Es *activo* y *pasivo* al mismo tiempo: activo en la medida en que elabora libremente su propiedad intelectual; pasivo en la medida en que recibe algo de fuera, algo que se le ofrece primeramente sin su intervención y de cuya posesión goza de nuevo después que lo ha ganado para sí. En el rendimiento activo del intelecto toma parte la voluntad. En cierto modo, está en nuestra mano el *sí* y el *cómo* queremos dejar trabajar a nuestro intelecto, y, consecuentemente, cuánto queremos ampliar nuestro mundo espiritual, qué queremos recibir de los elementos de la formación. Con ello tocamos la cuestión de la *autoformación*. Sin embargo, no estamos todavía lo suficientemente preparados para abordarlo.

El alma recoge con sus propias "fuerzas" su alimento del mundo conocido. Pero su vida y crecimiento dependen también de otros factores. El alma está *hundida en el cuerpo*, con él está ligado en unidad, tanto que la salud y frescura del cuerpo emana fuerza y vida al alma, y la enfermedad y debilidad del cuerpo deja al alma con dolor. Finalmente el alma experimenta en su más profundo centro renovación y flujo de energía que no proceden de los bienes intelectuales del mundo exterior, sino de un principio formador, vertido en él por el manantial de todo ser: *la gracia divina*. De este modo hemos delimitado los

reinos donde el alma puede obtener el material estructural. Por el cuerpo ella tiene una raíz de su ser en el mundo material. Por sus órganos espirituales se le abre un mundo de objetos de donde puede crear. Su más profundo centro puede familiarizarse con el mundo del más allá. Pero no es solamente su misión la de asimilar y crecer, sino que lo asimilado tiene que organizarlo y con ello darse una configuración a sí misma, *formarse*, formarse según una *imagen* y, además, finalmente intervenir en modo formativo sobre el mundo exterior.

II. LA FORMACIÓN DEL ESPÍRITU

Sólo de este modo hemos alcanzado el concepto de formación que normalmente se tiene ante los ojos: por eso se piensa en la formación del *espíritu*, en la formación del hombre. El alma tiene que realizarse.

1. Adiestramiento de las fuerzas

Esto sucede ante todo, cuando forma a sus *órganos*: sentidos, memoria, fantasía, intelecto, sentimiento, voluntad. Y estos son formados cuando se les ejercita actuando en el modo que les corresponde. Este ejercicio de las fuerzas espirituales lo designamos como *adiestramiento*. El *sentido de la vista* puede ser ejercitado solo si se le permite al hombre ejercitarse en el ver, es decir, aprehender, discernir, reconocer los colores, la claridad, las formas; el *oído* sólo si se ejercita de modo conveniente en sonidos, timbres, ruidos. La *memoria* se instruye cuando se ejercita en memorizar aquello que ha recibido y en recordarlo de nuevo; el *entendimiento* con el razonamiento y con el conocimiento, y cuando el resultado del trabajo ajeno se le grava en unas determinadas palabras, entonces se ejercita sólo la memoria y no el entendimiento. El *sentimiento* es "adiestrado", -aquí la expresión "formado" nos resulta sin duda más clara-, si se pone en movimiento por el contacto con objetos y acontecimientos valiosos o importantes personalmente. La *voluntad* se adiestra ejercitándose en elegir, decidir, superar, perseverar, etc. Para designar tal instrucción se tiene la expresión *formación formal*. La denominación no es demasiado apta, porque la fuerza individual capacitada con el ejercicio, en sí misma no es una "hechura". No obstante, en la medida en que las fuerzas ejercitadas pertenecen a la estructura de

la hechura del alma en su conjunto, y el adiestramiento es una de las partes del proceso formativo, se puede considerar válida la expresión. Por lo demás, formación formal nunca es *simplemente* formación formal. Ningún adiestramiento es posible sin un material correspondiente. Los sentidos se pueden ejercitar en la medida en que se reciben datos sensoriales, el intelecto sólo si se piensa en algo, conoce algo, deduce, etc. Así cada vez que las fuerzas son ejercitadas, el alma recibe material. Ciertamente, no todo el material sirve para su formación. Lo que los sentidos y el intelecto registran y acumulan en la memoria y lo que falsamente es designado a menudo como "formación", se queda en materia muerta si no es asimilado en el interior del alma. El alma lo arrastra como una pertenencia externa, no forma parte de ella misma. Es como un alimento no asimilado que no ayuda a la constitución del cuerpo, sino que lo grava como un cuerpo extraño. Por el contrario, lo que es asimilado en el interior del alma, se convierte en una parte de ella, un componente inseparable como la carne y la sangre del cuerpo. Puesto que es aquí, en el interior del alma donde tiene lugar la configuración del material recibido y también del alma, resulta más apropiada la expresión "formación del sentimiento" que "adiestramiento del sentimiento".

2. Elaboración del material o sujeto: formación del alma

¿Qué significa entonces que el alma tenga que organizar y dar hechura a esta materia espiritual que le es traída de fuera? Tiene que crecer con lo que ella es por naturaleza, y esto es al mismo tiempo algo común, es decir, —un alma humana— y algo individual, una particularidad propia del alma individual; además, estos dos elementos no están pensados como dos entidades separadas, sino como uno real e indivisible; ninguna alma puede existir de otra manera sino en forma individual. La estructura natural del alma es, en cierto modo, la de una forma fundamental en la que, lo que el alma asimila a lo largo de su vida, es colocado. La forma no existe de antemano ya acabada, sino que se va imprimiendo a lo largo de su proceso evolutivo y unido con la asimilación de materias espirituales, del mismo modo que la semilla se desarrolla como una planta. En esta forma hay un centro y una periferia, una superficie y una profundidad. (No tenemos otra posibilidad para designar lo puro espiritual y lo no espacial sino la de recurrir a imágenes del mundo espacial y visible). Y entre las materias que son recibidas, hay algunas que *pertenecen* a la superficie y otras a lo profundo. Hay una ley interna que decide este orden. Se trata de la *razón*. Ella se corresponde con el orden

del mundo exterior. A menudo se ha denominado al alma como un "pequeño mundo", un *microcosmos*, y se ha dicho que debe ser una imagen del *macrocosmos*, del "gran mundo". Primeramente se ha entendido esto en el sentido de que las "ideas" y los "conceptos" del espíritu en su actividad cognoscitiva eran una imagen del mundo conocido. Pero también puede ser interpretado como que los materiales formativos que le llegan al alma del mundo externo, tienen que ser ordenados en ella de la manera adecuada al lugar y al significado de los objetos correspondientes en la construcción del gran mundo. Si el alma se forma de este modo, si todo en ella está "en su lugar", entonces en ella hay quietud, claridad y paz, entonces está "armónicamente formada". Eso no quiere decir que "ya no tenga nada que hacer". La inercia y la inactividad son propiedades de la materia. El espíritu es activo y vivo. Cuando el alma ha recibido en sí una gran cantidad de material espiritual y lo ha elaborado racionalmente, entonces está preparada para actuar y moverse. Junto con el alimento espiritual recibe el estímulo para crear y formar en sí mismo; se siente empujada a hacer que su propia esencia, que interiormente le plasma la forma, demuestre su eficacia al exterior, en hechos y obras que dan testimonio de ello. Esta actividad hacia fuera, el expresarse, el crear y el configurar, es una parte esencial de la personalidad, por lo que el ejercitamiento de las correspondientes capacidades prácticas y creativas, como habilidades dispuestas a la acción, es una parte esencial del proceso formativo. En esto consiste ciertamente el sentido más profundo de la labor escolar⁶.

III. FACTORES DE FORMACIÓN

Con todo esto hemos concluido que formar (*bilden*) es dar forma (*formen*) a un material para que alcance una hechura según una imagen. Hemos reflexionado acerca del material implicado y de la clase de hechura que tiene que ser alcanzada. Quedan aún las siguientes preguntas: ¿cuál es la imagen según la cual el alma ha de ser plasmada? Y ¿quién o qué es el sujeto de la actividad formadora? Primero quisiera acometer la segunda pregunta sin cuya solución apenas se puede dar una respuesta a la primera.

⁶ Cf. Georg KERSCHENSTEINER, *Der Begriff der Arbeitsschule* [El concepto de

6. Dios como formador

Con esto llegamos a un último punto. Según nuestra fe el camino formativo del hombre es una obra de la providencia divina. Dios ha dado al hombre su disposición natural y se la ha dado en forma de una semilla que está determinada al desarrollo y a la evolución. Él ha hecho el proceso evolutivo dependiente de diversos factores externos y de la libre voluntad del hombre correspondiente. La cooperación y el resultado de estos múltiples factores, que no son comprensibles a la mirada del hombre, son sumamente oscuros de percibir y de vislumbrar. El los prevé con claridad. Y El se ha reservado para sí en este juego una forma particular de intervención. Así como de vez en cuando —en lo que llamamos “milagro”— interviene en el curso de los fenómenos naturales externos y hace que las cosas sean capaces de realizar lo que no está en su naturaleza, de este modo también realiza “milagros” en el mundo interior; lo designamos como efecto de la gracia. Ningún material formativo del ámbito de las obras humanas, ninguna medida formativa de un educador pueden cambiar la naturaleza de un hombre, sólo pueden contribuir para que siga, de entre sus posibles direcciones formativas, una u otra. Dios, sin embargo, puede conceder dones que no ha puesto en la naturaleza. El puede remover escorias que están insitas en la disposición heredada o que se han radicado en el alma por propia culpa; El puede también transformar la naturaleza y así influenciar desde dentro en el proceso formativo de tal manera que resulta sorprendente y asombroso sobre todo para aquel a quien le sucede.

IV. EL ARQUETIPO

Todavía nos queda una cuestión por tratar: ¿cuál es la imagen según la cual se ha de formar al hombre? Para responder a esta pregunta, tenemos que tomar en consideración los diversos factores que cooperan en la formación. Mientras el hombre no pueda aún trabajar libremente en su formación, no tendrá todavía una imagen de lo que él debe o quiere llegar a ser. Su proceso formativo inconsciente sólo tiene una tendencia interior hacia la meta como las plantas o los animales. Pero tan pronto como él trabaja conscientemente, tiene una imagen ante sus ojos. O la ve fuera: cuando elige a un hombre como modelo al cual quiere imitar. Pero puesto que las naturalezas de los hombres son diferentes, en tales

imitaciones se corre siempre el peligro de que se aspire a algo que no forma parte de la naturaleza del que sigue el ejemplo. Entonces no se llega a una auténtica formación desde el interior al exterior, sino sólo a una (imitación de) "cómo él se aclara la garganta y cómo escupe"¹². La imitación puede conducir a una auténtica formación sólo en la medida en que se aplica a los rasgos humanos generales, alcanzables para todo hombre, o que afecta a una auténtica afinidad de las naturalezas. Lo mismo sucede con un ideal formativo espiritual, que lleva en sí y hacia el cual trata de abrirse paso. También esto puede resultar formativo sólo si se armoniza con la propia naturaleza. Finalmente, lo mismo sirve para una labor de formación que se busca ofrecer a otro. Según sea la concepción del mundo, así serán los más variados ideales formativos que como meta formativa tienen los formadores ante sus ojos. Sólo cuando aúna en esta meta formativa lo que está determinado como meta para cada hombre con lo que está prescrito para él como individuo, se puede contar con el éxito en la labor de formación. Pero lo que está determinado para el hombre en cuanto hombre y para el individuo como meta, no es perfectamente conocido por ningún ojo humano. Algo de todo ello es conocido, algo sentido y algo se intuye. Con claridad y en plenitud sólo lo ve Dios, quien ha determinado una meta para cada naturaleza y quien ha puesto en su interior la tendencia hacia tal meta.

Dios creó al hombre a su imagen¹³; pero nuevamente es sólo él quien puede ver en plenitud esta imagen. Nosotros la contemplamos en muchas imágenes, cada una de las cuales nos da una visión imperfecta y unilateral: en las criaturas. De la manera más perfecta en la más perfecta de las criaturas, en el Hijo de Dios y en la Palabra de la Revelación que nos da noticia de Dios. Debemos asimilar en nosotros de esta Imagen tanto como podamos, para que se transforme en forma interior y nos forme desde dentro. También debemos, en la medida de nuestras fuerzas, tratar de comprendernos a nosotros mismos y aquello para lo que hemos sido creados, y también a los otros cuya formación nos ha sido confiada. Pero nunca alcanzaremos la posesión de un conocimiento perfecto, ni para nosotros mismos ni para los otros, y por eso nunca estaremos en condiciones de poder acometer nuestra labor de formación, en nosotros mismos o en los otros, con infalible seguridad. Sólo

12 Edith cita esta frase de la obra de Friedrich Schiller, *Wallensteins Lager* (El campamento de Wallenstein). Con este giro Edith subraya con mayor fuerza el peligro de que la formación que busca la imitación externa corre el peligro de centrar su atención en aspectos tan banales como los señalados, olvidando lo realmente importante.

13 Cf. Gn I, 27.

3. El libre actuar

La *formación del hombre* se lleva a cabo, por un lado, como en los seres animados inferiores, a través de la forma interior, de la impostación germinal que determina el proceso de desarrollo del cuerpo y del alma. Además, en él tiene otro sentido el que "se forme a sí mismo". Vimos que la actividad de los órganos espirituales, que proporcionan al alma su alimento, es "libre". La persona libre tiene en sus manos a "sí misma", es decir, el alma y el cuerpo están bajo la dirección de la voluntad, aunque no incondicionalmente. El hombre puede coger del ambiente circundante el alimento disponible para el cuerpo y el alma, puede elegir lo que es apropiado y rechazar lo que es dañino; pero también puede renunciar a esto, puede "desatenderse", y consecuentemente puede culparse a sí mismo si permanece "inculto (no-formado)" o "deformado". Pero veámos también, que no es él *solo* responsable de esto. Por un lado, no puede "hacer por sí mismo" lo que él quiere. A su querer racional le son impuestos límites por su constitución natural. Si pasa por encima de ellos, si no se contenta con lo que para él está determinado, entonces no hay ninguna formación auténtica, sino una formación ficticia, una "apariencia exterior". A partir de aquí también resulta claro el sentido del "auto-adiestramiento". Hemos comprendido el adiestramiento como cultivo de las fuerzas a través de su puesta en acción. En la medida en que esta puesta en acción se hace depender de la libertad de la persona, como sucede muy claramente cuando se ponen en acto el entendimiento y la voluntad, entonces el sujeto libre *puede* instruirse a "sí mismo", también aquí dentro de los límites trazados por la naturaleza misma, puesto que, donde falta el don natural requerido, poco se puede alcanzar con el ejercicio. Por otro lado, no *todo* adiestramiento proviene del sujeto libre. También "involuntariamente" las fuerzas son estimuladas a la puesta en acción y son adiestradas.

Si por el contrario tomamos el "sí mismo" en el sentido de toda la persona, entonces es cierto que ella tiene que poner en acto sus fuerzas para adiestrarlas sin que con ello fuese cerrada la cooperación de otros. Así se hace válido el doble significado de "sí mismo" en la frase "toda formación es auto-formación": con eso se puede entender, por un lado, sólo el sujeto de libre voluntad y los "actos libres" condicionados por la voluntad, o también toda la persona humana. Si nos basamos en el primer significado, entonces tiene que ser tachada la palabra "toda" de la frase; puesto que el proceso formativo, también el del

...antes de que alcance el uso de su liber-

tad, antes de que pueda intervenir formativamente en sí mismo, antes de que voluntariamente pueda permitir también sólo la entrada de las impresiones que recibe o que producen efectos en él, o que pueda rechazarlas.

Tomemos el "sí mismo" en el sentido de toda la persona humana, entonces la frase es muy correcta, sólo que no se debe poner que la formación depende "sólo" del formando.

4. Los materiales formativos externos

Ya lo hemos visto: el hombre coge los materiales formativos en la mayor parte de fuera, y sin los materiales formativos conformes a él no puede conseguir la formación para la cual está capacitado por naturaleza. El error presente en el uso ampliamente difundido de la palabra "formación", que se considera la "formación" como un modo de posesión exterior, y se define "formado" a aquel que ha alcanzado determinados conocimientos, no consiste en que se crea en una asunción del exterior, sino en confundir lo que es el material formativo en bruto con la formación misma. La formación depende también de que los materiales necesarios estén presentes y sean alcanzables; este es un tercer factor junto con la disposición natural y la libre actividad del formando.

5. La formación humana

Además, no se puede negar que el hombre – al menos mientras no pueda trabajar él mismo libremente en su formación- está asignado a la actividad de otros, de *formadores* humanos, que pueden y deben proporcionarle los materiales formativos necesarios. Mientras que la formación de un hombre dependa de la libre actividad de su entorno, de su acción u omisión, le corresponde al entorno una obligación y responsabilidad en esta sentido. No obstante, su intervención en el proceso formativo puede consistir sólo en aportar materiales al objeto de su labor de formación; estos materiales deben ser lo más adecuados posible, y deben ser ofrecidos en una forma que la asimilación sea lo más provechosa posible. Pero, si son entonces asimilados realmente, esto ya no está en las manos del formador humano: Pablo sembró, Apolo regó –quien hace crecer es Dios¹¹.

11 Cf. 1 Cor 3, 6.

conferencia existe otro manuscrito (también en ACC, P/B-I-5): son doce hojas (148 x 210 mm) numeradas.

La conferencia se publicó en marzo en la revista Stimmen der Zeit 61 (1931, cuaderno 6) 414-424.

Volvió a publicarse en 1959 en la colección ESW V, 73-88; y en 2000 en la última gran colección ESGA 13, 30-43. El texto complemento, del 12 de enero de 1932, se publicó en ESW V, 88-91; y en ESGA 13, 43-45. Pero los papeles que sirvieron de apuntes o de índices, sólo los ha publicado la colección ESW V, p. XXVIII-XXIX.

Esta conferencia, con el complemento, ha sido dado a conocer en lengua castellana en tres libros del mismo año: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 135-157 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en Méjico, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 141-165.

Nuestro texto se basa en los dos textos autógrafos de Edith, pero tenemos en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

[1]

Todo nuestro sistema educativo se encuentra desde hace años en una situación de crisis. Se ha clamado y se clama por reformas, y en todas las esquinas y confines se reforma y, aunque en medio de la caótica confusión de esfuerzos diversos pueden distinguirse algunas grandes líneas directivas, se tiene sin embargo la impresión de que todavía no se trata en modo alguno de una evolución tranquila, bien fundada, sino sólo de experimentos preparatorios.

La formación de la mujer participa de la crisis general, y además presenta sus problemas y dificultades particulares. [2] Su solución definitiva sólo será posible dentro de una reforma de todo el sistema educativo alemán, en la cabeza y en los miembros. Aunque hoy intentemos tratarla separadamente, no podremos sin embargo cortar los hilos que la unen al ámbito de problemas más general: en todo caso, la tendremos ante nuestros ojos como un caso especial en que a la vez se hacen visibles las cuestiones generales.

I. IDEA DE FORMACIÓN²

Si investigamos la causa de la crisis que ha hecho tambalear el viejo sistema, hay que buscarla desde luego en el *concepto de formación* que subyacía a ese sistema y que hoy nosotros consideramos erróneo. La "vieja escuela" es en lo esencial un retoño de la época de la Ilustración. (Pienso al respecto en las escuelas primarias y en las instituciones de formación de maestros, en las escuelas de enseñanza básica y en las escuelas [3] de muchachas dependientes de ellas, también en los liceos actuales; finalmente, hasta cierto punto, en los nuevos cursos para el acceso a la universidad. Los institutos humanísticos, las universidades, los seminarios sacerdotales y otras escuelas profesionales, han crecido sobre otra base, pero muestran -por las implicaciones prácticas- huellas claras del influjo del restante servicio escolar).

El ideal de formación aquí prevaleciente era el de un *saber enciclopédico* lo más completo posible; la idea usual del alma, la de una *tabula rasa* en la que se debe escribir lo que se pueda mediante la comprensión intelectual y el troquelado mnemónico. El sistema que sobre este terreno había crecido, por sus deficientes evidencias, ha llegado a concitar contra sí una crítica creciente y finalmente un ataque general; [4] hoy es como una casa en demolición: aquí y allá un trozo de muro, el arco de una ventana, después un montón de escombros, y dentro aquí y allá construida una caseta nueva. ¿Es posible despejar todo eso y sobre base firme alzar un nuevo edificio conforme a un plan unitario? Se está trabajando en este sentido; desde hace años vemos la lucha por un nuevo concepto de formación, que en el fondo es un concepto de formación muy antiguo.

Trataré de mostrar en pocas líneas el objetivo al que todos estos esfuerzos me parecen tender. La *formación* no es la posesión de conocimientos exteriores, sino *la configuración que la personalidad humana asume bajo la influencia de múltiples fuerzas formadoras*, por ejemplo el proceso de esta formación. El material que hay que formar es la disposición corporal y anímica [5] que el ser humano lleva consigo al mundo, así como los elementos que han de ser continuamente recibidos desde el exterior, e incorporados al organismo. El cuerpo los toma del mundo material, el alma de su *entorno* espiritual, del mundo de personas y de bienes que para su desarrollo están dados.

2* Los siguientes pensamientos son tratados algo más detenidamente en una conferencia sobre el concepto de formación, cuyo texto se recoge en la revista "Zeit und Schule", del 16 de noviembre de 1930.

vamos seguros, si nos ponemos incondicionalmente en las manos de Aquel que es el único que sabe lo que tiene que ser de nosotros, y que es el único que tiene el poder de conducirnos a esta meta – con la condición de que tengamos buena voluntad.

FUNDAMENTOS DE LA FORMACIÓN DE LA MUJER¹

Nota introductoria

Se trata de la conferencia dada el 8 de noviembre de 1930 por Edith Stein ante el Comité de formación de la sociedad católica alemana de mujeres en la localidad de Bendorf. A partir de la conferencia al día siguiente surgió el diálogo sobre el tema, dirigido por la presidenta de la sociedad Gerta Krabbel, y que se transcribe en el apéndice de este volumen.

Una de las participantes de esta asamblea, Marie Buczkowska pidió a Edith una artículo para que desarrollara algo más la conferencia de Bendorf. Edith accedió a esta petición, pero algo más tarde el 12 de enero de 1932.

La conferencia llevó el título "Grundlagen der Frauenbildung" (Fundamentos de la formación de la mujer). En base a las reflexiones teológico-antropológicas desarrolladas en sus anteriores conferencias, establece aquí algunos de los principios fundamentales para una correcta educación y formación de la mujer: la idea de formación, naturaleza y misión de la mujer, la labor externa de formación, y exigencias en la actualidad.

Se conservan los autógrafos (ACC, P/B-I-5). 1. El autógrafo de la conferencia consta de 41 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm): 39 páginas numeradas, más 11a y 36a. Respecto al mencionado complemento a la

¹* El tema fue tratado por vez primera en Bendorf junto al Rin el 8.11.1930 en una conferencia ante el Comité de formación de la Liga católica de mujeres. [A continuación del título puso su firma: "por la Dra. Edith Stein", y lo tachó, pero lo añadió al final del artículo].

En el tratamiento de la primera pregunta quisiera limitarme a la naturaleza de la mujer como tal³. No deben negarse las grandes diferencias individuales que en muchos casos llegan aquí y allí hasta limitar con el tipo masculino. Cada mujer tiene disposiciones y dones individuales y por eso el derecho a una profesión particular, prescindiendo de la genérica de mujer. Tener en cuenta la individualidad es una exigencia que hay que plantear para *toda* educación. En nuestra argumentación se trata sin embargo ante todo de plantear las bases que son *adecuadas* a la formación de la mujer.

[11a] La naturaleza de la mujer está dada con su misión originaria: ser *esposa y madre*. Ambas se encuentran del todo entrelazadas. El cuerpo de la mujer está plasmado para "ser una sola carne"⁴ con otro y para desarrollar en sí una nueva vida humana. A esto corresponde que el alma de la mujer esté dispuesta a estar sujeta a una cabeza en obediencia, presta al servicio, y a la vez a ser su apoyo sólido, al modo en que un cuerpo bien disciplinado es un instrumento adecuado para el espíritu que lo anima, pero también es para él una fuente de energía y a él le da su sólida posición en el mundo exterior. Y ella está puesta para servir a otras almas de protección y morada en que puedan desarrollarse. Esta doble función de compañera y de madre para la vida anímica no [12] está limitada a los confines de la relación sponsal y materna, sino que se extiende a todos los seres humanos que entran en el entorno de la mujer.

El alma de la mujer debe por consiguiente ser *amplia* y abierta a todo lo humano; debe ser *sosegada*, de modo que ninguna débil llamita pueda ser apagada por la tempestad; debe ser *cálida*, a fin de que las tiernas semillas no se congelen; debe ser *luminosa* para que en las esquinas y pliegues oscuros no hagan su nido los parásitos; *recogida dentro de sí*, de forma que las irrupciones del exterior no amenacen la vida en el interior; *vacía de sí misma*, para que la vida ajena tenga en ella espacio; finalmente *señora de sí misma* y de su propio cuerpo, a fin de que toda su personalidad se encuentre en actitud de servicio a toda llamada.

Esta es una imagen ideal del alma femenina. Para eso estaba plasmada el alma de la primera mujer, y así podemos nosotros imaginar el alma de la Madre de Dios. En todas las demás mujeres hay ciertamente desde la caída un germen de tal [13] desarrollo, pero necesita un especial cuidado y un mimo particular para no quedar sofocado entre la mala hierba crecida abundantemente.

3* Véase al respecto mi conferencia de Salzburgo sobre el ethos de las profesiones femeninas, impreso en: "Der Katholische Gedanke", en el cuaderno cuarto de 1930.

4 Cf. Gn 2, 24; Mt 19, 5-6.

Generosa debe ser el alma de la mujer, nada humano quedar para ella ajeno, y claramente posee la capacidad al respecto: su interés principal se dirige por término medio a seres humanos y a relaciones humanas. Esto ocurre sólo cuando se deja llevar por el instinto natural, y con frecuencia de una forma poco adecuada al objetivo. Así, el interés deviene a menudo, primero como simple curiosidad: el simple querer conocer seres humanos y sus relaciones, a veces realmente una codicia formal para irrumpir en el terreno ajeno. Si se atiende a este impulso no se gana nada bueno para el alma propia ni para las ajenas. En cierto modo ella sale de sí y permanece fuera quieta ante [14] los hechos. Ella se pierde sin dar nada a los otros. Eso es estéril, e incluso perjudicial. Sólo servirá si sale fuera para *buscar* y llevar a casa: es el *tesoro* escondido que reposa en toda alma humana y que puede enriquecer no sólo a la propia, sino a otras que le abren sus almas; y la *carga* que, manifiesta u oculta, está puesta en cada alma humana. Pero sólo buscará de este modo quien se sitúe ante el alma humana con santo respeto, sabiendo que las almas humanas son reino de Dios, y que sólo cabe acercarse a ellas si se es *enviado* a ellas. Mas quien es enviado encontrará lo que busca; y quien así es buscado se dejará encontrar y poner a salvo. Entonces el alma no queda quieta, sino que lleva a casa su conquista, y sus espacios *deben* dilatarse para poder abarcar lo que ella lleva a casa.

[15] *Silenciosa* debe ser el alma, pues la vida que ha de proteger es tímida y sólo habla suavemente; si ella misma hace ruido no podrá escucharla, y pronto estaría totalmente enmudecida y se le retiraría. ¿Puede decirse que el alma femenina por su naturaleza está preparada también para esto? En principio parece todo lo contrario. Muchas almas femeninas son ricas y vivas en movimiento; el movimiento conlleva ya mucho ruido, y además le induce a comunicarlo. Y sin embargo tiene que haber capacidad para ello, si no no se hubiera podido aprender tan profundamente como lo muestran bastantes mujeres: aquellas mujeres a las que se recurre para encontrar paz, y que tienen oídos para las vocecitas más tiernas y tenues.

[16] Esto se logra si se cumplen las otras exigencias: si el alma está *vacía de sí y recogida en sí*. Ciertamente, cuando el propio ego vocinglero está muy distante, entonces hay naturalmente espacio y silencio, de forma que los otros pueden encontrar lugar y hacerse perceptibles. Pero eso no le ocurre a nadie por naturaleza, ni a hombre ni a mujer. "Oh, Señor, toma también de mí a mí y entrégame enteramente a ti"⁵,

5 Se trata de una oración atribuida a san Nicolás de Flüe. Esta oración algo más completa nos da Edith misma en la carta del 13 de noviembre de 1930 (Ct. 242).

La primera y fundamental configuración ocurre desde el interior. Así como en el germen de las plantas se esconde una "forma interior", una fuerza invisible que hace que aquí crezca un abeto y allí un aya, así también se esconde en el ser humano una forma interior que le lleva a su desarrollo en una determinada dirección y, al modo de una tendencia teleológica, a constituirse en una determinada "configuración", la de la personalidad madura, plenamente desarrollada, y precisamente una personalidad con una peculiaridad individual completamente definida.

A esta primera [6] energía configuradora se le añaden otras, que en parte actúan desde el exterior, en parte desde el interior. El niño pequeño, con su realidad corporal y anímica, y con su impulso teleológico interior, es puesto en las manos de los formadores. De sí aportan a su cuerpo y a su alma los elementos de construcción necesarios para su desarrollo, de sí le sirven alimentos digestibles o indigestos, sana alimentación o maligna, de eso dependerá que pueda llegar a ser aquello para lo que está determinado. Una parte esencial de todo el proceso de desarrollo y formación es la formación de los órganos de los que el cuerpo y el alma se sirven para elaborar su nutrición. Es particularidad de los "órganos" del *alma* (por limitarnos aquí sólo a ellos) que solamente alcanzan su formación en la medida en que se ejercen, y precisamente en la medida [7] en que se ejercen sobre un material a ellos adecuado: los sentidos mediante el acomodar, diferenciar, comparar colores y figuras, tonos y ruidos, etc.; el entendimiento con ejercicios de pensamiento y de conocimiento; la voluntad con actos volitivos (elección, decisión, renuncia, etc.), la emotividad mediante movimientos de la emoción, etc. El planteamiento de tareas adecuadas desde el exterior contribuye según esto a la formación de las potencias.

En el material respecto a las disposiciones naturales hay algo que - si crece y florece sin trabas- se opone al proceso de desarrollo tal y como le prescribe la interna tensión teleológica. Si la mano formadora que actúa desde el exterior corta tales árboles silvestres emergentes o les retira el alimento, está al servicio de la formación desde el interior.

A la acción exterior programada se añaden luego [8] los influjos ambientales que actúan involuntariamente. Pero sólo aquello que desde el exterior puede entrar en el "interior" del alma, aquello que no se acogerá solamente con sentidos y entendimiento, sino que "toca corazón y sentimiento", eso crece realmente en ella, sólo eso es realmente material *formativo*. Pero si es realmente material formativo, si realmente se configura en el alma, entonces deja de ser un simple material, comienza a actuar configurando, educando, ayuda al alma a la configuración determinada para ella.

Las fuerzas configuradoras del entorno espiritual, las manos configuradoras del formador humano no están sólo condicionadas y limitadas por la modelación primaria desde el interior: a ellos les junta además otra fuerza configuradora interior. El niño pequeño es puesto en las manos del educador. El ser humano que va madurando, que despierta a la libertad espiritual, depende [9] de sí mismo. Gracias a su *libre voluntad* puede él mismo trabajar en su formación, puede ejercer libremente sus fuerzas y de este modo velar por su perfeccionamiento, puede abrirse a los influjos educativos, o cerrarse contra ellos. Así como está condicionado por las fuerzas configuradoras exteriores, así también está unido al material que se le ha asignado, y a la primera fuerza configuradora en él activa: nadie puede hacer de sí algo que esté fuera de la propia naturaleza.

Sólo hay *una* fuerza configuradora que, a diferencia de las hasta aquí mencionadas, no está ligada a los límites de la naturaleza, sino que puede transformar desde lo interior la forma misma plasmadora interior: es la *fuerza de la gracia*.

En resumen: la formación es algo [10] mucho más complejo, más misterioso, mucho menos sometido a la arbitrariedad, de lo que la Ilustración se permitió soñar. Y, porque dicha Ilustración no contó con los factores configuradores más esenciales, su sistema de formación hubo de irse a pique.

II. NATURALEZA Y MISIÓN DE LA MUJER

Toda obra de formación que actúa desde el exterior debe contar con la naturaleza dada. De ahí el lema de los reformadores de la escuela: "¡Todo a partir del niño!". Y, puesto que esta naturaleza es individual, "¡Educación individual!". Porque las energías sólo se desarrollan por ejercitación: ¡Autoactividad, trabajo escolar! Si queremos poner la base para un sistema educativo sano y duradero de la formación de la mujer tendremos que preguntarnos:

1. ¿Cuál es la *naturaleza de la mujer* y cuál es el *objetivo de la formación* que está indicado en ella [11]; con que fuerzas configuradoras interiores tenemos que contar?

2. ¿Cómo puede la labor externa de formación exterior venir en auxilio del proceso interior?

del modo correcto y así colaborar [22] a su formación. Existe una ley interna que regula esta configuración: la de la *razón*. A la estructura del mundo exterior y a la secuencia gradual de valores y bienes que existe en ella corresponde el lugar que razonablemente hay que reservarles en el alma. Si el alma tiene que ser bien formada, y no deformada, tiene que poder comparar y diferenciar, medir y pesar. No puede llenarse con un entusiasmo indeterminado, ni ser llevada a un estado de fanatismo, debe recibir una afinada capacidad de experimentar, y un juicio agudo.

Para eso es menester un *entendimiento* bien ejercitado. Aunque la actividad abstracta por término medio le va menos a las mujeres, y aunque la pura recepción intelectual [23] por sí no aporta todavía ninguna formación real, sin embargo el entendimiento es la llave para el reino del espíritu, el ojo del espíritu, a cuyo través entra la luz en la oscuridad del alma. Oda Schneider, en su discurso pronunciado en Graz sobre la "misión de la mujer", ha dicho que a la mujer le basta con amar, sin preguntar *qué ni para qué*⁷. Pero en esto radica el gran peligro del extravío, de la ausencia de meta y de dirección. En ese discurso se puso con ello de manifiesto la importancia de la dirección masculina. Pero eso no comporta exclusión del propio juicio y tener que ser dependiente. El entendimiento, que ciertamente está *ahí*, puede y debe ser obligado a la actividad. El entendimiento no será lo suficientemente claro y agudo. Pero, naturalmente, la formación del entendimiento no debe ejercerse a costa de la formación de la emotividad. Eso significaría convertir el medio en un fin. No se trata de acoger en el plan de estudios *todo* lo que sirve para la formación del intelecto. [24] Por el contrario, se hará bien si se realiza el esfuerzo de obtener con un mínimo de aplicación un máximo de efecto, a fin de que, en lo posible, quede mucho espacio para el material formativo.

Al respecto hay que tener en cuenta que no sólo existe un entendimiento teórico, sino también *uno práctico*, que en la vida cotidiana se ve emplazado ante las más variadas tareas. Resulta extraordinariamente importante para la vida venidera adiestrar esta energía, y se la educará en el ejercicio de tareas concretas, no en problemas teóricos. Además, esto está en consonancia con la naturaleza de la mujer, porque ella se orienta más hacia lo concreto que hacia lo abstracto. Incluye también un

7 Oda Schneider (1892-1987), después de la muerte de su marido (1947) entró en el Carmelo de Viena, de donde pasó al de Graz. Dio conferencias sobre las cuestiones de la mujer, y publicó libros sobre estos temas (*Vom Priestertum der Frau* [Sobre el sacerdocio de la mujer], Viena, 1937; *Die Macht der Frau* [El poder de la mujer], Viena, 1947).

adiestramiento de la *voluntad*, [25] de la que se pide continuamente rendimiento: elección, decisión, renuncia, sacrificio, etc. Y resulta también imprescindible para la correcta formación del sentimiento. Si un entusiasmo es correcto, si realmente lo superior es preferido a lo inferior, y así sucesivamente, eso se demuestra tan sólo allí donde se ponen en juego convicción y reflexión. Finalmente, el ser humano no está plasmado por su naturaleza sólo para percibir, sino también para *actuar* configuradoramente hacia el exterior de modo que pueda captar.

La ejercitación de sus capacidades prácticas y creativas es por ello una parte esencial del proceso de formación. Y de la mayoría de las mujeres se pide en la vida capacidad práctica. Sólo educaremos mujeres prácticamente activas, enérgicas, decididas, prestas al sacrificio, si ya durante el periodo escolar las hacemos *actuar*.

He ahí puestas en evidencia algunas líneas fundamentales para un *plan de estudios*, tal como la naturaleza y la misión de la mujer lo exigen. Habría que liberarse completamente de la idea de que [26] la escuela hubiera de proporcionar un compendio de todos los territorios del saber de nuestra época. Más bien hay que procurar ser humanos lo bastante decididos y capaces de trabajar en cualquier terreno que para ellos sea importante. Por eso debería limitarse mucho la enseñanza de las llamadas *ciencias naturales*, así como el tiempo dedicado a lenguas modernas para los niños lingüísticamente menos dotados. Al entendimiento debería dársele suficientemente la oportunidad de desarrollarse. A tal efecto no hay que prescindir de la actividad abstracta. Según el talento se podrían hacer prevalecer los idiomas antiguos, o la matemática. En todo caso, junto a la ejercitación abstracta de la razón, deberían ponerse tareas concretas y prácticas.

Habría que considerar tarea *propia* [27] de la escuela el que las chicas conozcan y comprendan el mundo y los seres humanos, y a tratar con ellos. Ha quedado completamente claro para nosotros que el conocimiento y trato correcto de las criaturas sólo es posible a partir de la correcta relación con el creador.

De aquí deducimos que la tarea más importante de la formación es la formación religiosa. Abrirle al niño el camino hacia Dios es la tarea más urgente⁸. Estar formado religiosamente, podemos también decir,

8 En el manuscrito autógrafo aparecen tres renglones, que están tachados a lápiz, aunque se podría dudar que la tachadura proceda de la misma Edith. El texto tachado dice: "Pues cuando se ha hecho esto, Dios toma el resto de la labor de formación y a nosotros ya no nos toca hacer mucho más".

se dice en una antigua plegaria alemana. Por nosotros mismos no lo podemos, es Dios quien debe hacerlo. Pero pedirlo de este modo resulta por naturaleza más fácil para la mujer que para el hombre, porque en ella vive el deseo natural de darse a sí misma completamente. Si ella llega a comprender correctamente que nadie distinto a Dios es digno [17] de *tomarla toda* como propia, y que es un robo pecaminoso hecho a Dios darse toda a otro que no sea Él, entonces este don de sí ya no le parecerá difícil, y ella se liberará de sí misma. También entonces resultará claro el encerrarse en su castillo interior, mientras antes estaba a merced de las tempestades que continuamente azotaban desde el exterior, y que también salía de sí para buscar fuera algo que pudiese acallar su hambre. Ahora tiene ella todo lo que necesita; ahora sólo sale fuera si es enviada, y se abre únicamente a aquello que se le puede exigir. En esta ciudadela es ella *soberana* en cuanto que servidora de su Señor, y con ello está al servicio cualquiera a quien el Señor desea preste su servicio; en primera línea, sin embargo, para aquel que a ella le es dado como cabeza *visible*: el esposo, o cualquier otra "autoridad" dada a ella.

Cálida es el alma de la mujer ya por naturaleza, pero su calidez natural es demasiado poco equilibrada. Ella se consume o fracasa, allí donde fuera [18] más necesaria; por una pequeña llama es elevada a la incandescencia, que abrasa allí donde sólo debía calentar suavemente. También aquí sólo puede ayudarse si, en lugar del fuego terrenal, viene el celeste. Cuando el fuego divino, el amor divino, ha quemado todo lo impuro, entonces prende en el alma como una llama silenciosa, que no sólo calienta, sino también ilumina: entonces es todo luz, pura y *clara*. Desde luego, tampoco la claridad es visible en primer lugar como don natural. El alma de la mujer aparece mucho más como sorda y oscura, impenetrable para sí misma y para los otros. Sólo la luz divina la hace luminosa y clara.

Todo esto apunta a lo siguiente: lo que la mujer debe ser según su misión originaria [19] sólo puede llegarla a ser, si a la configuración natural que actúa desde el interior se añade la configuración mediante la gracia. Por eso el núcleo de toda formación femenina deberá ser la formación religiosa.

III. LABOR EXTERNA DE FORMACIÓN

Habíamos visto que existe la posibilidad de ayudar desde el exterior a las energías plasmadoras interiores; esto constituye ciertamente el supuesto previo de todo trabajo de formación. Dar oportunidad para desarrollar las disposiciones existentes, para perfeccionar los *órganos* corporales y espirituales, e imprimir al material educativo la forma que le es propia, eso es lo que puede realizar la labor externa de formación. Ambos principios tendrán que ir íntimamente entrelazados. Para la aceptación y elaboración del material se necesitan fuerzas adiestradas. Por otra parte, las fuerzas sólo pueden ser adiestradas si se aplican a un material. [20] A una teoría completa de la formación de la mujer corresponde también el estudio del cuerpo. Me gustaría dejar a los entendidos en el asunto la exposición, que con la ayuda de la anatomía y de la fisiología del cuerpo femenino, del trabajo de formación conforme a la naturaleza llevan a cabo, y tratar aquí sólo el trabajo de formación en el alma. ¿Qué material necesita el alma para su estructura? Para poder crecer, ella debe llevar en sí algo. Y hemos visto que sólo lo que ella acepta *interiormente* pasa a ser su propio ser, de manera que cabe hablar de crecimiento y formación; lo que sólo perciben los sentidos y el entendimiento continúa siendo posesión exterior⁶. A las realidades que tienen en sí algo que les hace aptas para ser aceptadas en el interior del alma les llamamos "bienes", a ese algo le denominamos "valor".

En el alma de la mujer existe un deseo natural especialmente fuerte de esos valores que nutren al alma. [21] Es receptiva para lo bello, para entusiasmarse fácilmente con lo moralmente noble, pero sobre todo abierta a los valores terrenos más elevados, inefables, que se encuentran en el ser mismo de las almas. Seguramente estaba justificado cuando hace algunos años reservábamos un gran espacio en la formación de las muchachas a las materias que "forman emotividad": literatura, arte, historia. Tengo totalmente la impresión de que, en aquel tiempo, por lo menos las chicas mejor dotadas de las muy caricaturizadas "*escuelas para chicas de buenas familias*" han llevado consigo una buena porción de verdadera formación.

Pero naturalmente no se trata sólo de que en general sea aceptado un material que forma el alma, sino que debe ser configurado en el alma

6* Para una teoría de la formación filosóficamente fundada sería presupuesto imprescindible una teoría de los valores desarrollada hasta el final, y una correspondiente exposición del conocimiento axiológico que sacase a la luz la parte que tienen allí el intelecto y el sentimiento, y su recíproca relación.

buscan el examen y selección según las dotes individuales, de los cuales emergen tempranamente la capacidad profesional, poniendo de este modo las bases para una consulta adecuada y una elección sabia de la profesión. Debería también ser posible una elección de las materias formativas en relación con las señales tempranas de una profesión futura.

Todo esto presupondría, naturalmente, una gran libertad y agilidad de trabajo en estas instituciones de formación. Tal como yo lo imagino, una especie de sistema Montessori⁹ llevado adelante desde temprana edad infantil [35] hasta el umbral de las escuelas profesionales.

En las escuelas de muchachas el núcleo central debería ser la formación general, que la naturaleza y misión de la mujer requieren: una formación religiosa profunda en la medida y formas adecuadas a los correspondientes estadios de edad; junto a eso, introducción a la economía y domestología, cuidado de niños y atención de la juventud, tareas sociopolíticas; todo esto no puramente teórico, sino a la vez teórico y práctico, no por experimentos de laboratorio, sino mediante solución de tareas reales, aunque pequeñas y modestas. A eso habría que añadir de forma ágil los ámbitos espirituales; aquí entraría la selección según talento e inclinación individuales, [36] y debería prepararse el ingreso en la escuela profesional.

[36a] El paso de las instituciones de formación general a la escuela profesional me parece lo normal y deseable. Vendrá un tiempo en el que la preparación profesional será una necesidad económica. Además, esto me parece radicar en el interés de la formación de la personalidad. Las disposiciones individuales, y en personas maduras las energías de que dispone, piden repercusión práctica y confirmación en rendimientos eficaces. Sólo en una minoría de los casos existe todavía hoy en la vida de las familias espacio para una formación semejante. Además es una exigencia social. La profesión es el lugar en el cual se integra el individuo en la comunidad, o la función que tiene que cumplir en el organismo social. La tarea particular de la mujer profesional es conciliar su misión de mujer con la profesión particular, y conferir a esta profesión particular una impronta femenina.

[36] Naturalmente, una transformación tal no se puede llevar a cabo con un golpe desde arriba. En primer lugar, faltaría el personal didáctico para la realización. Después, haría su aparición epidémicamente en el país el sarampión de un nuevo sistema, y eso podría ser tan devastador, que haría añorar el "buen tiempo pasado" y se abandonarían los sanos principios.

9 Maria Montessori (1870-1952), cf. Conf. 1, nota 11, p. 68

Toda medida de reforma debe ante todo ser experimentada en pequeño, lo mismo que han sido probados de hecho en escuelas privadas o en escuelas experimentales estatales el principio de la escuela profesional, la enseñanza general, la comunidad educativa, etc, por reformadores entusiasmados [37] antes de que fueran recomendados o prescritos para su realización.

Por tanto, para una reforma de la formación femenina, sería deseable encontrar un par de mujeres católicas decididas, inquebrantables en la fe, pedagógicamente preparadas con solidez, desde luego familiarizadas con todas las modernas formas de trabajo, para construir una escuela semejante de abajo arriba. Naturalmente también sería necesario al respecto un círculo de padres suficientemente valientes y confiados para confiar a sus hijos a esta escuela, y un grupo de benefactores que la financiasen. De la autoridad oficial sólo desearía por ahora que disminuyendo [38] algunas materias y dando cierta libertad ofrecieran a los maestros posibilidad para que pudieran y quisieran trabajar en el sentido del nuevo concepto de formación. Además, que sometieran a una radical revisión el asunto de los exámenes y sus correspondientes derechos, y afrontasen la regulación de la realidad profesional en su conjunto.

Consciente y voluntariamente he puesto en estas reflexiones la formación *femenina* como tal en el punto central. Que las mujeres, igual que los hombres, son seres *individuales*, cuya individualidad debe ser tenida en cuenta en la labor de formación, ha sido ya desde luego suficientemente resaltado. Pero quizá, para salir al encuentro de malentendidos, no será superfluo acentuar que a mujeres y a hombres, en cuanto *seres humanos*, les ha sido dada una meta común de formación: sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto¹⁰. Este fin de la formación [39] está de forma visible ante nuestros ojos en la persona de Jesucristo. Llegar a ser su viva imagen es la meta de todos nosotros. Ser formados al respecto por él mismo, en la medida en que crecemos como miembros con él, que es la cabeza, es el camino de todos nosotros. Pero el punto de partida, como material, es distinto. Dios creó al ser humano como hombre y mujer y dio a cada uno su tarea particular en el organismo de la humanidad. Sin embargo, por la caída ha degenerado tanto la naturaleza masculina como la femenina. En el horno del artista divino pueden ser liberados de estos defectos. Y quien se abandona incondicionalmente a esta configuración, en él no sólo se restablece en su

10 Cf. Mt 5, 48.

significa tener *fe viva*. Tener una fe viva significa conocer a Dios, amarle, servirle.

Quien conoce a Dios (en el [28] sentido y en la medida en que el conocimiento de Dios -por la luz natural y sobrenatural- es posible), ése no puede otra cosa que amarle, quien le ama no puede otra cosa que servirle. Así, la fe viva es cosa de la razón y del corazón, obra de la voluntad, y acción. Quien sabe suscitarla, adiestra todas las energías. Pero sólo se la puede suscitar si se ponen en juego todas las fuerzas, no por medio de una seca enseñanza del entendimiento, y tampoco por una "enseñanza viva y sentida", que produce animosidad, sino por una instrucción religiosa que desde la plenitud de la propia vida religiosa conduce a las profundidades de la divinidad y sabe presentar a Dios en su amabilidad, enciende el amor y lo garantiza con las obras, [29] y puede garantizarlo porque antes ella misma lo ejerce. Cuando el amor está inflamado él mismo desea pasar a la acción y se entrega ávidamente a las formas de vida práctica de la fe que Dios y la santa Iglesia han propuesto: participación en el santo Sacrificio - que se lleva a cabo *como* sacrificio en unión con el Salvador eucarístico-, plegaria solemne, y todas las obras del amor en las que Cristo es servido en los miembros de su cuerpo místico. Con ello el alma se abre a toda la plenitud del mundo del espíritu suprahumano, y así a una cantidad inagotable de elementos formativos que pueden entrar en ella, configurarla y transformarla.

IV. EXIGENCIAS DE LA ACTUALIDAD. CAMINOS PARA LA REALIZACIÓN PRÁCTICA

Llego así a la exigencia de una institución de formación en la que se viva con Dios y con los seres humanos, se trabaje para Dios y para los seres humanos. Lo he deducido de la naturaleza [30] y misión de la mujer.

Pero creo que también se puede demostrar esa exigencia desde un lado completamente distinto. *¿Qué pide nuestro tiempo de las mujeres?* La mayoría de las veces la pone en la necesidad de ganarse ella misma su propio pan. Exige de aquellas que están al frente de una familia que la conduzcan de una manera racional y con ello que ayuden a la situación económica general. Esto pide colaborar como esposa y madre en la sanación moral del pueblo. Exige de ella que allane el camino hacia el cielo. Eso significa que pide mujeres que posean conocimiento de la

vida, prudencia, actitud práctica; mujeres moralmente sólidas; mujeres cuya vida indefectiblemente esté [31] fundada en Dios. ¿De dónde ha de venir todo eso, si en la juventud no se ha puesto el fundamento para eso?

Puntos de apoyo en esta dirección no faltan. Las instituciones oficiales han hecho suyas ampliamente los fundamentos metodológicos de los pedagogos de la reforma: piden "enseñanza educativa" y, como medio para eso, "autoactividad". En Baviera, con el nuevo orden docente en las escuelas primarias, se ha comenzado a transformar el plan de estudios, y en Prusia en los últimos años se ha concedido en las escuelas superiores una mayor libertad de movimiento para los docentes y los alumnos. Pero, sumando todo, debe decirse que a la realización de los nuevos principios y métodos de trabajo [32] se le ponen en el camino severos obstáculos con la sobrecarga de materiales de los planes de estudio y con lo cada vez más institucionalizado aspecto de exámenes y de los correspondientes derechos. Yo creo que una reforma general de la institución de formación que corresponda a su finalidad y tenga éxito sólo podrá llevarse a cabo en el contexto de una regulación sistemática de la realidad profesional. Y una regulación tal me parece una exigencia urgente de la actualidad, más urgente aún que la reforma de formación, porque hoy una gran cantidad de personas se encuentran desorientadas ante la cuestión de la elección de la profesión, y apenas nadie está en disposición de dar un consejo. En casi todas las profesiones se denuncia hoy la saturación. Además, la acentuación de las exigencias de formación teórica para profesiones esencialmente [33] prácticas excluye de muchas maneras a elementos verdaderamente adecuados.

Como remedio de esta penuria realmente paralizante me parece necesaria en primer lugar una seria estadística de la profesión, de forma que determine de una vez la magnitud de la necesidad en cada una de las profesiones, y que de ese modo permita un control frente a la irresponsable cháchara sobre la saturación. Luego, la formación profesional debería ser estructurada según las necesidades técnicas de las profesiones, y no influenciada por puntos de vista completamente extraprofesionales, por ejemplo el deseo de las sedes oficiales de limitar el número de aspirantes mediante condiciones de admisión difícilmente cumplibles, o una cierta vanidad de ciertas clases profesionales, que no quieren quedarse detrás de otras [34] en su curriculum de formación, aunque las exigencias técnicas pidan caminos distintos.

A este tan sistemáticamente elaborado sistema de escuela profesional se le podría allanar el camino por medio de centros de formación juvenil; o mejor, estos centros deberían entrar en este sistema mientras

bajo muchas veces fastidioso, indignante, angustioso. [7] O trabajo burocrático: relación con superiores y colegas desagradables, aspiraciones irrealizadas, reproches injustificados, miseria humana, quizá también diferentes necesidades.

Llega la pausa del medio día. Se vuelve a casa agotado, triturado. Allí esperan eventualmente nuevas tribulaciones. ¿Dónde está ahora la frescura matutina del alma? Otra vez se quisiera entrar en agitación y en tempestad: indignación, rabia, pesar. ¡Y tanto por hacer aún hasta el final del día! ¿No se debe continuar inmediatamente? No, no antes de haber encontrado por lo menos silencio durante un instante. Cada una debe conocerse a sí misma [8] o aprender a conocerse para saber dónde y cómo puede encontrar paz. Lo mejor, si puede ser, sería desahogar todas las preocupaciones durante un breve tiempo ante el tabernáculo. Quien no puede hacerlo, quien quizá todavía necesita algo de calma corporal, haga una pausa en la propia habitación. Pero si no hay ninguna calma exterior, si no se tiene ningún espacio en el que se pueda retirar, si deberes inaplazables impiden una tranquila hora de silencio, será necesario al menos cerrarse interiormente durante un instante frente a todo lo demás y refugiarse en el Señor. Él está ciertamente ahí [9] y puede darnos en un único instante lo que necesitamos.

Así pasará el resto del día, quizá con gran cansancio y dificultad, pero en paz. Y cuando la noche llega y la mirada retrospectiva muestra que todo fue una obra imperfecta y que mucho de lo que se proponía ha quedado sin hacer, si eso despierta en nosotros fuerte confusión y arrepentimiento, entonces tomémoslo todo como es, pongámoslo en las manos del Señor, y entreguémoslo a él. Así se podrá descansar en él, descansar realmente y comenzar el nuevo día como una nueva vida.

Esto es simplemente una pequeña indicación sobre cómo [10] habría que configurar el día para dejar espacio a la gracia de Dios. Cada una sabrá muy bien cómo debería ser su aplicación a las propias circunstancias de vida. Habría que mostrar luego cómo el domingo debería ser una gran puerta a través de la cual entra en la cotidianidad y dar fuerza para el trabajo de toda la semana, y cómo las grandes fiestas, los periodos litúrgicos de alegría y de penitencia, vividos en el espíritu de la Iglesia, hacen madurar el alma de año en año para el eterno reposo sabático.

Será tarea importante de cada una pensar cómo deba ordenar los propios días y el propio año según su condición [11] y su género de vida, a fin de preparar el camino al Señor. La situación exterior será distinta en cada cual, y con el curso del tiempo debería acompasarse él-

ticamente al cambio de las circunstancias. Pero también la situación anímica es diferente en las diferentes personas y en cada uno de los distintos tiempos. Los medios adecuados para establecer la conexión con lo eterno, para mantenerlos, o para revitalizarlos -como la meditación, la lectura espiritual, la participación en la liturgia, en los actos de piedad popular, etc.- no son todos [12] igualmente fructíferos para cada uno ni para todos los tiempos. La meditación, por ejemplo, no puede realizarse por todos ni siempre del mismo modo.

Es importante encontrar el método más eficaz y aprovecharse de él. Será bueno escuchar el consejo experimentado para darse cuenta de lo que necesitamos y, especialmente, antes de que emprendamos el cambio de un ordenamiento de vida ya experimentado.

pureza la naturaleza, sino que avanzará más allá de ella y será *alter Christus*, de modo que en él las limitaciones son derribadas y los valores positivos de la naturaleza masculina y femenina quedan unidos. Todo trabajo humano de formación ha de partir, empero, de la base natural¹¹.

Dra. Edith Stein¹².

[1]

Sta. Lioba, 12.1.1932¹³

En la conferencia que pronuncié en noviembre de 1930 en Bendorf sobre los fundamentos de la formación de la mujer intenté dibujar la imagen del alma de la mujer, tal y como debiera corresponder a la eterna condición femenina, y caractericé los atributos correspondientes: *generosa, silenciosa, vacía de sí misma, cálida y luminosa*. Ahora me piden ustedes que diga algo sobre cómo se podría entrar en posesión de estas características.

Creo que no se trata de una diversidad de características que hubiera que ganar y elaborar una a una; más bien de un simple estado general del alma, que en estos [2] atributos está considerado desde distintos puntos de vista. Este estado no podemos crearlo voluntariamente, debe ser operado por la gracia. Lo que nosotros podemos y debemos hacer es abrírnos a la gracia, es decir, *renunciar totalmente a nuestra propia voluntad*, hacerla prisionera del querer divino, *poner en las manos de Dios toda nuestra alma, presta a la aceptación de su obra formativa*.

Estrechamente ligado a esto va el vaciarse y *crear silencio*. Por naturaleza, el alma está llena de diversas cosas, tanto que una siempre desaloja la otra en un continuo movimiento, a menudo en la agitación y en la tempestad.

[3] Cuando nos levantamos por la mañana, ya quieren los deberes y preocupaciones del día inundarnos por doquier (y esto en el caso que no nos hayan impedido el sueño). Entonces emerge la pregunta inquieta: ¿cómo puede ser hecho todo eso en un día?, ¿cuándo voy a hacer esto,

11 Aquí termina, añadiendo la firma de "Dra. Edith Stein", el texto publicado en la revista *Stimmen der Zeit*.

12 Edith escribió la firma a lápiz en el margen derecho inferior.

13 El texto que sigue ahora es un complemento a la conferencia que Edith escribió; este manuscrito se halla en el archivo de las Carmelitas de Colonia (B-1-5).

cuándo lo otro?, ¿y cómo debo yo hacer esto y lo otro? Como convulsionado, habría que estremecerse y echar a correr. Entonces es menester tomar las bridas en la mano, y decir: ¡Despacio! A pesar de todo, nada de todo eso va conmigo ahora. Mi primera hora de la mañana pertenece al Señor. La obra que él me encomienda quiero realizarla, [4] y él me dará la fuerza para realizarla.

Así quiero entrar al altar de Dios¹⁴. Aquí no se trata de mí ni de mis pequeñas cosas mezquinas, sino del gran sacrificio de la reconciliación. Con el sacrificio divino puedo participar en él, purificarme, llenarme de alegría, y ponerme a mí misma sobre el altar con todo mi hacer y padecer. Y, cuando el Señor venga luego a mí en la sagrada comunión, entonces podré yo preguntarle: "¿Qué mandáis hacer de mí?" (santa Teresa)¹⁵. Y lo que, tras silencioso coloquio, vea como próxima tarea, [5] a ello me dedicaré.

Si, tras esta celebración de la mañana, entro en mi día de trabajo, habrá en mí un silencio tranquilo, y el alma quedará vacía de aquello que la quería inquietar y oprimir, pero llena de santa alegría, de coraje y energía.

Grande y generosa se ha hecho el alma, porque ha salido de sí y ha ingresado en la vida divina. Como una llama tranquila arde en ella el amor que ha encendido el Señor, y la lleva a manifestar amor y a encenderlo en los otros: *flamescat igne caritas, accedat ardor proximos*¹⁶. Y contempla claramente [6] ante sí el próximo trocito de camino; no ve demasiado lejos, pero sabe, cuando ha llegado allí, donde ahora se corta el horizonte; entonces se abrirá un nuevo panorama.

Ahora comienza el trabajo del día. Quizá el trabajo de enseñanza, cuatro o cinco horas una tras otra. Entonces es necesario estar siempre atento, atento a una cosa distinta en cada hora. En esta o aquella hora no se puede conseguir lo que se quisiera, quizás en ninguna. Cansancio propio, interrupciones imprevistas, inaccesibilidad de los alumnos, tra-

14 Se trata del texto con que comenzaba la misa en la liturgia anterior a la reforma del concilio Vaticano II: "Introibo ad altare Dei" (cf. Sal 42, 4).

15 Se trata del segundo verso del poema teresiano "Vuestra soy, para Vos nací", que como dice el editor, P. Tomás Álvarez, tiene ciertas resonancias paulinas, inspirado en lo sucedido a Paulo en el camino de Damasco, y su disposición ante la pregunta: "¿Quién eres, Señor?" (Hch 9, 5). Ya en su *Vida* Teresa había expresado ese sentimiento: "Vuestra soy, disponed de mí..." (*Vida*, 21, 5).

16 "Enciéndase en fuego el amor, suba el ardor a los prójimos". Se trata del séptimo y octavo verso del himno de Tercia que comenzaba con "Nunc, Sancte, nobis Spiritus".

No se ha conservado el manuscrito autógrafo; pero sí una hoja con el índice o esquema de la conferencia (ACC, P/B-II).

La conferencia fue publicada en Paderborn por la revista mensual de tema religioso-cultural Das heilige Feuer 18 (1931) 193-198, 267-272, eran los números de mayo-junio y julio-agosto. Publicado nuevamente por W. HERBSTTRITH (hg.), Edith Stein - Wege zur inneren Stille, Aschaffenburg, 1987. Últimamente se ha publicado en la gran colección ESGA 16, 143-156.

Nuestro texto se basa en las mencionadas publicaciones alemanas.

EL INTELECTO Y LOS INTELECTUALES

Motivo	16-XI
Paralelo entre individuo y organización de comunidad	
I. El intelecto en su significado para la personalidad de cada uno:	
a. Imagen general de las fuerzas o potencias del hombre	
II. Tipos de seres humanos según el predominio de diversas fuerzas	
III. Armonía de las fuerzas en el todo social. ¹	

Motivo. Paralelos entre individuo y organización de comunidad

En los círculos intelectuales se puede encontrar, todavía con frecuencia, la idea de que ellos dan por hecho el que ellos son los guías autorizados del pueblo. Si frente a esto se consideran los hechos de la historia y, en especial, los acontecimientos de los últimos años, los de la guerra y la posguerra², se le presentan a uno graves dudas, tanto en lo que se refiere al hecho de su condición de líderes, como respecto a que sean ellos los llamados a ser guías. Merece por tanto la pena dedicar una reflexión teórica a esta cuestión de extraordinaria importancia práctica para nosotros.

Parto para ello de la vieja analogía entre individuo y comunidad o entre personalidad individual y personalidad comunitaria³. Pensemos en

¹ Este resumen o índice de la conferencia, se halla sin completar las divisiones de los capítulos.

² Se refiere a la Primera Guerra Mundial y las graves crisis económicas y políticas de la posguerra.

³ Sobre el tema y la relación entre individuo y comunidad escribió ampliamente Edith Stein en una de sus obras anteriores a la conversión: *Individuum und*

la fábula de Menenio Agripa⁴ acerca de la disputa entre el estómago y los miembros, o en la constitución del Estado de Platón⁵: aquí y allá hemos comparado al pueblo con un organismo cuyas fuerzas están representadas por medio de cada categoría o clase social. Se trata de algo más que de una simple imagen. Toda sociedad, desde la más reducida, la familia, hasta la más amplia, la humanidad entera, es de hecho un organismo cuyos miembros y órganos forman los individuos y los grupos humanos. Las fuerzas fundamentales del alma y del cuerpo son las mismas en todos los hombres, pero se encuentran dispuestas y desarrolladas en diferente medida y proporción, y a esto responde la posición que a los individuos y a los grupos corresponde en el conjunto social y la función que les compete. Por consiguiente, según la respectiva proporción de las fuerzas, se pueden distinguir diferentes tipos humanos y valorar su significado social. Por tanto, el método apropiado será, primeramente, el de presentar una idea global de las fuerzas humanas y de esclarecer su colaboración de conjunto; después el de explicar las posibles modificaciones de esta colaboración, y finalmente la estructura del organismo social tal como resulta de todo ello.

I. <EL INTELLECTO EN SU SIGNIFICADO PARA LA PERSONALIDAD DE CADA UNO: A. IMAGEN GENERAL DE LAS FUERZAS O POTENCIAS DEL HOMBRE>

Se le ha denominado al hombre como un microcosmos. Es, en cierta medida, un compendio vivo de la creación entera; los reinos que en otras hechuras encontramos separados, están unidos en él. El cuerpo humano es una *cosa* con propiedades *materiales* como la dureza, el peso y otras semejantes, y está sujeto a acciones y procesos mecánicos. Pero sería una abstracción inadecuada a la realidad el considerarlo y tratarlo sólo como tal. Pues, como todo ser vivo, se forma y se estructura desde dentro; como todo lo *animal*, se mueve desde dentro y dentro le afectan las acciones exteriores; refleja una *vida* interna, anímica, y es manejado

Gemeinschaft [Individuo y comunidad], en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922) 2-116 (cf. Obras Completas, II)

4 Menenio de Agripa, muerto hacia 493 a.C., cónsul romano, de gran elocuencia: a los plebeyos que habían salido de Roma consiguió convencerles para que volvieran; y trajo a colación la parábola de los miembros y el estómago, que cuando los miembros se negaron a trabajar se debilitaron todos, estando a punto de morir.

5 Platón (427-347 a.d.C.), discípulo de Sócrates; en su obra *politeia* (El Estado) expone proyecto filosófico utópico de una organismo social.



EL INTELLECTO Y LOS INTELECTUALES

Nota introductoria

Tenemos algunos datos respecto al origen de esta conferencia. Emil Vierneisel, catedrático en Heidelberg, pidió a Edith una conferencia. Edith, en carta de 27 de septiembre de 1930, acepta la invitación, pero le propone atrasar la conferencia hasta diciembre a causa de estar comprometida en octubre y noviembre con otras conferencias (Ct 235); efectivamente el 18 de octubre tuvo la conferencia "Sobre el concepto de formación" en Espira (cf. Conferencia 9), y el 8 de noviembre en Bendorf sobre "Fundamentos de la formación de la mujer" (cf. Conferencia 10).

Edith le propone el tema de la conferencia y el día: "El intelecto y los intelectuales". Arrancaría de santo Tomás, pudiendo resultar muy práctico. Si fuera posible tener la conferencia después de comer, de modo que yo pudiese regresar a las siete y media, iría bien el martes, por tanto el día 9 de diciembre. Caso de que sólo fuera posible por la tarde, tendría que ser un sábado, concretamente el día 6" (Ct 237, 9-X-1930).

Se decidió que la conferencia fuera el 2 de diciembre. Así muestra Edith la intención de ir para ese día (Ct 243, 22-XI-1930). Efectivamente, la conferencia se dio el 2 de diciembre de 1930 en la universidad de Heidelberg.

El título de la conferencia fue "Der Intellek und die Intellektuellen" (El intelecto y los intelectuales). Edith regresó contenta a Espira; aparte de la conferencia tenía dos satisfacciones: el haber hecho interesarse al catedrático Vierneisel por santo Tomás, y la buena acogida que tuvo por parte de él y de su esposa, por lo que Edith se sentía agradecida (Ct 245, 6-XII-1930).

que, con la participación de la voluntad, afectivamente la pone en movimiento. En la "actividad de inteligencia" como en todo "acto de voluntad", de cualquier *acción*, la actuación de ambas facultades es tan unitaria que de ahí mismo nos formamos una idea de lo que significa que en Dios la voluntad y la inteligencia forman una unidad perfecta. En el hombre queda la posibilidad de actos separados, aunque también pueden mutuamente entrelazarse. Las estrechas relaciones entre ambas facultades, sin embargo, no se establecen sólo en la esfera espiritual, según creo, sino que encuentran ya una preparación en la infraestructura sensorial. Cuando un sujeto es sorprendido, "afectado", por los sentidos, tenemos aquí por una parte una llamada hacia fuera; se incita a la inteligencia para que se dirija a una cosa o un hecho externo y para que, por así decirlo, lo "incorpore espiritualmente". Sobre la base de las sensaciones introduce por el conocimiento el mundo externo en sí. Pero un estímulo sensorial puede experimentarse también como afección personal, como algo que toca al alma en su propio ser y la colma de dolor y de gozo en los más diversos grados. Estos "sentimientos sensuales", como se llaman hoy, o "pasiones", como las llama Tomás con todo lo que como estado pasivo se origina en el alma, tienen una doble función, según las "concepciones animadoras" que las pasiones perciben de los diversos actos espirituales. Análogamente a las sensaciones que en la percepción funcionan como material para la comprensión del mundo exterior, los estados afectivos son el material para el conocimiento del mundo de los bienes y los valores. Por otra parte, motivan una toma de posición del sujeto a favor o en contra de lo que se le presenta como bueno o malo, algo deseable o rechazable, y finalmente -en el grado supremo- una decisión libre de la voluntad a favor o en contra. Correspondiente con el orden objetivo del ser, según el cual todo lo que es, es también un bien, y para los otros seres reales puede tener un significado determinado -ya sea incrementando el ser o estorbándolo-, puede todo ser no sólo entrar en el conocimiento de un ser espiritual, sino alcanzarle en su ser internamente e inducirle a una toma de posición. En el acto del *querer* se trata siempre de un encuentro real, mientras que el conocimiento es una captación puramente espiritual donde el estado real de la realidad conocida queda intacto y el cognoscente tampoco experimenta ningún cambio sustancial. El que quiere, quiere apropiarse un bien para conseguir placer, y, con ello asegurarse un cierto (real o supuesto, consciente o sólo instintivamente pretendido) aumento de bien quiere que suceda algo en el mundo real, que se haga espiritualmente ante su mirada. El

suprema de ser -la acción creadora-. También puede ser que la voluntad se dirija de modo puramente objetivo a la cosa como lo que debe ser real, sin relacionarse a sí misma con lo querido. Pero una disposición a intervenir actuando yace lógicamente en la voluntad que pretende la realización. De este modo, el volente está en el mundo real como realiter entrelazado con él. Su conformación y transformación prácticas pertenecen a la consecuencia del querer mismo. El manejo práctico de las cosas del mundo exterior presupone el dominio de la voluntad sobre el cuerpo, y el correspondiente adiestramiento, la fuerza y la habilidad corporales. Por otra parte, al querer y al actuar, el tratar y el producir, toda la praxis tienen que ser iluminado y guiado por la inteligencia. Es necesario un cierto conocimiento de las cosas, así como de las interdependencias en las que se encuentran o a las que pueden llegar; de la relación de fines y medios; finalmente el acto propiamente creador de la inteligencia, el proyecto de la forma futura de las cosas. Todo esto es competencia de la *inteligencia práctica*. Su actividad está vinculada al querer y al hacer, es decir, a un todo concreto, mientras que la *inteligencia teórica*, con su conocimiento puro, está ante el mundo como un mero espectador, mirando tranquilamente, y con su movimiento, su penetración cognoscitiva en las cosas, no sale de sí misma, esto es, de su conexión del conocimiento. La inteligencia teórica está concertada para conocer el mundo. Pertenecce al orden objetivo del ser la ley interna que prescribe a la inteligencia la intelección, intelección que la lleva al acuerdo con el ser objetivo y a la verdad; esa ley interna es la *razón* (ratio). Su campo de dominio se extiende más allá del campo de la inteligencia. Puesto que el mundo no es sólo un mundo de cosas sino también de bienes, y en este hay una *escala objetiva de bienes*, existe también un orden objetivo de los fines de la voluntad, y -según que la voluntad esté o no de acuerdo con este orden- un *querer racional* o irracional. Para la razón o sinrazón del querer y, en consecuencia de la acción, entra en consideración, además del fin correcto, la dirección pertinente por la inteligencia práctica, por el conocimiento objetivo de las relaciones entre los fines y los medios.

Ya esta rápida ojeada muestra que toda la luz le viene al alma por la inteligencia. Sin ella tendríamos sólo un conglomerado de sensaciones, de sentimientos y pasiones oscuros y ciegos. Ella transforma el caos en cosmos. Por eso se dice de la inteligencia que es luz, como la *luz natural*. Ella capacita al hombre para que alcance una imagen de la creación y, ascendiendo de ahí, incluso un cierto conocimiento del creador y, ulteriormente, arreglárselas prácticamente en el mundo. Dicho con más exactitud: le capacitaría al hombre para todo esto, si la luz

libremente desde dentro por una *voluntad racional* y consciente de su meta. Para la mirada exterior, el cuerpo en cuanto objeto de los sentidos es lo primero y el espíritu lo último. Visto desde dentro es el espíritu autoconsciente lo primero, y el cuerpo lo más alejado y último. Y, sin embargo, visto tanto desde fuera como desde dentro, el hombre existe no como un compuesto de partes separadas, sino como *unidad*. En la actuación el espíritu se *siente* uno con el cuerpo al que rige. Y para la mirada exterior misma, en la aparición sensorial se *expresa* la persona espiritual. Entre los polos extremos -el espíritu que puede considerar y tratar al cuerpo casi como a un objeto extraño, y el cuerpo que está como una cosa material entre las otras-, hay una zona intermedia que es a la vez corporal y anímica: la *sensualidad*. En los estados sensoriales toman parte el alma y el cuerpo, aunque unas veces primariamente el alma, y otras veces el cuerpo. La psicología metafísica tradicional distingue en la unidad del alma, que aquélla concibe como substancia simple, una parte superior y otra inferior: *espíritu* y *sensualidad*. Esa línea fronteriza -por así decirlo horizontal- está cortada por una vertical: tanto la parte superior como la inferior se dividen en la facultad cognoscitiva y en la apetitiva. Sobre los sentidos se funda la *inteligencia*, sobre el apetito inferior se levanta la *voluntad*. La inteligencia y la voluntad, las facultades espirituales, no están, según Tomás de Aquino, ligadas a un determinado órgano corporal, al contrario de lo que sucede con las potencias inferiores. Los espíritus puros conocen y quieren sin base sensorial. Pero en el hombre, que es un ser sensorial-espiritual y cuya alma se apoya sobre el cuerpo, las facultades superiores trabajan sobre la base del material que les ofrecen las inferiores. El mundo exterior "cae" en primer lugar "en los sentidos", pero la mera afección sensorial no es conocimiento, es ciega¹³⁷. Es necesario que la ilumine la "luz de la inteligencia": la inteligencia elabora la forma de las cosas, sus *especies*, y penetra en su interior. Puede, más allá de esto, ascender a verdades superiores que no se refieren al mundo exterior sensorial. Aquí le posibilita su obra de conocimiento por medio del entendimiento de verdades que lleva originariamente en sí, aunque tampoco sea consciente de ellas de antemano: los *primeros principios*, las "semillas" de todo posible conocimiento humano. A la inteligencia que trabaja, que avanza y que conquista conocimiento, la llama Tomás *intellectus agens*; a la inteligencia en cuanto lleva en sí una originaria posesión cognoscitiva, por la que está capacitada para conseguir conocimientos ulteriores, y que, además, los conocimientos adquiridos los puede conservar como un bien dura-

6 Sobre este tema véase su obra *Potencia y acto* (Obras completas, tomo III).

dero, *intellectus possibilis*. La inteligencia se concibe en primer término como potencia, como facultad anímica. Sin embargo, su modo supremo de existencia es el *intelligere in actu*, el conocimiento actual. Por eso la inteligencia divina es *actus purus*; el cambio de la potencia al acto se da sólo en la inteligencia creada.

Hay diferentes formas de conocimiento actual: una es el movimiento cognoscitivo, un avanzar paso a paso, un proceso lógico, como decimos; Tomás⁷ lo llama *ratio* (este es uno de los muchos significados de esa palabra tan rica en contenido); puede ser, después, un *mirar tranquilo*, intuición, comprensión de la verdad con una mirada. La contemplación espiritual, que comprende en una mirada toda verdad, es el modo de conocimiento propio de los espíritus puros, de Dios y de los ángeles. Con la diferencia de que la inteligencia divina comprende toda verdad en absoluto, mientras que los espíritus creados conocen uno intuitu lo que les es accesible. La forma específicamente humana de conocimiento es el proceso racional, el avanzar paso a paso. Pero en su posibilidad máxima la inteligencia humana alcanza (según una frase de Dionisio⁸ muy citada por Tomás) el modo de conocimiento propio de los espíritus superiores; todo movimiento cognoscitivo tiene como objeto la quieta contemplación de la verdad, y parte del conocimiento intuitivo de los principios; podemos añadir todavía que está motivado por un destello de la verdad, que ha de ser buscada y ganada a fuerza de trabajo, motivada por una momentánea anticipación de la firme y duradera contemplación.

El movimiento cognoscitivo es *actividad* y como tal un *fruto de la voluntad*, es decir, la actividad de la inteligencia está dirigida por la voluntad. La voluntad como tal, por otra parte, es ciega, no puede proponerse como fin nada que en cierto modo no le presente la inteligencia. Esto a primera vista parece un *circulus vitiosus*, pero no lo es. Sólo tenemos que recordar lo que acabamos de decir: el destello de la verdad que exige una actividad de la inteligencia para que pueda llegar a ser una posesión duradera. En este destello la inteligencia recibe pasivamente algo, pero lo recibe como motivo que la quiere poner en movimiento y

7 Santo Tomás de Aquino, cf. 1, nota 3, p. 63-64.

8 Pseudo-Dionisio, teólogo cristiano neoplatónico; sus escritos, aparecidos en Siria en torno al año 500 fueron atribuidos en la Edad Media a Dionisio Areopagita, discípulo de Pablo, mencionado en Hch 17, 34. Posteriormente (1941, cf. Ct 640) Edith Stein se ocupará del Pseudo-Dionisio en el escrito que lleva por título *Wege der Gotteserkenntnis - Die "symbolische Theologie" des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen* (Los caminos del conocimiento de Dios. La "Teología simbólica" del Areopagita y sus supuestos prácticos).

lidades a las que la inteligencia natural no tiene acceso: misterios de la fe, acontecimientos futuros, el estado íntimo de las almas. Tenemos que tener en cuenta a todos estos variados tipos intelectuales cuando preguntamos por el lugar que les compete a los intelectuales en el conjunto social. Primeramente, junto a los tipos ya examinados: el instintivo, el práctico, el intelectual, colocamos todavía a otros dos: el *hombre de los sentimientos* y el *hombre de la voluntad y la acción*. El hombre de sentimientos es aquel a quien conmueven íntimamente el valor y el significado de lo que existe y sucede en torno a él y en él, y para quien la conmoción interior y eventualmente su expresión por la acción y la realización interior y constituyen la auténtica vida. El hombre de voluntad ve el mundo ante todo como campo de acción. Su mirada va espontáneamente a lo que todavía no existe y debería existir, o a lo que podría ser de modo diferente. Y se siente impelido a trabajar para conformar o transformar el mundo por la acción propia o ajena.

III. <ARMONÍA DE LAS FUERZAS EN EL TODO SOCIAL>

La desigualdad en la distribución de las fuerzas y la multiplicidad de tipos que resulta de ella condicionan la estructura del *organismo social*. Así como el ojo y el oído, el corazón y el cerebro, el pulmón y el estómago, no pueden intercambiar sus funciones, sino que cada uno ejerce la suya para la vida del cuerpo, los representantes de los diferentes tipos tienen también su puesto natural en el conjunto social. Lo mejor será considerarlo en relación al cuerpo social. Platón en su Estado cuenta con tres estamentos: los sabios, los guerreros, la clase trabajadora. Su tercer estamento lo podemos equiparar a nuestros hombres prácticos. Si no toma en consideración a los hombres meramente instintivos para su Estado ideal, sino sólo cuando se ocupa de las formas decadentes del auténtico Estado, puede esto justificarse, pues no pueden considerarse ciudadanos (si bien legalmente les competen los derechos civiles). Mientras no se despierte en ellos alguna vida espiritual, sirven, al modo de la naturaleza irracional, a los fines del Estado: se les debe controlar por lo menos como para que no causen daño; sin embargo, es mejor que con la ayuda de sus instintos se les induzca a prestar un trabajo útil. En los hombres prácticos, esta aportación para el conjunto social resulta espontáneamente tanto de su actitud para un trabajo material como de la necesidad de que el trabajo de unos y otros se complementa mutuamente. La distribución de las cualidades comporta que

unos estén capacitados e interesados por unas tareas, y otros por otras. Cuando las realizan, no las llevan a cabo sólo para sí mismos sino también para los demás. Y se ven precisados a intercambiar el excedente con el de otros para cubrir así otras carencias. Se necesita sólo de una intervención más o menos profunda para adecuar la oferta y la demanda. De este modo resulta la necesidad de una dirección desde un puesto superior, necesidad de una política económica y cultural (si al pensar en las necesidades que nos presentan los asuntos prácticos, tenemos en cuenta, además de las necesidades biológicas, las espirituales).

¿A quién compete esta dirección y, además, la contención de los elementos peligrosos internos y externos por la administración de la justicia y el poder ejecutivo? Para Platón son los "sabios", los filósofos, a quienes pertenece según razón la dirección del Estado, y los guerreros están en su mano como instrumentos del poder ejecutivo. Pero ¿quiénes son los "sabios"? Con seguridad, Platón no hubiera comprendido bajo este nombre a todos los que nosotros llamamos *intelectuales*. El piensa aquí en un círculo muy reducido de selectos que han ascendido al grado supremo de humanidad: los que han penetrado en los eternos fundamentos de todo ser y acaecer y desde ahí tienen una visión sobre el orden racional de la vida humana; son, a la vez, según la convicción de Platón, los más puros moralmente, porque a la suprema intelectualidad sólo conduce la purificación de todos los deseos terrenos. Si nos preguntamos si la experiencia nos muestra que se haya realizado esta imagen ideal y cuáles de nuestros intelectuales entran para ello en consideración, ante todo se pensará en los filósofos sistemáticos, que pretenden el dominio racional de toda la realidad. Pero si miramos al número, en el fondo pequeño, de los grandes sistemas metafísicos surgidos desde los comienzos del pensamiento occidental, nos vemos obligados a decir que son una base muy vacilante y peligrosa para la vida práctica, si toman en consideración sólo el mundo natural y no también el sobrenatural, y por lo tanto, si consigue iluminación sólo de la inteligencia natural y no, a la vez, de la sobrenatural. Es decir, al ideal del sabio platónico responden en realidad sólo los pocos grandes doctores que fueron al mismo tiempo filósofos y santos. Si tenemos en cuenta todavía cómo nace un sistema filosófico, vemos que es el fruto de un trabajo de toda la vida que en la mayoría de los casos exige una consagración total y no permite reservar mucho tiempo ni fuerza para la actuación práctica. También por este lado perdemos la fe en la viabilidad del Estado ideal platónico.

Algo diferente se presenta la cuestión si se le entiende a Platón no literalmente sino simbólicamente, es decir, si se le interpreta en el sen-

natural no estuviera oscurecida por la caída del pecado original⁹. La inteligencia oscurecida está siempre en peligro de errar y de convertirse así también para la voluntad en una luz errónea. Para evitar los errores y para restablecer las fuerzas originarias precisa de la gracia, que se le infunde a la inteligencia como una *luz sobrenatural*, y que no sólo restablece el orden correcto sino que abre al mismo tiempo a la penetración de las realidades sobrenaturales, inaccesibles para la inteligencia natural. Con esto se le ofrecen a la voluntad nuevos fines; se presenta la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza y el consecuente orden del comportamiento práctico. El orden del comportamiento correspondiente a las leyes de la sobrenaturaleza es *competencia de la razón superior*, mientras que la inferior tiene por objeto sólo las realidades terrenas.

II. <TIPOS DE SERES HUMANOS SEGÚN EL PREDOMINIO DE DIVERSAS FUERZAS>

Nos hemos formado de este modo una idea del microcosmos de la naturaleza humana y del funcionamiento de sus fuerzas. Están presentes las mismas fuerzas en todas partes, dijimos al principio, pero en diferente medida y desarrollo. Un sector de hombres se siente llamado al esclarecimiento y enriquecimiento intelectual¹⁰; en otros ocupa el más amplio espacio lo animal, la vida sensible e instintiva. Poseen, por supuesto, una cierta idea rudimentaria del mundo circundante, disponen de una inteligencia con sus funciones inferiores que trabajan espontáneamente, pero no les interesa aclarar, corregir y enriquecer esa imagen en un trabajo intelectual libre. Se mueven en el mundo impelidos por sus necesidades y deseos, preocupados por afirmar sus existencias y por conseguir los placeres que pueden. Como arma en esa lucha por la vida se utiliza también la inteligencia práctica, pero -lo mismo que la inteligencia teórica- de un modo rudimentario. Pretende conseguir lo deseable y apartar lo temible; pero nunca aspira a solucionar una cuestión práctica tan perfecta y exactamente como sea posible.

9 Cf. Gn 3, 1-7.

10 Es posible que haya un error en la impresión de la revista, pues se repite casi un renglón entero después de cuatro renglones. Podría haber existido otra frase. Nosotros hemos querido traducir según el presente texto, sin hacer más conjeturas. El sentido no resulta del todo claro.

De la masa de los hombres guiados por los instintos se distingue el grupo de los *dotados para la práctica* o al menos de los *interesados* en la práctica. No actúan sólo de modo instintivo, sino que se prefijan un fin y trabajan por él. Se trata de un fin global, el de llevar a cabo algo práctico en un campo determinado y, además, una serie de fines particulares correspondientes. A este respecto puede resultar que el fin general se tienda a alcanzar sólo juntamente en cada correspondiente fin particular; pero puede pretenderse también en sí mismo conscientemente y ordenar a él lo particular. Nos encontramos así ya con una vida libre y espiritual. Hay ahí una imagen ordenada del mundo, aunque quizá muy estrecha y configurada propiamente en relieve a la luz de los fines particulares. Y el mundo así percibido es el campo de la actuación consciente y ordenada según un plan. A esto corresponde la figura de la personalidad: formada con unos trazos precisos, con la vida instintiva sujeta a disciplina, el juego de las fuerzas puesto al servicio de la acción dirigida a un fin. No queremos decir que el orden que rige sea objetivamente el mejor, perfectamente racional; pero en todo caso ahí tenemos un orden. Los campesinos, los artesanos y técnicos, los hombres de negocios y las amas de casa son ejemplos de este tipo de personas. Cuando son "maestros" en su campo, entienden su cosa "desde la raíz", es decir, poseen en su campo la teoría necesaria para dominarlo en la práctica, y la habilidad necesaria para transformar la teoría en práctica. Estos prácticos no son hombres intelectuales, aunque la inteligencia práctica juega un papel esencial en su vida.

Lo característico del intelectual es que *vive en los problemas*, que en lo teórico se siente en su casa, que la inteligencia es su auténtico campo de actuación. Puede ser que esos problemas sean prácticos, pero el intelectual se contenta con solucionarlos intelectualmente, su traducción a la práctica no es su cometido. Los *tipos* intelectuales son tan variados como las funciones de la inteligencia. Hay hombres cuyo fuerte es el primer encuentro con la verdad que brilla fugaz como un relámpago: los hombres de las invenciones geniales. El aprovechamiento de esos inventos por medio del *intellectus agens*, el examen minucioso y lógico y el pensar hasta el fin no es tarea suya. Es de los lógicos metódicos y de los sistemáticos. La intuición genial y la solidez metódica se encuentran unidas en los grandes espíritus sintéticos. Otros poseen el don de repensar los pensamientos ajenos y de traducirlos a una forma fácilmente comprensible, de modo que pueden servir al conocimiento y a la divulgación de las ideas conquistadas. También lo contrario de la inteligencia natural y de la sobrenatural se refleja en tipos separados. Al *místico* y al *profeta* se le descubren por la iluminación sobrenatural rea-

del pueblo; y cuanto más libre y ampliamente se haya formado el intelecto tanto mayores son las posibilidades de ser eficiente.

Además, las profesiones que a la persona dotada de una formación teórica la llevan a vivir en medio del pueblo son los puestos apropiados para el trabajo entre el pueblo. Por otra parte, quisiera afirmar lo siguiente: tales hombres van a cumplir tanto más fácilmente su misión de guías, cuanto menos sean el tipo de intelectual. Algo de ese tipo se nos pega a todos viviendo en la universidad. No sería un estudiante digno aquel a quien no le interesaran vivamente las cuestiones teóricas, quien no diera vueltas día y noche a esas cuestiones. Pero tenemos que tener claro, que esa actitud nos aparta de la gran masa. Fuera se lucha con las necesidades de la vida en sus innumerables formas. Y apenas salimos nos encontramos con ellas. Precisamente en esas profesiones académicas prácticas tenemos que habérmolas con ellas, estamos situados entre hombres a quienes debemos ayuda en sus necesidades. Por tanto, no debemos sentirnos como seres extraños que viven en un mundo inaccesible para ellos. Tenemos que pensar, sentir y hablar como ellos, si han de confiar en nosotros. Sólo así podemos ayudarles y, quizás, ayudarles incluso a que salgan de la angostura de la existencia que les oprime a un mundo espiritual libre. No nos engañemos: el abismo de separación existe, y apenas podemos imaginarlo suficientemente ancho y profundo, si queremos afrontar con honradez y sinceridad los problemas de la formación y dirección del pueblo. Naturalmente, el pueblo se inclina con la mayor rapidez a tener por guías a los que han surgido de su medio y han alcanzado un puesto en las alturas sin haber perdido en lo íntimo el sentimiento que les une al pueblo: confía en que guardan todavía un corazón abierto para el hombre del pueblo y que saben dónde le aprieta el zapato. Esto explica la influencia de los líderes socialistas que han surgido de abajo. El que con sus manos suaves y bien cuidadas y con sus movimientos ligeros y flexibles se revela como alguien que no conoce el trabajo corporal duro, el que habla al pueblo en el lenguaje fluido y correcto de los "cultos", el que sobrevuela despreocupado sobre las duras realidades de la diaria lucha por la vida, es de antemano sospechoso. Y ni siquiera una voluntad intensa de sacrificio y un gran entusiasmo por el bien del pueblo pueden romper frecuentemente las barreras.

Sólo hallará el intelectual el camino hacia el pueblo -y sin esto no lo puede dirigir- cuando en cierto sentido se libre del intelecto. Esto no quiere decir que lo tiene que negar y abandonar. Es un don de Dios que nos es necesario, y no sólo para nosotros mismos, sino también y precisamente para aquellos de quienes nos aparta. Pero el intelectual debe ser

consciente de sus límites y aprender así a ser humilde. Una actividad intelectual preponderante, cuando es exclusivamente natural, suele llevar a un cierto orgullo intelectual. Se siente elevado a las puras alturas de la abstracción sobre el *profanum vulgus*¹¹, que se encuentra cautivo en las bajuras de las comunes necesidades de la vida. Y precisamente ese orgullo, aun cuando no se manifieste y quizá ni siquiera sea uno consciente de él, es percibido por los otros, y provoca el rechazo. Naturalmente, cuando la inteligencia osa sus posibilidades extremas, se encuentra con sus propios límites. Sale a buscar la suprema y última verdad, y descubre que todo nuestro saber es imperfecto. Entonces se quiebra el orgullo, y tenemos una de dos: o el intelectual se hunde en la desesperación o se inclina con profundo respeto ante la verdad insondable y recibe humilde en la fe lo que la inteligencia natural no puede conseguir. Y así aprende el intelectual a la luz de la verdad eterna la actitud correcta ante su propio intelecto. Ve que la inteligencia humana no puede desvelar las verdades supremas y últimas, y que en las cuestiones más esenciales y, por tanto, en la configuración práctica de la vida, un hombre sencillo con una luz de origen superior puede aventajar al mayor sabio. Por otra parte, reconoce el legítimo campo de la actividad intelectual natural, y ejecuta su trabajo, lo mismo que cultiva el labrador su campo, como algo que es bueno y útil pero limitado a términos estrechos, como toda obra humana. El que ha llegado aquí no mirará nunca a nadie "de arriba abajo". Tendrá la humanidad sencilla y natural, la profunda modestia sin ninguna falsedad, que atraviesa todas las barreras con naturalidad y sin trabas. Podrá hablar sin miedo su lengua intelectual entre el pueblo, porque para él es tan natural como para el pueblo la suya y porque, claramente, no la estima superior. Podrá dedicarse a sus problemas intelectuales, porque es su oficio natural; usará su inteligencia como el carpintero la mano y la garlopa, y cuando pueda servir a otros con su trabajo, estará muy dispuesto a hacerlo. Y como todo trabajo honrado hecho según la voluntad de Dios y para gloria suya, éste puede ser también un medio de santificación. Así me represento yo a santo Tomás: un hombre que había recibido de Dios en prenda una inteligencia extraordinaria, y que le hizo producir intensamente; que siguió su camino callado y modesto, y se enfrascó en sus problemas cuando se le concedió tranquilidad; estaba contento y dispuesto a romperse la cabeza y dar respuesta cuando le presentaban cuestiones difíciles. De este modo ha llegado a ser, precisamente porque nunca lo pretendió, uno de los más grandes guías.

11 Alusión a la oda de Horacio: "Odi profanum vulgus".

tido de que una ordenación razonable de la vida sólo es posible sobre una base teórica correcta. Que las teorías filosóficas ejercen un grandísimo influjo sobre la vida concreta es claro para quien está familiarizado con la historia de las ideas y con la historia política, y examina sus relaciones. Pero el que observa esas relaciones mutuas sabe también que la eficacia práctica de las ideas filosóficas es un proceso muy lento, que nosotros hoy, por ejemplo, estamos todavía involucrados en las consecuencias del renacimiento y del racionalismo. Precisamente por esto se ve de nuevo que la filosofía y el gobierno de la vida práctica, especialmente la dirección del Estado, no pueden unirse por regla general en la misma persona. La filosofía puede llamarse rectora, ciertamente. Pero el filósofo cumplirá de la mejor manera con su papel permaneciendo fiel a la teoría y tratando de cultivarla con todas sus energías. Puede confiar en que el progresivo conocimiento dará sus frutos en la vida práctica.

¿Son por tanto, quizás, otros tipos de intelectuales los llamados a regir la vida práctica? El lingüista, matemático, estudioso de las ciencias naturales, el filólogo, etc., cumple, sin embargo, de la mejor manera su tarea cuando permanece en su teoría. Y de nuevo la teoría aporta sus frutos espontáneamente para la vida práctica: para la técnica, la medicina, para la comprensión entre los pueblos, etc. Sólo algunas ciencias especiales tienen, por el campo de su objeto, cierta afinidad con el trabajo del estadista: la historia, el derecho, la economía, por ejemplo; aquí se está cerca de que el talento teórico se halle unido a las dotes políticas. Pero aun en este caso la inclinación y la aptitud para el ejercicio práctico será tanto menor cuanto más fuerte sea la vocación investigadora. A los tipos intelectuales que pusimos junto a los espíritus sistemáticos (sean filósofos o científicos), les compete una función preparatoria y mediadora. Los hombres de las invenciones geniales son los impulsores que ofrecen motivos para el trabajo intelectual vasto y fundamental. Los comentadores que reinterpretan son los difusores de las intuiciones conseguidas (o también de los errores) que hacen posible su aprovechamiento práctico en círculos amplios. Sería peligroso escoger a los primeros como guías para la vida, porque las invenciones geniales son una base demasiado fluctuante e insegura. Los segundos ejercen de hecho, como escritores populares, periodistas, oradores, una gran influencia en la configuración de la vida práctica. Pero no se les puede llamar *guías*, pues no les caracteriza una gran iniciativa, ni teórica ni práctica.

Preguntemos directamente: ¿en qué consiste la "aptitud política"? ¿Qué lo capacita para el *liderazgo político*? Sin duda, se precisan muchas cualidades. Ante todo, también una determinada disposición intelectual: la capacidad de abarcar mucho de una mirada, de reconocer

los aspectos particulares en su relación con el conjunto, de percibir la relación de causalidad y de finalidad de hechos muy distanciados entre sí, y todo esto no desde un punto de vista de una penetración teórica sino de una formación práctica. El auténtico político ve una amplia situación de conjunto tal como es en realidad y, a la vez, siente la preocupación de cómo podría y debería ser, y el modo de llegar a lo que debería ser. Y considera tarea suya el poner el juego en movimiento y llevarlo a la meta. Lo que le importa es la realización. No se contenta con lo que puede llevar a cabo prácticamente por sí mismo, sino que otros han de tomar parte con su habilidad práctica y colaborar en la consecución del fin. El conocimiento de los hombres y la capacidad para el adecuado trato con ellos le tienen que capacitar para servirse de las voluntades ajenas para sus fines. Así son los *hombres de voluntad y de acción* que son los llamados al liderazgo. Puesto que la voluntad necesita de la inteligencia para captar su fin y para conocer las relaciones de los medios y los fines, el guía tiene que disponer de una gran condición intelectual; pero nadie es un "intelectual", nadie a quien los problemas teóricos como tales le atan y que se mantiene respecto a la vida a distancia reflexiva, sino que se planta en medio de ella y la domina por la práctica. En cada caso tratará de conseguir la claridad teórica suficiente para comprender la situación práctica y poder proceder rectamente. Buscará ampliamente a los teóricos para dejarse aconsejar por ellos. El es el instrumento llamado para traducir las ideas conseguidas en realidades.

Quizás se encuentre todo esto clarificador, pero todavía no lo suficiente como para responder a la pregunta inicial: si los intelectuales son los guías autorizados del pueblo. Con la expresión "dirección del pueblo" se entiende, no sólo la dirección política sino la labor de educación y de formación del pueblo. Y entre los intelectuales se cuentan, no solamente los puros teóricos sino también todos los que en base a una formación teórica ejercen una profesión práctica: el sacerdote, el médico, el enseñante, etc. Lo primero ha de concederse sin más: del punto de vista de la ética social y de la religión, no podemos quedar tranquilos dejando al pueblo en la situación en que se le encuentra. El que ha alcanzado un grado de humanidad superior al de la gran masa, no puede considerarlo como una distinción personal en cuyo disfrute puede descansar, sino que es una nobleza que obliga a trabajar en favor de los otros. Y aun desde el punto de vista político, se debe trabajar para elevar a una vida espiritual, la masa de los hombres instintivos que significan un peligro para el Estado y para lograr que los demás realicen su trabajo conforme a los objetivos de la comunidad. También hay que decir que la formación espiritual superior es condición para el trabajo en servicio

publicarse en Bonn el año 1948, en un librito con presentación del obispo auxiliar de Colonia, W. Stockums. Posteriormente el Carmelo de Colonia la publicó en 1950 en un cuadernillo, y también en 1991. Últimamente, en 1959, se ha publicado en la colección ESW XII, 196-207.

Se ha publicado en castellano en traducción de Andrés E. Bejas: El Misterio de la Nochebuena, San Miguel de Tucumán, 1987, 29 pp. F. J. Sancho también publicó la conferencia en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 375-391 (El mismo traductor y la misma editorial la publicó en un librito: El mensaje de la Navidad, Burgos, 1998, 94 p).

Nuestro texto se basa en el texto original de Edith, pero tenemos en cuenta la edición alemana de ESW XII.

Nos encontramos en medio del tiempo de Navidad. La gran solemnidad, que nos ha precedido como una estrella luminosa en el oscuro cielo nocturno del Adviento, ha pasado, quizás para algunos de nosotros demasiado deprisa. No ha permanecido en silencio como la estrella sobre el pesebre de Belén. Ha pasado rápidamente y quizás permanecemos sorprendidos porque no pudimos comprender o extraer de lo que el misterio quería y debía traernos. Entonces resulta ciertamente consolador que la Iglesia tenga en cuenta, como sabia y buena madre, la debilidad de sus hijos y que haya previsto un buen número de semanas para el tiempo de navidad. Así se puede todavía recuperar algo de lo que se ha perdido; e incluso para hoy no se me ocurre nada mejor que el que permanezcamos un poco en silencio y volvamos la mirada a las últimas semanas.

I. ADVIENTO Y NAVIDAD

Cuando los días se hacen cada vez más cortos, cuando (en un invierno normal) comienzan a caer los primeros copos de nieve, entonces surgen tímida y calladamente los primeros pensamientos de Navidad. Y de la sola palabra brota un encanto, ante el cual apenas un corazón puede resistirse. Incluso los fieles de otras confesiones y los no creyentes, para los cuales la vieja historia del Niño de Belén no significa nada, se preparan para esta fiesta pensando cómo pueden ellos encender aquí o allá un rayo de alegría. Es como si un cálido torrente de amor se desborda-

se sobre toda la tierra con semanas y meses de anticipación. Una fiesta de amor y alegría - esta es la estrella hacia la cual caminamos *todos* en los primeros meses del invierno. Para los cristianos y, en especial para los católicos, tiene un significado mayor. La estrella los conduce hasta el pesebre donde se encuentra el Niño que trae la paz a la tierra. El arte cristiano nos lo presenta ante nuestros ojos en innumerables y tiernas imágenes; viejas melodías, en las cuales resuena todo el encanto de la infancia, nos cantan de él.

En el corazón del que vive con la Iglesia se despierta una santa ansia con las campanas del «rorate» y los cánticos del Adviento; y en aquel, que esté abierto al inagotable manantial de la santa liturgia, palpitan día a día las exhortaciones y promesas del Profeta de la Encarnación: *Rorate, coeli, desuper et nubes pluant justum! Prope est jam Dominus - Venite adoremus. - Veni, Domine, et noli tardere. - Jerusalem, gaude gaudio magno, quia veniet tibi Salvator*². Desde el 17 hasta el 24 de diciembre resuenan las solemnes antífonas «Oh» del Magnificat (*O Sapientia, O Adonai, O Radix Jesse, O Clavis David, O Oriens, O Rex gentium, O Emmanuel*³), cada vez más ansiosas y fervorosas: [2] *Veni ad liberandum nos*⁴. Y cada vez más prometedor resuena: *Ecce completa sunt omnia*⁵ (en el último domingo de Adviento); y finalmente: *Hodie scietis, quia veniet Dominus et mane videbitis gloriam eius*⁶. Precisamente cuando al atardecer se encienden las velas del árbol y se intercambian los regalos, una nostalgia insatisfecha nos impulsa todavía más hacia el resplandor de otra luz, hasta que las campanas tocan a la

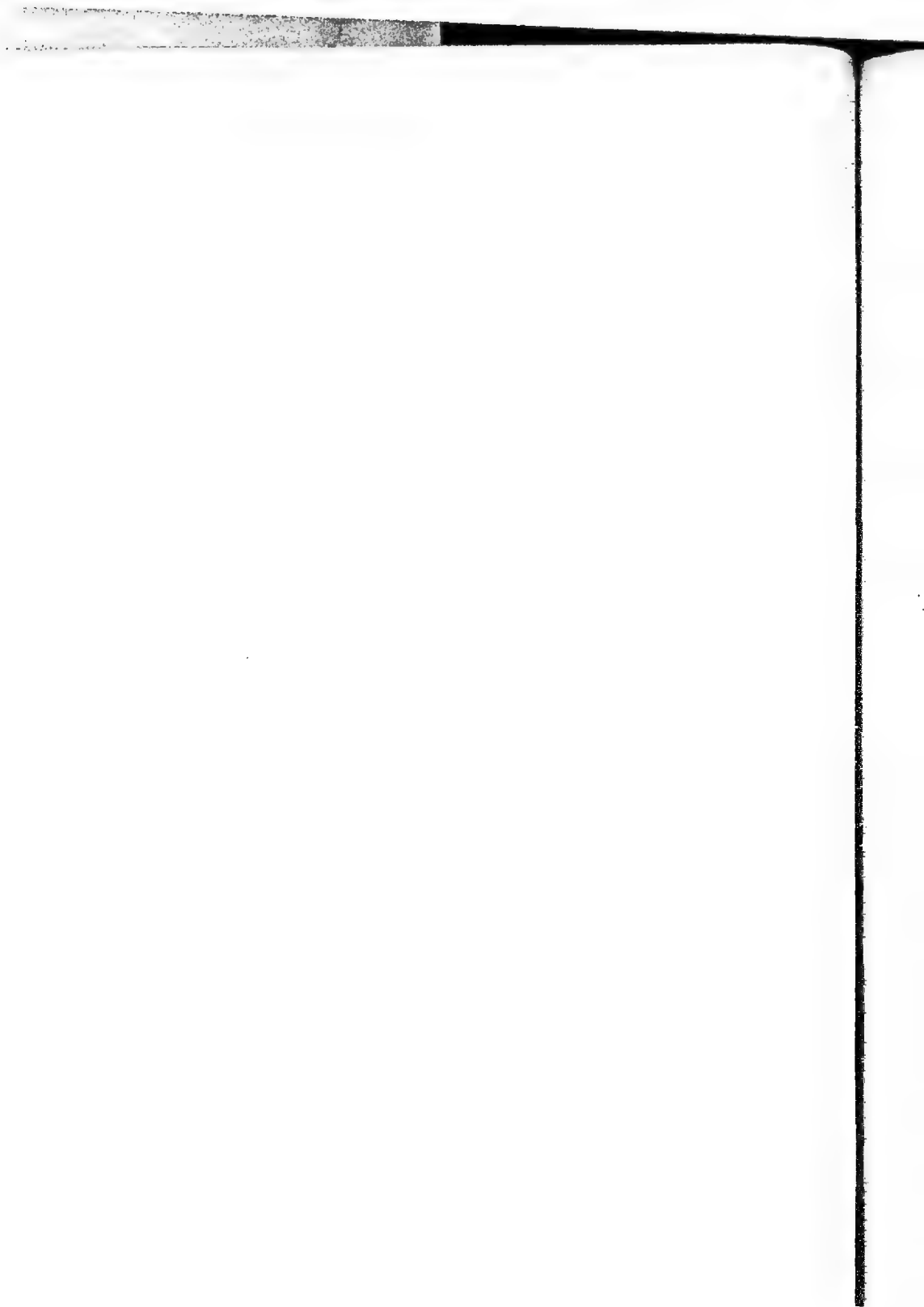
2 Como en tiempo de Edith la liturgia era en latín, ella usa aquí continuamente expresiones latinas, tomadas precisamente de la liturgia. En las notas correspondientes ofrecemos la traducción en castellano y la referencia bíblica. El texto latino citado por Edith está tomado de la liturgia del Adviento, se trata de textos que tienen su origen en textos bíblicos: «Cielos, destilad el rocío; nubes, lloved al justo [la liberación] (texto del introito del cuarto domingo de Adviento, cf. Is. 45, 8). «El Señor está cerca: Venid, adorémosle» (texto del invitatorio de la hora de lecturas del tiempo de Adviento) «Ven, Señor, no tardes» (versículo del aleluia del cuarto domingo de Adviento; antífona de las vísperas del tercer domingo de Adviento; cf. Hab 2, 3; Heb 10, 37; 2 Pe 3, 9; Ap 22, 21). «Alégrate Jerusalén, exalta de gozo, porque viene tu Salvador» (Antífona de las vísperas del tercer domingo de Adviento; cf. Zac 9, 9).

3 ¡Oh Sabiduría!; ¡Oh Adonai!; ¡Oh Raíz de Jesé!; ¡Oh Liave de David!; ¡Oh Amanecer!; ¡Oh Rey de los pueblos! ¡Oh Emanuel!

4 «Ven a salvarnos», el texto correspondiente a la antífona «¡Oh Raíz de Jesé!», del día 19 de diciembre.

5 «He aquí que todo se ha cumplido» (antífona de laudes del cuarto domingo de Adviento, o también antífona de la hora sexta del viernes de la tercera semana).

6 «Hoy veréis que el Señor se acerca y mañana contemplaréis su grandeza» (texto del introito de la misa de vigilia de Navidad).



EL MISTERIO DE LA NAVIDAD

Encarnación y humanidad¹

Nota introductoria

Recibió el encargo de dar una conferencia, pero al parecer de tema libre, pues es Edith misma la que propone desde Beuron al párroco Ludwig Husse (1890-1976), en Ludwigshafen: "Durante los días de Navidad que he pasado en Beuron, varias veces la conciencia me ha hecho presente que para el día 13 de enero me espera una conferencia. Usted comprenderá que estando aquí no se me ocurrió otro tema que el misterio de la Navidad. ¿Cree usted que es suficiente titularlo: el misterio de la Navidad?" (Ct 260, 2-I-1931).

El 13 de enero de 1931 Edith Stein dio la conferencia a la delegación de la Asociación católica universitaria titulada: "Das Weihnachtsgeheimnis" (El misterio de la Navidad).

Se diferencia bastante de las demás conferencias por su contenido, que en este caso, se aparta de lo pedagógico y reflexiona sobre el misterio de la Encarnación y su significado en la vida del cristiano, invitado a unirse con Dios.

No se ha conservado el texto autógrafo de Edith, pero sí su texto original (ACC, P/D-I-1), esto es, texto mecanografiado y firmado por Edith Stein: son nueve folios (330 x 210 mm.).

La conferencia fue publicada en Einsiedeln en la revista Die katholische Schweizerin 23 (1935, n. 3) 66-68; 23 (1936, n. 4) 107-112. Volvió a

¹* Conferencia en una agrupación local de la asociación de la Acción Católica en Ludwigshafen junto al Rin.

incomprensible dureza y de la ceguera: los escribas, que podían señalar el momento y el lugar donde el Salvador del mundo habría de nacer, pero que fueron incapaces de deducir de ahí el *Transeamus usque Bethlehem*¹⁷; el rey Herodes que quiso quitar la vida al Señor de la Vida. Ante el Niño en el pesebre se dividen los espíritus. El es el Rey de los Reyes y Señor sobre la vida y la muerte. El pronuncia su "¡sígueme!", y el que no está con El está contra El. El nos habla también a nosotros y nos coloca frente a la decisión entre la luz y las tinieblas.

III. CORPUS CHRISTI MYSTICUM¹⁸

1. Unum esse cum Deo¹⁹

No sabemos, ni debemos preguntarnos antes de tiempo dónde nos conduce el Niño Dios en esta tierra. Sólo sabemos que aquellos que ansan al Señor les sucede todo para su bien. Y además, que los caminos por los que conduce el Salvador van más allá de la tierra.

"O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens, largitus est nobis suam Deitatem"²⁰. El Redentor ha venido al mundo para realizar ese intercambio admirable. Dios se hizo Hijo del Hombre para que todos los hombres llegaran a ser hijos de Dios. Uno de nosotros había roto el lazo de la filiación divina, y uno de nosotros habría de unirlo nuevamente y pagar la expiación. Nadie de la vieja [4] generación, enferma y abandonada, podría hacerlo. Por eso tenía que ser injertado un brote nuevo, sano y noble. El se hizo uno de nosotros, pero no sólo eso, sino también *uno con nosotros*²¹. He aquí lo maravilloso del género humano, que todos somos uno. Si fuera de otra manera, si todos viviésemos como seres autónomos y separados, libres e independientes los unos de los otros, entonces la caída de uno no habría conseguido la caída de todos. Así, el precio de la expiación habría podido ser pagado y habérsenoslo tenido en cuenta, pero entonces su justicia no habría sido transmitida a los pecadores y no hubiera sido

17 "Vamos a Belén" (Lc. 2,15).

18 Cuerpo místico de Cristo.

19 "Ser uno con Dios".

20 "Oh admirable intercambio! El creador del género humano nos presenta su divinidad al tomar un cuerpo". Se trata de la primera antifona de las segundas vísperas del día de la Circuncisión.

posible la justificación. Sin embargo, Él vino para ser con nosotros *un* cuerpo místico: Él como nuestra Cabeza y nosotros como sus miembros. Pongamos nuestras manos en las manos del niño divino, digamos nuestro *sí* a su *sequere me*²²; entonces seremos suyos y el camino está libre para que su vida divina pase a nosotros.

Este es el principio de la vida eterna en nosotros. No es todavía la visión beatífica en la luz de la gloria, todavía es la oscuridad de la fe, pero ya no pertenece a este mundo, sino al Reino de Dios. Cuando la Bienaventurada Virgen María pronunció su *Fiat* comenzó el reino de los cielos en la tierra, y ella fue su primera ciudadana. Y todos los que, antes y después del nacimiento del Niño, con palabras y hechos se proclamaron suyos -San José, Santa Isabel con su hijo y todos los que estuvieron junto al pesebre-, entraron a formar parte del reino de Dios. Todo sucedió de un modo diverso a lo que se podría pensar después de la lectura de los salmos y profetas sobre el reinado del Rey-Dios. Los romanos continuaron siendo los señores de la tierra, y los Sumos Sacerdotes y Escribas siguieron sometiendo al pobre pueblo bajo su yugo. Todos los que pertenecían al Señor llevaban de un modo invisible el Reino de Dios dentro de sí. La carga terrestre no le fue quitada, incluso se les añadió algo más, pero lo que en sí encerraba era una fuerza alentadora que hacía el yugo suave y la carga ligera²³. Lo mismo ocurre hoy en día con todo hijo de Dios. La vida divina que se enciende en el alma es la luz que surge en las tinieblas, el milagro de la Nochebuena. El que la lleva consigo comprende cuando se habla de ella. Para los otros, sin embargo, todo lo que se dice de ella es un balbuceo ininteligible. Todo el Evangelio de San Juan es un semejante balbucir de luz eterna que es vida y amor. Dios en nosotros y nosotros en Él, en esto consiste nuestra participación en el Reino de Dios, cuyo fundamento ha puesto el misterio de la Encarnación.

2. Unum esse in Deo²⁴

Unum esse cum Deo: esto es lo primero. Pero un segundo le sigue inmediatamente. Cristo es la Cabeza, nosotros los miembros del Cuerpo Místico: entonces nuestras relaciones mutuas son de miembro a miembro, y nosotros los hombres entre nosotros *somos uno en Dios, una única vida divina*. Si Dios es Amor y vive en cada uno de nosotros,

22 "Sígueme" (Mt 8, 22)

23 Cf. Mt 11, 30.

24 "Ser uno en Dios" (Cf. Jn 17, 21).

Misa del gallo y - *Dum medium silentium tene[re]nt omnia*⁷ - el misterio de la Nochebuena se renueva sobre los altares cubiertos de flores y de luces: *Et verbum caro factum est*⁸. Entonces es el momento de la gozosa plenitud: *Hodie per totum mundum melliflui facti sunt coeli*⁹.

II. EL SÉQUITO DEL HIJO DE DIOS HECHO HOMBRE

Todos nosotros hemos sentido alguna vez una tal felicidad en la Nochebuena. Pero todavía el cielo y la tierra no se han unido. La estrella de Belén es, todavía hoy, una estrella en la noche oscura. Dos días después de la solemnidad de la Navidad se quita la Iglesia las festivas vestiduras blancas y se reviste del color de la sangre; y al cuarto día (siempre que no caiga en domingo como en este año¹⁰) del morado de la tristeza: Esteban, el Protomártir, el primero que siguió al Señor en el martirio y los Niños Inocentes, los bebés de Belén y de Judá, brutalmente degollados en las manos de crueles verdugos, son el séquito del Niño en el pesebre. ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Dónde ha quedado el júbilo de los ejércitos celestiales? ¿Dónde la sosegada felicidad de la Nochebuena? ¿Dónde la paz sobre la tierra? ¡Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad!¹¹ Pero no todos *tienen* buena voluntad. Precisamente por esto el Hijo del Padre Eterno tuvo que bajar de la gloria del cielo, puesto que el misterio de la maldad había cubierto de noche la tierra.

Las tinieblas cubrían la tierra y El vino como la luz que alumbraba en las tinieblas, pero las tinieblas no lo recibieron¹². A aquellos que lo recibieron, les trajo El la luz y la paz: la paz con el Padre celestial, la paz con todos aquellos que igualmente son hijos de la luz y del Padre celestial y la profunda e íntima paz del corazón; pero no la paz con los hijos de las tinieblas. El Príncipe de la paz no les trae a ellos la paz, sino la espada. Para ellos es él piedra de escándalo, contra la cual chocan y se estrellan. Esta es una verdad seria y de peso que no debemos encubrir

7 "Cuando todo permanece en profundo silencio" (antífona de las vísperas del primer domingo después de la Navidad).

8 "Y el Verbo se hizo carne" (Jn. 1, 14)

9 "Hoy los cielos se han hecho melifluos para todo el mundo". (Se trata de un responsorio de hora de lecturas del día de Navidad).

10 En 1930, el domingo después de Navidad cayó el 28 de diciembre.

11 Cf. Lc 2, 14.

12 Cf. Jn 1, 5.

con el poético encanto del Niño de Belén. El misterio de la Encarnación y el misterio del mal permanecen estrechamente unidos. La luz que ha bajado del cielo contrasta con la noche del pecado de forma tanto más oscura e inquietantemente. El Niño del pesebre extiende sus bracitos, y su sonrisa parece decir ya lo que más tarde pronunciarán los labios del hombre: "*Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré*"¹³. Y son los que siguen su voz: los pobres pastores, a quienes el resplandor del cielo y la voz del ángel anunciaron la buena noticia en las campiñas de Belén y que confiados se dijeron "*transeamus usque Bethlehem*"¹⁴, y enseguida se pusieron en camino; los reyes, que desde el lejano Oriente [3] habían seguido con la misma fe sencilla la maravillosa estrella; sobre ellos se derramó el rocío de la gracia de las manos del Niño y "*se llenaron de una inmensa alegría*"¹⁵. Esas manos dan y exigen al mismo tiempo: vosotros sabios, deponed vuestra sabiduría y haceros sencillos como niños; vosotros reyes, entregad vuestras coronas y tesoros e inclinados con humildad ante el Rey de los Reyes; cargad sobre vosotros sin titubeos las fatigas, penas y sufrimientos que su servicio exige. De vosotros, niños, que no podéis aun dar nada voluntariamente, las manos del verdugo toman vuestra tierna vida, antes casi de que haya comenzado: Ella no podría ser mejor empleada que en el sacrificio por el Señor de la Vida. *¡Sígueme!*, así dicen las manos del Niño, como más tarde lo hablaron los labios del hombre¹⁶. Así hablaron al discípulo que el Señor amaba y que ahora también pertenece al séquito del pesebre. Y san Juan, el joven con un limpio corazón de niño, lo siguió sin preguntar a dónde o para qué. Abandonó la barca de su padre y siguió al Señor por todos sus caminos hasta la cima del Gólgota. *¡Sígueme!* - esto sintió también el joven Esteban. Siguió al Señor en la lucha contra el poder de las tinieblas, contra la ceguera de la obstinada incredulidad, dio testimonio de El con su palabra y con su sangre, lo siguió también en su espíritu, espíritu de Amor que lucha contra el pecado, pero que ama al pecador y que, incluso estando muriendo, intercede ante Dios por sus asesinos.

Son figuras luminosas que se arrodillan en torno al pesebre: los tiernos niños inocentes, los confiados pastores, los humildes reyes, Esteban, el discípulo entusiasta, y Juan, el discípulo predilecto. Todos ellos siguieron la llamada del Señor. Frente a ellos se alza la noche de la

13 Mt 11, 28.

14 "Vamos a Belén" (Lc. 2, 15).

15 Mt. 2, 10.

16 Cf. Mc. 1, 17-19; Mt 8, 22.

tir. Sin embargo esta situación no permanece siempre así. Quien pertenece a Cristo debe vivir la vida de Cristo en su totalidad, ha de alcanzar la madurez del Salvador y andar por el camino de la Cruz, hasta el Getsemaní y el Gólgota. Y todos los sufrimientos que pueden venir de fuera son nada en comparación con la noche del alma, cuando la luz divina ha desaparecido y la voz del Señor no se escucha más. Dios está allí presente, pero escondido y silencioso. ¿Y por qué sucede esto de esa manera? Se trata de secretos de Dios, sobre los cuales hablamos, y éstos nunca podremos dilucidar totalmente. Dios se ha hecho hombre para hacernos de nuevo partícipes de su vida divina. En primer lugar hemos entendido esto como una participación en la vida divina.

Ese es el comienzo y la meta final, pero en medio existe todavía otra cosa. Cristo es Dios y hombre y quien quiere compartir su vida tiene que participar de su vida divina y humana. La naturaleza humana que El asumió le dio la posibilidad de padecer y morir; la naturaleza divina que El poseía desde toda la eternidad dio a su pasión y muerte un valor infinito y una fuerza redentora. La pasión y muerte de Cristo se continúan en su cuerpo místico y en cada uno de sus miembros. Todo hombre tiene que padecer y morir, pero si él es un miembro vivo del cuerpo místico de Cristo, entonces su sufrimiento y su muerte reciben una fuerza redentora en virtud de la divinidad de la Cabeza. Esa es la razón objetiva de por qué los santos anhelaban el sufrimiento. No se trata de un gusto patológico por el sufrimiento. A los ojos de la razón natural puede parecer esto una perversión, pero a la luz del misterio de la salvación es lo más razonable. Es así que los que están realmente unidos a Cristo permanecen inquebrantables, aun cuando en la oscuridad de la noche experimentan personalmente la lejanía y el abandono de Dios. Quizá permite la divina Providencia el sufrimiento precisamente para liberar a quienes están de hecho atados. Por eso, ¡hágase tu voluntad!, también y precisamente en la noche más oscura.

4. LOS MEDIOS DE SALVACIÓN

Pero ¿cómo podemos pronunciar ese *hágase tu voluntad* si no tenemos ninguna certeza de lo que la voluntad de Dios exige de nosotros? ¿Tenemos algún medio que nos mantenga en sus caminos cuando se apaga la luz interior? Existen esos medios y son tan fuertes que hacen absolutamente improbable la posibilidad de equivocarnos. Dios

vino al mundo para salvarnos, para unimos con él y para unimos entre nosotros, y para hacer nuestra voluntad semejante a la suya. El conoce nuestra naturaleza y cuenta con ella, por eso nos ha regalado todo aquello que nos puede ayudar a alcanzar la meta.

El Niño divino se ha convertido en *maestro* y nos ha *dicho* qué es lo que tenemos que hacer. No basta con arrodillarse una vez al año frente al pesebre, dejándose cautivar por el mágico encanto de la Nochebuena para que la vida humana sea inundada de la vida divina. Para ello es necesario que toda nuestra vida esté en contacto con Dios, que pongamos oído atento a las palabras que él ha pronunciado y que nos han sido transmitidas y que las llevemos a la práctica. Sobre todo hemos de rezar tal como el mismo Señor nos lo enseñó y con insistencia nos lo inculcó: «Pedid y recibiréis»³⁴. Esa es la garantía de que seremos oídos. Y quien cada día y de corazón dice «Señor, hágase tu voluntad», puede confiar plenamente en que no actuará en contra de la voluntad de Dios, aun cuando no tenga una certeza subjetiva.

Además, Cristo al subir al cielo no nos dejó como huérfanos. Nos envió a su Espíritu que nos enseña la verdad plena. Fundó su Iglesia, que está conducida por su Espíritu, y puso en ella a su representante por cuya boca nos habla su Espíritu con palabras humanas. En la Iglesia Cristo ha unido a todos los creyentes en una comunidad viva, y quiere que todos se apoyen mutuamente. De esa manera no estamos solos, y cuando la confianza en el propio juicio y hasta incluso en la propia oración fallan, nos sostiene la fuerza de la obediencia y de la intercesión.

Et Verbum caro factum est³⁵. He aquí la Verdad del establo de Belén. Esa verdad, sin embargo, alcanzó todavía una otra forma: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna»³⁶. El Salvador, que sabe muy bien que somos hombres y que permanecemos hombres, que cada día tienen que luchar con innumerables debilidades, viene en nuestra ayuda de manera verdaderamente divina. Así como el cuerpo terreno necesita del pan cotidiano, de la misma manera necesita el cuerpo divino de un sustento duradero. «Este es el pan vivo bajado del cielo»³⁷. Quien hace de El su pan cotidiano realiza en su persona cada día el misterio de la Nochebuena, de la Encarnación del Verbo. Y ese es el camino más seguro para alcanzar la unión duradera con Dios y para crecer cada día más fuerte y profundamente en el Cuerpo Místico de Cristo.

34 Mt 7, 7.

35 "Y la Palabra se hizo carne" (cf. Jn 1, 14).

36 Jn 6, 54.

37 Cf. Jn 6, 48-51. 58.

no puede ser de otra manera, sino que nos amemos los hermanos. Por eso precisamente es al prójimo la medida de nuestro amor a Dios. Pero este amor de Dios es distinto al natural amor humano. El amor natural vale sólo para aquellos que están unidos a nosotros por un vínculo de sangre, por una afinidad de caracteres o por intereses [5] comunes. Los otros son «extraños», que poco nos interesan, y que incluso pueden provocarnos un cierto rechazo, de tal manera que hasta los evitamos físicamente. Para los cristianos no existen los «extraños». Nuestro «Prójimo» es todo aquel que en cada momento está delante de nosotros y que nos necesita, independientemente de que sea nuestro pariente o no, de que nos caiga bien o no, de que sea «moralmente digno» o no de ayuda. El amor de Cristo no conoce fronteras, no se acaba nunca y no se echa atrás frente a la fealdad y suciedad. Cristo ha venido para los pecadores y no para los justos²⁵. Y si el amor de Cristo vive en nosotros, entonces obraremos como El obró, e iremos en busca de la oveja perdida²⁶.

El amor natural busca muchas veces apoderarse de la persona amada para poseerla, en la medida de lo posible, enteramente. Cristo ha venido al mundo para reintegrar al Padre la humanidad perdida, y quien ama con su amor, ése quiere también a los hombres para Dios y no para sí. Este es, al mismo tiempo, el camino más seguro para poseerlos eternamente, pues si ponemos a un hombre en las manos seguras de Dios, entonces somos uno con él en Dios, mientras que el afán de conquistarlo nos lleva casi siempre -tarde o temprano- a perderlo.

Esto vale para las almas ajenas y las nuestras y para todo bien exterior: quien se ocupa afanosamente de ganar y acopiar, ese pierde; pero el que ofrece a Dios, ese gana para siempre²⁷.

3 Fiat voluntas tua²⁸.

Con esto tocamos un tercer signo de la filiación divina. *Unum esse cum Deo*²⁹ era el primero; *ut omnes unum sint*³⁰ el segundo; el tercero se expresa de la siguiente manera: En esto reconozco que me amáis, en que cumplís mis mandamientos³¹.

25 Cf. Mt 9, 13.

26 Cf. Lc 15, 4-6.

27 Cf. Lc 12, 18-21; Mt 10, 39; 16, 25.

28 "Hágase tu voluntad" (Mt 6, 10).

29 Cf. Jn 17, 21.

30 "Que todos sean uno" (Jn 17, 21).

31 Cf. Jn. 14, 15.

Ser hijo de Dios significa: caminar siempre de la mano de Dios, hacer su voluntad y no la propia, poner todas nuestras esperanzas y preocupaciones en las manos de Dios y no preocuparse de sí mismo y de su futuro. Sobre estas bases descansan la libertad y la alegría de los hijos de Dios. ¡Qué pocos, aún de entre los verdaderamente piadosos y dispuestos al sacrificio heroico, poseen este don! Muchos de ellos marchan por la vida encorvados bajo el peso de sus preocupaciones y deberes.

Todos conocen la parábola de los pájaros del cielo y de los lirios del campo³², sin embargo, cuando encuentran a un hombre que no tiene ni fortuna, ni jubilación, ni seguros, pero que sin embargo vive feliz y despreocupado de su futuro, entonces menean la cabeza y lo contemplan como un caso extraordinario. Sin duda alguna que se equivoca gravemente el que espera que el Padre celestial se ocupe *del* sueldo y *del* nivel de vida que él considera deseable; el que piensa de esa manera tiene que haber hecho un muy mal cálculo. Semejantes condiciones no se pueden plasmar en el contrato con el cielo. La confianza en Dios puede llegar a ser inamovible solamente si se da la disposición de aceptar todo lo que venga de la mano del Padre. Sólo El sabe qué es lo que nos conviene. Y si alguna vez son más convenientes la necesidad y la privación que una renta segura y bien dotada, o el fracaso y la humillación mejor que el honor y la fama, entonces hay que estar también dispuesto a aceptarlo. Si se actúa así, se puede vivir sin agobios en el presente y mirando al futuro.

[6] El *Fiat voluntas tua*³³ en toda su extensión tiene que ser el hilo conductor de toda vida cristiana. Debe regular el curso del día, de la mañana a la noche, el pasar de los años y, en suma, la vida total. Esa habrá de ser además la única preocupación del cristiano. Todas las demás preocupaciones las toma el Señor sobre sí. Esa, sin embargo, nos queda mientras estemos todavía *in statu viae*. Objetivamente hablando nunca tendremos la seguridad total de permanecer hasta el fin en los caminos de Dios. Así como los primeros hombres pasaron de la filiación divina a apartarse de Dios, de la misma manera cada uno de nosotros se encuentra en el filo de la navaja entre la nada y la plenitud de la vida divina; y tarde o temprano lo percibimos también subjetivamente.

En la infancia de la vida espiritual, cuando comenzamos a abandonarnos a la mano conductora de Dios, lo percibimos con fuerza e intensidad; con toda claridad vemos qué es lo que tenemos que hacer u omi-

32 Cf. Mt. 6, 26-28.

33 "Hágase tu voluntad" (Mt 6, 10; 26, 42).

camino del Hijo de Dios hecho carne. Alcanzar con el Hijo del Hombre la gloria de la resurrección a través del sufrimiento y de la muerte es el camino para cada uno de nosotros y para toda la humanidad.

LA MISIÓN DE LA MUJER

Nota introductoria

La misma Edith anuncia a su amiga, la dominica Calista Kopf: "El martes de Pascua he de ir a Munich a un congreso (asistirán jóvenes maestras de toda Baviera y quince, aproximadamente, del Palatinado)" (Ct 275, 28-III-1931).

El Congreso de Pascua de las jóvenes maestras de la asociación de maestras católicas de Baviera tuvo lugar en Munich del 7 al 11 de abril. El saludo de bienvenida fue el martes a las 19 horas; al día siguiente, el 8, a las ocho de la mañana, misa pontifical presidida por el cardenal Michael v. Faulhaber en su capilla privada (calle Promenade 7), y a las diez la conferencia de Edith Stein: "Die Bestimmung der Frau" (La misión de la mujer). Aquí se descubre una de las grandes preocupaciones antropológicas de la autora, interesada por poner un fundamento teológico y científico al ser y a la misión de la mujer.

Se conserva el autógrafo de Edith (ACC, P/B-I-16): son 20 hojas escritas por una cara (265 x 220 mm); también existe una copia mecanografiada de doce folios (290 x 210 mm), pero Edith no escribió nada en esa copia

Como en otras ocasiones fue la revista Zeit und Schule, en su número de jóvenes, la que publicó la conferencia, pero en forma reducida: (1931, n. 4) 67-68; esta revista salió con fecha de 16 de mayo de 1931. En 1990 volvió a aparecer en la colección ESW XII, 113-122; y el año 2001 en la colección ESGA 13, 46-55;

La traducción castellana de la conferencia apareció en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 87-100.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de Edith, pero tenemos en cuenta también las ediciones alemanas.

Sé muy bien que esto puede parecer a algunos un deseo demasiado radical. En la práctica significa para la mayoría de los que comienzan con ello un cambio de la vida interior y exterior. Y esto es precisamente lo que debe ser. En nuestra vida tenemos que hacer sitio para el Salvador de la Eucaristía, para que El pueda transformar nuestra vida en la suya. ¿Significa esto pedir demasiado? Se tiene tiempo para tantas cosas inútiles, para leer tonterías en libros, revistas y diarios de poca seriedad; para pasarnos horas enteras en los cafés, o para malgastar en charlatanerías un cuarto o una media hora en la calle. [8] Todo esto no es más que disipación en la que derrochamos el tiempo y las fuerzas.

¿Es que no es posible ahorrar una hora en la mañana, en la que podamos recogernos en vez de distraernos, en la que no malgastemos nuestras energías, sino que ganemos fuerzas para trabajar durante todo el día? Pero naturalmente se necesita para ello algo más que una hora. Se ha de vivir de tal manera que de esa hora a la otra, que pueda volver a su hora de oración con conciencia tranquila. Ya no es más posible «dejarse llevar», dejarse llevar aunque sea sólo cierto tiempo. No puede sustraerse del juicio de alguien con quien uno vive diariamente. Aún cuando no se diga una palabra, uno percibe qué es lo que los otros piensan de uno. Se intentará adaptarse al ambiente que lo rodea, y si esto no es posible, la vida se convierte en un tormento.

Lo mismo ocurre también en nuestra relación diaria con el Salvador: cada día crece nuestra sensibilidad para percibir lo que le agrada y lo que no le agrada. Si antes se estaba relativamente contento consigo mismo, ahora la cosa cambia. Se encontrará mucho que cambiar, y cambiará lo que haya que hacerlo. Y se descubrirá cosas que ya no las ve como buenas y que sin embargo no es capaz de cambiar. Poco a poco uno se hace muy pequeño y humilde, se hace paciente y comprensivo frente a la paja en el ojo ajeno, pues la viga en el propio da que hacer. Finalmente se aprende también a aceptarse tal cual es a la luz inexorable de la presencia divina y abandonarse a la misericordia de Dios, que puede alcanzar todo aquello de lo que nuestras propias fuerzas son incapaces.

Desde la satisfacción propia del "buen católico" que "cumple con sus obligaciones", que lee un "buen periódico", que toma "las opciones correctas", etc., pero que, en suma, hace aquello que le gusta, hay todavía un largo camino hasta la conducción de la propia vida de y en las manos de Dios, con la sencillez del niño y la humildad del publicano³⁸.

Sin embargo, quien ha comenzado a andar por ese camino ya no le abandonará.

Así "filiación divina" significa hacerse pequeño. Pero también significa al mismo tiempo hacerse grande. Vivir eucarísticamente quiere decir así, salir personalmente de la estrechez de la propia vida para crecer en la inmensidad de la Vida de Cristo. Quien busca al Señor en su casa no va a ocuparse más sólo de su persona y de sus asuntos particulares, sino que comenzará a interesarse por los asuntos de Dios. La participación en el sacrificio eucarístico cotidiano nos introduce espontáneamente en la vida litúrgica. Las oraciones y las costumbres del culto divino nos hacen vivir en el ciclo del año litúrgico la historia de la salvación y nos permiten penetrar más profundamente en su sentido.

El sacrificio eucarístico acuna en nuestra alma el misterio central de nuestra fe, que a la vez es el eje de la historia universal: el misterio de la Encarnación y de nuestra salvación. ¿Quién podría participar del sacrificio eucarístico con un espíritu y un corazón abierto sin ser invadido por el sentido profundo de este sacrificio y sin sentirse penetrado por las ansias de que uno mismo y la pequeñez de su persona sea integrada en la grandiosa obra del Redentor?

Los misterios del cristianismo son una totalidad indivisible. Cuando profundizamos en uno de ellos somos conducidos a todos los otros. Así nos lleva el camino de Belén forzosamente al Gólgota y el pesebre [9] a la cruz. Estamos ahora en medio del tiempo navideño: hace 20 días celebramos el nacimiento del Salvador; en 20 días la candelaria, fiesta de la presentación de Jesús en el templo, con que termina el tiempo navideño. Cuando la Virgen María presentó al Niño Jesús en el templo le fue profetizado que una espada atravesaría su corazón y que ese Niño sería ocasión de caída y de resurrección para muchos, un signo de contradicción. Ese fue el preanuncio de la Pasión, de la lucha entre la luz y las tinieblas, que ya se manifestaba en el pesebre.

Algunos años se celebran casi simultáneamente las fiestas de la Candelaria y de Septuagésima, la fiesta de la Encarnación y la preparación de la Pasión. En la noche del pecado reluce la estrella de Belén. Sobre el resplandor que sale del pesebre se proyecta la sombra de la cruz. La luz se extingue en la oscuridad del Viernes Santo, pero se eleva esplendorosa como el sol de la gracia en la mañana de la Resurrección. A través de la cruz y del dolor a la gloria de la resurrección³⁹, ese fue el

39 Cf. Lc 24, 26.

dades. La naturaleza genérica del hombre y la individualidad no aparecen como componentes separados en la persona humana, sino que cada uno muestra la naturaleza humana con un sello individual. La individualidad es tan don de Dios como la naturaleza humana genérica y su puro desarrollo tanto como la vocación del hombre.

Los dones individuales le indican al hombre su puesto dentro de la sociedad humana. En éstos está señalada la *vocación* del hombre, es decir, la función para la cual está cualificado para ejercer dentro del conjunto social. Si la vocación real se corresponde con la vocación natural no surgirán mayores conflictos entre la naturaleza individual y las exigencias de la vocación. Pero estos se darán en muchos otros casos en los que se elija una profesión sin atender a las predisposiciones naturales o eventualmente en contradicción con éstas.

La maestra tiene que prestar atención tanto a la naturaleza general humana como a su individualidad en una doble vertiente: en sí misma y en sus alumnos. Ella tiene que estar formada humanamente para poder formar a hombres. Tiene que prestar atención a los dones individuales del niño para que sea formado del modo adecuado. Además ella tiene que cuidar en sí misma los talentos conferidos. No debe pensar que se puede permitir lo mismo en todos los sectores y que, como resultado, emplee la mayor parte de sus fuerzas en aquello que menos le corresponde. Más bien tiene que tener claro que será capaz de dar lo máximo a los demás si hace crecer sus propios talentos. Naturalmente, el trabajo prescripto no debe descuidarse en virtud de las aficiones personales; pero nadie puede dar lo que no tiene y el que deja atrofiarse lo mejor que posee para luchar por tener algo que por naturaleza no le corresponde, está matando todo efecto fructífero. Quien por el contrario desarrolla su naturaleza individual, puede al menos en *un* sector crear y trabajar gozoso, y despertará a su alrededor alegría.

Igual que la naturaleza humana genérica, también la individualidad tiene su significado en el tiempo y en la eternidad. Esta indica al hombre no sólo su puesto en la tierra sino también en la jerarquía celeste. No se trata de una imperfección terrenal que tiene que ser superada, sino de una característica querida por Dios que, desarrollada justamente, se armoniza melodiosamente en la polifonía de la comunión de los santos.

3. La vocación específica de la mujer

Junto a la vocación general que la mujer posee en común con todos los hombres y la individual propia de cada persona, tenemos la vocación

de la mujer en cuanto tal. Dios creó al hombre como varón y mujer dando a cada uno un modo y determinación propios: "No es bueno que el hombre esté solo", así dijo después de la creación del primer hombre dándole una mujer como *compañera*. Esta primera determinación se acomoda a su modo de ser: ir al lado del hombre, tomar parte con amor en su vida, con fidelidad y dispuesta a servir es lo característico de la feminidad. Ello conlleva el tener capacidad de empatía hacia el otro y sus necesidades, capacidad y docilidad de adaptación.

Junto a la primera se encuentra la segunda determinación: el hombre y la mujer están destinados físicamente a continuar la generación humana. La *maternidad* desde el punto de vista fisiológico implica un contacto mucho más estrecho con la criatura que la paternidad, de tal modo que sus vidas están íntimamente unidas. Cuidado y protección de la joven vida son las funciones específicas de la mujer. Las del hombre proteger y sustentar a la madre y al hijo en el marco de una actividad amplia y de gran generosidad. A él le corresponde la propiedad corporal que le proporciona un gran desarrollo de sus fuerzas para el ataque y la defensa. A la mujer la capacidad de la perseverancia y resistencia para cargar con dolores y fatigas.

A todo ello le corresponde también un carácter anímico. Cuidado y protección no hace solamente referencia al cuerpo sino también al alma del niño. Aún más que en la relación sponsal es aquí necesario el amor caluroso y preocupado, tierna comprensión, silenciosa y evidente disposición al sacrificio; todo ello para hacer florecer la incipiente vida. No se requiere el dejar marchitar por falta de alimentación o calor, ni el destruir con ataques violentos o el impedir su desarrollo natural. El equipamiento anímico que corresponde a la determinación de la esposa y madre no aparece solamente ligado al estrecho campo de la vida matrimonial o de la maternidad corporal, sino que puede producir sus buenos efectos en cualquiera que entra en relación con la vida de la mujer. De este modo es posible para la mujer que no ha podido ser ni esposa ni madre o que voluntariamente ha renunciado a ello, el desarrollo de su vocación en un sentido espiritual. En todas partes donde haya un hombre solo, especialmente si éste está necesitado corporal o espiritualmente, ella está a su lado tomando parte llena de amor y comprendiendo, aconsejando y ayudando; así se convierte en *compañera* y ayuda a "que el hombre no esté solo". En todas partes donde ella ayuda a un hombre a comprender el desarrollo de su camino hacia la meta en su despliegue corporal, anímico o espiritual, ella es madre.

Ningún momento del año resulta tan apropiado como la Semana Santa y los días de Pascua para invitar a una silenciosa reflexión sobre el sentido y el fin de la propia existencia. Si Dios sufre y muere por el hombre, - ¡cuánto más grande no será la vocación del hombre! Si Él nos abre la gloria de los cielos, ¿qué tenemos que hacer para entrar en esta Gloria? Cuando se ha acompañado al Señor por el camino del dolor en el silencio del Santuario y se ha podido cantar el gozoso Aleluya, entonces se tienen ganas de no dejar de cantar nunca el Aleluya, resultando difícil el regreso a la vida cotidiana. Pero el Señor no deja a sus discípulos que asciendan con Él al cielo, los deja en la tierra y los envía a que lleven la luz a todos aquellos que aún permanecen en la oscuridad y en la sombra de la muerte. Y así sigue siendo hoy el envío de sus amigos: la nueva vida pascual que les ha sido regalada tienen que llevarla al mundo no redimido.

Es ya una vieja costumbre en la Asociación de maestras católicas dedicar la semana de Pascua a reflexionar sobre las grandes preguntas que plantea la propia vocación, tradición que las jóvenes de la asociación han hecho suya. Un deseo que se ha manifestado fuertemente es el proponer una discusión sobre la vocación de la mujer, partiendo de los problemas intrínsecos a la profesión, y ello con la intención de aclarar la relación entre la vocación de la mujer como tal con la vocación de maestra.

Cuando se habla solamente de la determinación vocacional de la mujer como tal nace la sospecha de que se le niegue el derecho humano y el derecho de la personalidad individual. Por eso quisiera acentuar claramente: la vocación de la mujer es triple: la general de la humanidad, la individual de cada persona y la especial de la mujer. Sobre la primera y la segunda también quiero decir alguna palabra.

1. La determinación vocacional natural del hombre

La vocación natural del hombre, al igual que la de toda criatura, consiste en llevar a desarrollo en su pureza y según el orden establecido por Dios, lo que el Creador ha sembrado en nosotros. El especial privilegio que tiene el hombre es que no se puede desarrollar solamente de modo instintivo y natural, sino que como ser racional puede colaborar libremente con su conocimiento y voluntad. Es necesaria la formación de las diversas fuerzas del organismo humano de tal modo que cuerpo y

alma vivan en armonía y no se produzca un desarrollo unilateral en contra de la otra parte. Por eso el orden tiene que ser conservado, que el cuerpo se someta al alma como instrumento dispuesto al servicio. Del mismo modo hay que prestar atención a todas las fuerzas del alma: las sensitivas inferiores y las espirituales superiores, pero manteniendo las inferiores bajo el dominio de las superiores. Y, por supuesto, no se deben de olvidar las más altas potencias y dones: razón, corazón y voluntad tienen que ser consideradas de tal modo que la razón sea la luz que indique el camino a las otras. La perfección de su naturaleza conforme al desarrollo de la criatura es en sí una glorificación del Creador.

En el hombre, además, junto a su vocación natural aparece una sobrenatural. Él tiene que ponerse conscientemente, con lo que es y lo que tiene, al servicio del Creador, como hijo de Dios vivir en sus manos y así madurar en la contemplación de Dios. Ser hijo de Dios es un regalo de la gracia. Pero no sólo eso. El hombre caído, cuya naturaleza ya no es incólume y no posee la garantía del justo desarrollo, necesita de la colaboración de la gracia para alcanzar su vocación natural. E incluso con su colaboración, el ideal de un perfecto y completo desarrollo de la naturaleza humana no se realizará en su totalidad. Disposiciones personales y circunstancias condicionan siempre una cierta unilateralidad.

Cada profesión exige una especial formación que se intensifica en una u otra fuerza; y puesto que la capacidad y el tiempo del hombre son limitados, ello condiciona el que se intensifique o se reduzca de una parte o de otra. Así se da una cierta contradicción entre formación humana y formación vocacional y educación. Y tenemos que decir que en estas contradicciones generalmente sufre más la mujer que el hombre porque su naturaleza según sus fuerzas mira a desarrollarse por todas partes, mientras que en el hombre naturalmente está indicado una línea de desarrollo.

La profesión de maestra, especialmente la de maestra de escuela, tiene entre otras muchas la ventaja de que exige una preparación muy variada y por eso va al encuentro del deseo de desarrollar lo más posible todas las fuerzas humanas. (Por otro lado la variedad es una cruz, ya que se alcanza a precio de una cierta superficialidad). Por eso y según lo dicho satisface igualmente la naturaleza femenina.

2. Naturaleza humana genérica e individualidad

Así como toda mujer participa de la naturaleza humana genérica, del mismo modo es una persona individual con su carácter y sus cuali-

La función más difícil le toca seguramente a la mujer que durante largo tiempo tiene que permanecer soltera si bien su instinto natural va en otra dirección. Existe el grave peligro de que se amargue y carezca de alegría, o que busque una compensación en sueños y esperanzas irrealizables a lo que la realidad le niega. El primer paso para evitar estos peligros o incluso otros peores, como las enfermedades anímicas, consistirá en mirar cara a cara los hechos sin miedo y objetivamente. Cuando alguien ha llegado a la edad en que normalmente ya no se espera contraer matrimonio entonces hay que poner punto final a las esperanzas de la juventud; pero no para después lamentarse por las esperanzas desvanecidas sino para aceptar las consecuencias.

Dije anteriormente que la virginidad consagrada es una vocación especial. Se hace normalmente presente en aquellos que están determinados a la vida religiosa, como un temprano impulso en el corazón. Hoy en día existen muchas mujeres que fuera del matrimonio y del convento consagran, en su vocación propia, sus fuerzas a Dios. Puede suceder también que no sea una decisión interior la que señale el camino a seguir sino las circunstancias externas. En esta situación se debe honrar la voluntad de Dios y someterse a ella. De este modo, con la fuerza divina, se puede hacer de la necesidad virtud. Quien realiza esto, debe confiar en la ayuda de Dios para poder llevar lo que de por sí es difícil de alcanzar.

La maestra tiene la ventaja frente a otras mujeres trabajadoras de que su profesión es una vocación maternal. Ella sólo tiene que decidirse a acoger a los niños que le son confiados como *sus* hijos, trabajando con auténtico amor maternal y preocupación para que lleguen a ser hombres dinámicos y auténticos hijos de Dios. Una maestra que contemplase su función como algo puramente intelectual limitándose a las lecciones, o que realizase su actividad educativa a base de sermones morales sin calor, sin entablar relaciones cordiales, terminará por atrofiarse como mujer y como persona.

Más difícil será el despliegue de toda la energía maternal en la escuela puesto que la mayoría de los niños tienen su propia madre y su propio hogar, por lo que frente a la maestra no demuestran los mismos sentimientos, y por supuesto no pueden relacionarse con ella igual que con la propia madre. Esto impone a la maestra no sólo la renuncia que implica el que ella tenga que dar amor materno sin recibir a cambio amor filial; esto exige además por su parte un cierta discreción. Ella tiene que dar tanto cuanto sea oportuno, sin imponer nada donde no haya necesidad sólo porque ella así lo ha decidido.

En lo que respecta a esos tesoros no usados que lleva en su interior, siempre va a tener la posibilidad de encontrar modos de hacerlo operativo: ya sea con niños que carecen de hogar y del cariño de los padres, o con pobres y necesitados de ayuda en la comunidad, con los cuales está en cotidiana relación. Ello dependerá de si tiene una mirada abierta hacia su alrededor, de si el espacio cercano lo contempla como próximo, si no se cierra y se relaciona abierta, calurosa y sencillamente humana con todos cuantos la rodean. Entonces ella permanecerá protegida de la atrofia de su humanidad y de su feminidad. Pero todas estas actividades de su feminidad tienen que tener un centro y una meta si quiere comprender en lo profundo el alma femenina y realizarse plenamente y poder llegar a un desarrollo sin trabas.

La auténtica maternidad es al mismo tiempo una vocación natural y sobrenatural: la natural consiste en educar a los hijos para esta vida y conducir sus fuerzas físicas y anímicas hacia el mejor desarrollo; la sobrenatural formar hijos de Dios ayudándoles a que participen de la vida eterna. Esta segunda función, si bien le corresponde en primera línea a la Iglesia y a los padres, junto a ellos está el educador en la escuela que muy a menudo tiene que compensar lo que los otros no pueden realizar. Ganar hijos para el cielo, en esto consiste la auténtica maternidad -una maternidad espiritual que es independiente de la maternidad física-, la más hermosa, sublime y plena de alegría, aún cuando requiere no menos preocupaciones, sacrificios y fatigas que la maternidad física. Despertar el rayo divino en el corazón de un niño, crecer la vida divina en él y ver como se desarrolla, o ayudar a encender la vida de gracia en el alma apagada, degenerada o abandonada de un adulto lejano de Dios, y poder contemplar el extraordinario proceso de transformación que en una tal alma se realiza, y colaborar como instrumento: esto es testimonio y preparación para el cielo y una alegría que no es de este mundo.

Tal maternidad espiritual es capaz de llenar de sentido la vida del hombre, pero ésta es sólo posible en hombres cuya alma ha sido llena y fructificada por Cristo. Si se quiere comenzar en serio, entonces acontecerá lo que anteriormente dije sobre la virginidad consagrada. El que está destinado a una vocación al celibato, deberá acogerla como una llamada de Cristo. La mujer que oye esta llamada debe asir la mano tendida de Dios y dejarse guiar por ella. Ella debe, pues, aun no perteneciendo a una congregación religiosa, reclamar para sí el título honorífico de "sponsa Cristi" y ser consciente de la especial solicitud que el Señor otorga a los consagrados a su servicio. Si dejan espacio en su vida cotidiana para la obra del Señor - recogiendo fuerzas para la labor dia-

Esto nos indica que una gran cantidad de profesiones, fundamentalmente las de carácter educativo y de cuidados, ofrecen a la mujer no casada la posibilidad de desarrollar su feminidad: "en cierto modo" - es decir, no se debe traspasar tan fácilmente a un plano espiritual la completa maternidad físico-espiritual. Cuerpo y alma son un todo inseparable, y no puede decirse sin más -incluso es muy improbable-, que una función corporal-anímica permanece la misma aunque se prescindiera totalmente de la parte corporal.

Yo quiero proponer este problema abiertamente porque sé que este punto es el origen de muchos sufrimientos y dificultades. La mujer normal y sana tiene el deseo natural de ser esposa y madre. La virginidad consagrada es una vocación extraordinaria que necesita para su consecución de una gracia especial. En las jóvenes se manifiesta este deseo como una gozosa expectativa de una felicidad doméstica. Cuando esto se cumple, se muestra regularmente otra cara muy distinta de la esperada. Creo incluso que en la mayoría de los matrimonios "felices" se vive al menos por una parte como un martirio. Hay que decir que incluso en matrimonios infelices la mujer desarrolla mejor su determinación que fuera del matrimonio. Algunas pueden desmedrarse y amargarse bajo los problemas, necesidad y dolor, pero muchas maduran grandemente bajo el peso de estas cargas. Mucho heroísmo callado, ¡auténtica santidad madura en este suelo! La historia nada sabe de ellas, pero Dios las conoce y quizás un pequeño grupo de hombres que han vivido en contacto con ellas.

La mujer soltera puede vivir más fácilmente y sin complicaciones, pero sin duda es para ella muy difícil satisfacer su feminidad, y en muchas esto actúa como algo subjetivo provocando duros sufrimientos. Algunas no salen del mundo de sus sueños que nunca se hacen realidad y así pierden el tren de la vida. El modo de entender hoy la vida ofrece muchas profesiones como sustituto de la vida doméstica y muchas mujeres se entregan celosamente a sus actividades. Pero de ningún modo se puede afirmar que todas encuentren ahí la pacificación, y son menos aún las que, permaneciendo y realizándose como auténticas mujeres, satisfacen su feminidad en su profesión. La más insoportable de las enfermedades que pesan sobre el hombre y los otros, la histeria, surge en muchos como consecuencia del instinto insatisfecho. Neurólogos y ginecólogos conocen algo de los sufrimientos y dificultades de las mujeres solteras cuando llegan a la menopausia; lo mismo conocen experimentados directores espirituales por el confesionario. Desgraciadamente entre las maestras no se da un reducido porcentaje entre estas pacientes.

Y porque esto nos toca de cerca, quisiera proponer especialmente a la maestra la cuestión de cómo ella puede resolver en modo adecuado el problema de la feminidad. Frecuentemente las aspirantes a maestras vienen educadas en la idea de que la decisión por la profesión de la enseñanza significa renunciar al matrimonio y que renunciar más tarde a su profesión en virtud del matrimonio sería visto como una deserción.

Esto lo califico como un lamentable error. Sin duda hay muchas muchachas en nuestros seminarios que están convencidas de que pueden ser buenas mujeres y madres. Si más adelante encuentran un buen hombre y se casan cristianamente, entonces están en su lugar justo y nosotras tenemos motivos de alegrarnos porque hoy es muy necesaria la presencia de mujeres que nuevamente una auténtica familia cristiana construyan. Esta es seguramente la solución más sencilla y llana al problema, pero de ningún modo una solución general.

Difícil es la cuestión de la unión entre profesión de maestra y familia. Las leyes del Estado, de la Comunidades y de escuelas privadas permiten, aún cuando no es obligatorio, mantener a las maestras en servicio después de que estas se hayan casado; y la maestra casada no es ninguna excepción. Se puede argumentar en contra que con esto se perjudica la vida familiar. Pero eso sirve para toda mujer profesional, y lo que está permitido para unas no se debe prohibir a las maestras. En algunos casos puede resultar cierto que la actividad profesional sufra si no se dedica a la profesión todas las fuerzas. Pero por otro lado no se puede afirmar que *toda* maestra soltera consagre todas sus energías a su profesión. Por otro lado yo estoy convencida de que la maestra que realmente es madre lleva consigo un gran plus para la profesión de enseñante. Ella posee, normalmente, un instinto materno, un corazón caluroso y una comprensión sensible, no sólo con sus propios hijos sino con otros niños, todas ellas características que frecuentemente no se encuentran en la mujer soltera. Por eso en la unión entre enseñanza y matrimonio veo yo una posible solución a nuestra pregunta, a la verdad sólo en casos especiales, es decir, en personalidades fuertes y bien dotadas pedagógicamente. (reconozco también que factores sociales de relieve hablan en contra: que no se debe dar un puesto de trabajo a una mujer si con el sueldo del marido es suficiente. Las relaciones económicas tendrían que contemplarse en cada caso concreto).

Yo quisiera dejar patente que solamente he dado una respuesta a este difícil problema desde mi punto de vista personal y no desde la perspectiva de la Asociación de maestras católicas.

No se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith.

El texto lo conocemos por la rápida publicación de la conferencia, esto es, en la tercera semana de junio, en la revista Das neue Reich (un semanario para la cultura, política y economía, que se publicaba en Innsbruck y Munich): 13 (1931, n. 37) 779-781; 13 (1931, n. 38) 801-802. También se publicó en "Das bunte Blatt", suplemento 3, (1931, n. 1203), con fecha de 19 de noviembre. Más tarde, en 1990, se ha publicado en la colección ESW XII, 126-138

La traducción castellana de la conferencia apareció en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 39-56.

Nuestro texto se basa en las mencionadas publicaciones alemanas.

En el corazón de Alemania, en un auténtico paisaje germánico, se encuentran las ciudades que para el pueblo alemán traen el recuerdo de Santa Isabel hasta hoy: Wartburg, Eisenach y Marburgo. Cuando se camina hasta las alturas de los bosques de Turingia por los estrechos senderos entre abetos altísimos, o cuando se contempla desde una cima libre las colinas encantadoras y el verdor de los bastos bosques, entonces se despierta todo el romanticismo de las fábulas alemanas. Se tiene la impresión de que las amadas y conocidas figuras de las fábulas de nuestra infancia tenían que surgir de entre los árboles y hablarnos; o que un cortejo nupcial, como el pintado por Ludwig Richter², fuera a aparecer a orillas del bosque marchando por el calvero. Y si se sube a lo alto de las murallas y de las torres de Wartburg, se tiene la impresión de ver a la misma santa saliendo por la puerta y descendiendo a la llanura, algo parecido a lo que Moritz von Schwind representó en los muros de Wartburg³ o como uno se imagina a una noble mujer alemana de la Edad Media: mansa, rubia y de ojos azules, delicada y modesta. Abre su manto y aparece ante el despiadado esposo el milagro de las rosas. Hasta hace poco apenas se sabía generalmente de ella: esto y que el siniestro

2 Ludwig Richter (1803-1884). Pintor de Dresde, enamorado de la naturaleza. Y precisamente sobre este cuadro del Cortejo nupcial, pintado en Dresde en 1843, habla Edith en su autobiografía (Obras Completas I, p. 350).

3 Moritz von Schwind (1804-1871), pintor austriaco nacido en Viena, murió en Munich, uno de los representantes del romanticismo alemán. Sobre el ciclo de escenas de la vida de Isabel pintadas por Moritz von Schwind puede verse en: K. HAHN - F. WERNER, *Elisabeth von Thüringen*, in: E. KIRSCHBAUM - W. BRAUNFELS [Zuz.], *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 6.t. Rom-Freiburg-Basel-Wien, 1990, 133-141.

*Conrado de Marburgo*⁴ la atormentó de modo incomprensible. Santa Isabel es una de las pocas santas cuyo recuerdo se ha mantenido también fuera de la Iglesia. Pero, ¿qué sabe el pobre pueblo alemán de su auténtica historia, y qué sabe de santidad?

El viajero se adentra en el interior del castillo. Observa la sala donde tuvo lugar la disputa lírica y piensa en Richard Wagner⁵. Y luego busca, como la principal cosa que ver, la estancia de Lutero⁶ y se asombra ante la mancha de tinta de la pared que recuerda la lucha entre el reformador y el Maligno. Atraviesa Wartburg una fisura que desde hace cuatro siglos mantiene dividido al pueblo alemán. ¿Qué sabe el viajero de la auténtica santa Isabel, y del misterioso obrar de Dios en el interior del alma?

I

La objetiva investigación histórica de nuestros días ha destruido el romanticismo de las fábulas y de los relatos de caballería. Ha dejado de lado la declamante virgen de Orléans para presentarnos a la encantadora niña Juana de Arco⁷ con su gracia gálica, natural y espontánea, además de dominada por la fuerza de su misión celeste. La investigación histórica nos presenta además una nueva imagen de Santa Isabel. Una niña de cabello negro, ojos oscuros y rostro moreno que en una cuna plateada y en la carroza real fue llevada desde el castillo real húngaro hasta la lejana tierra de Turingia. Extraña aparecía ante sus compañeras alemanas de juego por su apariencia externa y sobre todo por el incontrolado ardor de su corazón que rompía con toda barrera. A su padre, el

4 Conrado de Marburgo, inquisidor, muerto en Marburgo en 1233. Desde 1216 era predicador de la cruzada, y promovió la cruzada del emperador Federico II (1227). Así entró en relación con los landgrave de Turingia, siendo director espiritual, consejeros y confesor de Isabel. Después de la muerte de ésta, trabajó por su canonización.

5 Richard Wagner (1813-1883), compositor y director de orquesta, natural de Leipzig, murió en Viena. Edith habla en su autobiografía sobre el encanto que le producía su música pero al mismo tiempo cierto rechazo (cf. *Obras Completas I*, pp. 286-287).

6 Martín Lutero (1483-1546). Ingresó en la Orden de los Agustinos. Ordenado sacerdote en 1507. En 1512 doctor en Wittenberg. En 1520 llevó a cabo la ruptura con la Iglesia Católica. Murió de angina de pecho en Eisleben... Es una de las grandes personalidades de la historia. Compuso numerosos escritos, además de la obra magna que fue la traducción de la biblia al alemán.

7 Santa Juana de Arco (c.1412-1431).

ria en la mesa del Señor, cuidando una amistad confiada con Dios en permanente oración, buscando en El consejo, consuelo y ayuda, viviendo la vida divina en estrecha unión con la Liturgia, durante el año litúrgico, entonces su alma se llenará más y más de la vida de Cristo y acercará espontáneamente esta vida divina a todos los hombres con los que entre en relación. Una tal vida llena del amor divino que despierta vida divina, alimenta, protege y desarrolla, es la más alta y santa maternidad, el más alto y santo desarrollo de la vocación de la mujer. Una tal vida tampoco carece del amor al prójimo. Quien está lleno del amor de Dios, cuyo corazón rebosa de amor hacia los hombres, encuentra también amor en abundancia. En todo corazón humano, incluso en el de aquellos que están alejados de Dios, -precisamente en estos-, vive la nostalgia por un amor comprensivo y desinteresado. Y donde algo de este amor se le ofrece, abre su corazón en agradecimiento y dando amor. Por otro lado el corazón en donde mora el amor de Cristo enseguida lo percibe en otros hombres que están llenos del mismo espíritu; y donde tales almas se encuentran enseguida se sienten unidos en el amor de los auténticos hijos de Dios.

De este modo es imposible que una vida de comunión con Dios sea solitaria o vacía de amor. El corazón divino es la fuente inagotable donde la vida del hombre puede formarse rica y fructuosamente, y la fuente que puede llevar a su más hermosa perfección la vocación femenina.

ISABEL DE HUNGRÍA¹*Natural y sobrenatural en la formación de una figura de santa**Nota introductoria*

Edith escribía a su amiga Anna Boslet el 23 de mayo de 1931 desde Mödling, cerca de Viena: "También yo me he retirado a la soledad para vivir los días de Pentecostés. Como ves, estoy en tierra extraña. El día 30 he de dar una conferencia en Viena en honor de santa Isabel (¿verdad que tú me ayudarás con un memento?)" (Ct 283, 23-VI-1931).

La organización católica de mujeres, bajo la dirección de su presidenta, la princesa Fanny Starhemberg, la había invitado a Viena al tercer Congreso femenino católico con ocasión del VII Centenario de la muerte de santa Isabel de Turingia o de Hungría. El Congreso tuvo lugar del 26 al 31 de mayo, y reunió no sólo representantes de las asociaciones femeninas de Austria y países limítrofes, sino también destacadas personalidades de la vida pública y de la aristocracia, prominentes sacerdotes, artistas y científicos. En las conferencias y debates fueron abordados casi todos los aspectos de la vida femenina. Edith Stein dio su conferencia "Elisabeth von Thüringen – Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt" (Isabel de Hungría. Natural y sobrenatural en la formación de una figura de santa) en la gran sala para conferencias de la 'Wiener Landhaus' (sede del parlamento de la baja Austria), el sábado, 30 de mayo de 1931 a las 19,30 horas. Desde la biografía de esta santa Edith presenta los rasgos más destacados de la santidad encarnada.

1 Obtamos en el título por el nombre más conocido y universal de Isabel de Hungría, aunque Edith ponía Isabel de Turingia, título que corresponde más al mundo y cultura alemanes.

rey Andrés⁸, tenemos que imaginármolo orgulloso y vehemente, el cual trató de robar el trono a su hermano con numerosas sublevaciones, reino que consiguió sólo a la muerte de aquél. Orgullosa y vehemente era también la reina Gertrud y la stirpe de donde ella procedía, los duques de Merania⁹. Tal mentalidad era la herencia natural de esta niña real, que libre y sin impedimentos podía seguir los impulsos de su corazón -aquí en el Este, donde se gustaba el libre y espontáneo moverse, sin dejarse encordelar en el estrecho ideal de la disciplina cortesana y "máze" (moderación") como en las naciones del Oeste europeo.

Fogosamente ella podía mostrar su amor hacia sus padres y compañeras de juego, hacia los caballos y perros; gozosamente podía alegrarse en el juego y en el baile impetuoso; y con las manos llenas repartir a los pobres por los cuales su corazón infantil latía con mucha compasión. ¡Cuán intensamente tuvo que haber sufrido esta niña, cuando de pronto le fue arrebatado todo en lo que había crecido y a lo que se sentía ligada con todas las fibras de su ser! No sabemos nada acerca de las lágrimas y tormentos de este largo viaje. Seguramente en su interior la pequeña princesa se unió a su compañera Guda¹⁰, la cual le había sido dada en su casa, y la acompañó de por vida. Agradecida y confiadamente se tuvo que entregar también en los brazos del caballero Walter von Varila quien se ofreció a ser su protector durante este viaje y durante toda su vida. Un tierno amor infantil sentirá pronto hacia el Landgrave Hermann¹¹, que le vino al encuentro como un segundo padre. Pero toda la riqueza de su corazón fluyó hacia aquel por el cual tuvo que abandonar todo lo que amaba: el rubio muchacho¹², en cuyas manos el obispo puso las de ella en un solemne compromiso matrimonial. De otro modo no era posible: o revelarse contra la suerte que le tocaba -entonces se habría llenado de un odio incontenible contra todo lo nuevo y especialmente contra aquel a quien sería unida; pero de todo esto estaba muy lejos de este puro y cariñoso corazón infantil. Entonces solo

8 Andrés II (1175-1235), rey de Hungría en los años 1207-1235. En 1217 participó con un considerable ejército en la cruzada a la Tierra Santa, cruzada que fracasó.

9 El primer duque fue Bertoldo V, que se casó con Inés de Rochlitz y murió en 1204. Fue abuelo de santa Isabel.

10 Guda, era una de las niñas que tenía Isabel por compañeras, y con las que fue educada. Guda le acompañó hasta casi final de su vida. Cuando murió Isabel Guda hizo declaraciones muy importantes sobre la santidad de su amiga.

11 Landgrave Hermann I, sucedió a su hermano Luis III en 1190, que había muerto sin sucesión. Sería el padre de Luis IV, marido de santa Isabel.

12 Luis, de la edad de Isabel, y prometido a ésta; será el que gobernará el país como Luis IV. En 1227 partió a la cruzada, muriendo en Otranto, víctima de una epidemia.

quedaba una posibilidad, que Luis, el "amado hermano" que se le acercaba en tierra extranjera, se convirtiese en todo lo que ella tuvo que abandonar: padre, madre y amado hogar. Y así fue. Ella pudo unirse a él decididamente, y contarle lo que sentía dentro y que otros no lo entendían. Esta unión se hizo más estrecha cuando recibió un segundo gran dolor: la noticia de la muerte violenta de la madre¹³. El hermano mayor¹⁴ fue su consuelo y sustento. El era mayor y bien formado y podía decirle dónde encontraría a la madre muerta y lo que tendría que hacer por ella. Pronto necesitaría también protección y consuelo frente al ambiente que la rodeaba. Cada vez más numerosas y sonadas eran las voces que contra ella se levantaban no considerándola idónea para ser la esposa del Landgrave. Ella no respondía al ideal de belleza ensalzada por los trovadores alemanes. No aceptaba los modales de la corte y no quería que se controlasen sus palabras, miradas, modo de caminar según las normas de etiqueta. Ella gustaba aún de los vivaces juegos infantiles y prefería espontáneas compañeras de juego del pueblo a las niñas de la nobleza que la maestra de la corte le asignaba. Mostraba una total actitud no principesca interesándose por los andrajosos mendigos. Y lo peor de todo es que se temía, que ella, siendo una beguina, al llegar a ser la señora del país, acabara con las brillantes fiestas de la corte de Wartburg. Mientras el Landgrave Hermann vivió, ella estaba protegida por él. El ambicioso político, cuya conciencia estaba manchada de algunas acciones violentas y que murió excomulgado de una muerte extraña, pudo confiarse a la intercesión de la santa niña.

Cuando Hermann murió¹⁵ creció la oposición contra ella, y la misma viuda del Landgrave¹⁶ era de la opinión de deshacer esa unión indigna y de enviarla a su natal Hungría o de encerrarla en un convento. La más amarga prueba para Isabel fue cuando su cuñada Inés¹⁷ le dijo como cosa segura y conocida, que Luis ya no pensaba en tomarla por esposa. Cierta tiempo tuvo que esperar sumergida en el tormento de la incertidumbre. Entonces el joven Landgrave rompió su silencio. Había permitido que los otros hablasen, pero él había permanecido imperturbado. ¿Qué sabían ellos del misterioso tesoro de este puro y ardiente corazón que sólo él conocía? ¿Acaso podría tener más peso que esta

13 Gertrudis, fue asesinada en 1213. Era hija de Bertoldo IV, duque de Merania, y de Inés de Rochlitz.

14 Parece referirse a su hermano Bela IV (1206-1270) que sucedió a su padre Andrés II en el trono húngaro en 1235.

15 Murió en 1217.

16 Viuda de Hermann I: Sofía.

17 Inés, hermana de Luis IV, y que había sido educada junto a Isabel.

riqueza interior la belleza usual y los modales, la alegría en la limpieza y lujo. la pomposidad externa? Con una rápida decisión acabó Luis con todas las intrigas. Celebró el esponsorio¹⁸. Así Isabel se vio llena de alegría de una vida de amor y fidelidad matrimonial y muy pronto también de la alegría de ser madre. Todo ello la recompensó sobremanera de todos los años de privación, de soledad y de humillaciones.

Nuevamente pudo seguir libremente, fiándose de la confianza de su marido, fortificada por su amor, el impulso de su corazón: sentarse a su lado en la mesa a pesar de que contrariaba las costumbres, acompañarlo en sus viajes a caballo, repartir sus riquezas y acoger a sus predilectos pobres en su casa dándoles de comer, de vestir y curándoles. En estos años la suerte de su naturaleza se desarrolló al más alto nivel; la clara alegría, la bondad conquistadora de corazones y la cortesía de su ser alegraban a su alrededor, y acallaba a todos los opositores, haciendo mucho más de lo que exigía su puesto principesco como Señora. Ciertamente correspondía ahora más a lo que su ambiente esperaba de la soberana: amaba adornarse para su marido según sus deseos, y sorprender y encantar a los invitados con fiestas brillantes en lujos y belleza, tal como se hacía en los días del landgrave Hermann. Con todo el huracán de la vida de la corte no consiguió sofocar su bondad y misericordia. Siempre saciaba a los pobres a la puerta del castillo con comida y bebida y con palabras llenas de amor; su generosidad no conocía límites y en los tiempos de hambre y necesidad, sin atender a las oposiciones de los cortejanos y de la corte, gracias a su poder, dio, en ausencia de su marido, todas las provisiones de los almacenes del Landgrave. No tenía por qué temer las murmuraciones y oposiciones de los otros. Una vez Luis tendría que regresar de sus campañas militares, y de su aprobación ella estaba segura. Sin embargo, las disensiones con las personas de su entorno, a las que ella se acercaba con amor, vertían sombras oscuras en su camino soleado; con profundo dolor sentía tanto la necesidad y miseria de los pobres, como la dureza de corazón y el egoísmo de los propietarios; también le hacían sufrir las prolongadas separaciones de su marido, que la guerra y la política le mantenían alejado. Por él se movían todos sus sentimientos y aspiraciones, con él mantenía y cifraba su felicidad terrena. La medida apasionada de su amor esponsal se manifestó cuando ella descubrió que su marido prometió la Cruzada; desfallecida por el dolor cayó en tierra.

¹⁸ Luis IV se casó con Isabel en 1221, de la que tendría tres hijos: Hermann, Sofía y Gertrudis.

Ella acepta ciertamente lo inevitable, pero en cuanto es admisible le acompaña incluso más allá de las fronteras del país, aun sabiendo que estaba a la espera del nacimiento de su tercer hijo. ¡Como fuera de sí por el dolor anda gritando por los salones y estancias del castillo cuando le ha llegado la noticia de la muerte del marido! ¿Y ahora, qué? ¿Dejar cubrirse para siempre su alegría juvenil por el negro velo de la viudez? ¿En lo sucesivo su vida será dedicada a la triste aflicción? ¿De ningún modo! La joven viuda junto con sus tres hijos -el menor recién nacido- abandona Wartburg expulsada por la incomprensible dureza de corazón de los hermanos del difunto, o mejor como hoy se cree, fue tratada de tal modo que ella prefirió marcharse libremente. En vano llamó en Eisenach a las puertas de aquellos a los que a menudo había hecho el bien. Pero no es una mujer triste la que va errando por los caminos y finalmente cae extenuada en el granero de una pensión. Con un rostro resplandeciente canta el *Te Deum* en la iglesia de los franciscanos. Isabel, la mujer del Landgrave, ha muerto. Isabel, la terciaria de la Orden de San Francisco, la hermana de los pobres de Asís, inicia la gozosa vida de la santa pobreza¹⁹.

II

Lo que aquí ha sucedido no ha sido una transformación repentina. Silenciosa y constantemente ha crecido lo que ahora va llegando rápidamente a su perfección. Maravilloso fue el camino de la vida manifiesta de esta niña que nació en un castillo real húngaro y murió en una cabaña de barro en Marburgo; maravillosa obra de Dios que Él dirigió y formó su alma hasta que fue digna de la corona celestial. Es una empresa arriesgada el tratar de desvelar lo que se esconde bajo el velo del misterio de Dios. Pero el dedo del Todopoderoso escribe la vida de sus santos para que nosotros podamos leerla y bendecirle por sus maravillas.

Cosas extraordinarias narran antiguas leyendas sobre los días en que Isabel, la hija del rey, nació en Hungría. Guerras y altercados acabaron, las cosechas fueron como nunca. El adivino Klingsor, de la lejana Turingia, leyó en las estrellas su nacimiento y su futuro destino. A sus tres años las manos de la niña, que con desmesurado amor misericordioso quiso donar sus ojos a un monje peregrino ciego, debió de curar

¹⁹ Pronunció lo votos y vistió hábito de terciaria franciscana el Viernes Santo de 1230 (o 1229).

la ceguera de estos ojos. Somos libres de creer o no en estas antiguas narraciones. Pero otras cosas han sido contadas de un modo tan sencillo y objetivo que no resulta tan fácil el desprenderse de ellas. A sus cuatro años ciertamente protestó fuertemente cuando se le comunicó que tendría que abandonar su tierra natal y su padres para trasladarse a una tierra lejana. Cuando se observa con que facilidad y buena voluntad acepta las nuevas condiciones, hay que concluir que en ella habitaba una fuerza que dominaba la altiva voluntad y ardía con más fuerza que el incandescente amor por los padres y por la patria.

La niña escuchó que el Salvador vivía en la forma de pan en el Tabernáculo de la capilla del castillo. Entonces fue para ella la capilla su lugar preferido. Incluso en medio de sus vivaces juegos, que tanto amaba, se acercaba allí. Organizaba carreras de saltos hasta la puerta de la iglesia. Así podía al menos acariciar desapercibida los muros detrás de los cuales se encontraba el Señor. Un amor fiel y ansioso, tierno y pudoroso había florecido en el corazón de la niña, un amor que nunca desaparecerá.

La reina Gertrudis fue asesinada. La noticia de su muerte llega a Wartburg. ¿Dónde está ahora la madre? La pequeña es adoctrinada. Las almas de los muertos van a Dios, al cielo. Pero tienen que estar limpias para poder ser admitidas. Si oramos por ellas, entonces las ayudamos a que se purifiquen y encuentren admisión. Desde entonces la niña no podía olvidarse de los muertos. Permanece de rodillas en la capilla siempre que no se lo impiden. Conduce a sus compañeras de juego al cementerio. "Aquí están los esqueletos de los muertos. Estos hombres vivieron como nosotros, pero ahora están muertos, igual que nosotras lo estaremos un día. ¡Amemos a Dios!" Se arrodilla con ellas y reza: "Señor, en virtud de tu cruenta muerte y por intercesión de tu querida Madre, la Virgen María, libra a estas almas de su tormento. Señor, por tus cinco santas llagas haznos felices".

La esposa del Landgrave, Sofía, junto con su hija Inés y con Isabel baja a Eisenach en la fiesta de la Asunción de María para asistir a la misa en la iglesia de los caballeros de la Orden teutónica. Las tres van vestidas de gala, con preciosos vestidos y mantos ondeantes, con corona en la cabeza. En presencia de todo el pueblo se arrodillan ante el altar. Isabel dirige su mirada hacia la imagen del Crucificado. Su cabeza está inclinada y coronada de espinas, de las heridas mana abundante sangre. Por primera vez se siente violentamente penetrada por el pensamiento de que Él cuelga desnudo y descubierto por ella, y que por ella ha soportado el martirio y la muerte. ¿Cómo podría ella lucir adornos señoriales

ante tal imagen? Se quita de la cabeza la corona y la deja en el suelo. Esconde las lágrimas derramadas mientras se cubre los ojos con el borde de la capa. Con duras palabras le reprende la esposa del landgrave esa conducta tan poco principesca. Pero eso no puede cambiar lo sucedido. El misterio del dolor le ha sido revelado a Isabel. A partir de ahora ella verá al Señor sobre todo como el Hombre de dolores, como el que lleva la cruz y como el crucificado. No es la primera a quien le sucede algo así, pero en su época es algo extraordinario. En la historia de la fe cristiana, como en la de cada hombre en particular, se manifiestan los misterios de la fe de uno en uno. A los inicios del cristianismo y todavía durante el período romano, se le observa a Cristo fundamentalmente como el Resucitado, como el triunfador sobre la muerte y el infierno, como el Rey de la Gloria. Sólo en la época gótica, el período de florecimiento de la mística alemana, se introduce la estrecha unión con el Hijo del Hombre, reconociendo que sólo a través del sufrimiento y del dolor se alcanza la gloria de la resurrección. Isabel contempla el sufrimiento del Salvador no sólo como una mirada retrospectiva de su vida terrena, sino que ve al Cristo místico sufriendo en sus miembros. En ella ha sucedido que, ese deseo natural presente desde su infancia de ayudar a los pobres y oprimidos, adquiere ahora este carácter sobrenatural.

"Lo que hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis"²⁰. Isabel ve al sufriente Salvador en todo hambriento, necesitado y enfermo. No puede hacer otra cosa sino acercarse a ellos, proporcionarles pan y vestido, aliviar sus dolores - aunque todos la riñan y se burlen de ella. "Jesús habiendo amado a los suyos, [que estaban en el mundo], los amó hasta el extremo"²¹. No era suficiente para ella el darles pan: ella entregaba su corazón, tomaba de sus corazones el peso del pecado, el tormento de la soledad y del abandono. Isabel quiere además regalar algo más que cosas externas. Besa las llagas supurantes, abraza a los niños y juega feliz con ellos hasta que olvidan todos los problemas, en las almas de los desconsolados sabe encender la esperanza del cielo.

Todas cosas simples. Isabel no hace no otra cosa sino la de tomarse en serio la fe. Son las sencillas palabras del Evangelio las que producen efectos tan admirables. Los hombres de su alrededor también conocen estas palabras. Pero tienen ojos y no ven. No se les ocurre el transplantar la verdad divina a la vida real. Y la única que pone en práctica las consecuencias que se deducen de la doctrina y vida de Jesús, así como

20 Mt 25, 40.

21 Jn 13, 1.

de las verdades de la Iglesia, se convierte para ellos en piedra de tropiezo y de escándalo. ¿Qué es lo que le da fuerza a esta niña para poder aguantar sin oponer resistencia y sin lamentos los amargos reproches y burlas, la soledad y el abandono? ¿Qué le da la fuerza de perseverar tenazmente ante todas las contrariedades y en todos los dolores que sufre su tierno corazón, lleno de amor y necesitado de ser amado? ¿De dónde la fuerza para permanecer libre de amarguras, serena y desbordante de amor y así poder donar, como si se tratase de una fuente inagotable, amor y alegría? Ella se sabe unida en la ignominia, humillación y soledad al coronado de espinas y portador de la cruz. Y para ella esto no es un conocimiento frío o muerto. No caben dudas: el Señor ha puesto en su corazón a esta niña que Él mismo sacó de su pueblo y de su familia. De las fuentes inagotables del corazón divino el corazón de sus fieles se llena siempre de nuevo de consuelo, alegría y paz celestial.

Un fuerte apoyo humano tiene Isabel en su camino hacia el Cielo frente a todas las hostilidades. Este es *Luis*, su marido, al que el pueblo denomina como el *Santo* después de su muerte. El no quiere poner ningún impedimento en su camino, él quiere ayudarla a subir el camino, él quiere acompañarla. Durante la infancia de ella el consejo y adoctrinamiento por parte de él fueron suficientes. Pero poco a poco el camino se hacía más empinado y no siempre era fácil de reconocer. Isabel se despierta por las noches para orar y se arrodilla en el frío suelo de piedra. Dejaba la habitación y una de sus compañeras tenía que flagelarla. ¿Se corresponde todo esto con la voluntad de Dios o se trata de una exageración dañina? Los primeros frailes menores (franciscanos) llegaron a Alemania trayendo a estas tierras la doctrina del Pobre de Asís²². En ningún otro sitio podía encontrar un suelo tan fecundo el mensaje de la santa pobreza como en el corazón de la joven esposa del Landgrave. ¿Pero como podía unir tal pobreza a su condición principesca? ¿Era suficiente que ella cubriese al mendigo con su nuevo y caro manto? ¿Y se podía sin más desatender la queja generalizada de que ella derrochaba a lo loco los bienes reales? La voz del corazón no daba siempre res-

22 S. Francisco de Asís (1181-1226), fundador de la Orden de los Hermanos Menores (Franciscanos) y Clarisas. Su conversión se realizó a lo largo de los años, especialmente en dos etapas: 1) La vivencia de la Grandeza y majestad de Dios-Padre (1205); se retiró al campo, construyó capillas... 2) La vivencia del "despojo" de la grandeza divina (cf. Flp 2,7) en la Encarnación (1209). Presentó a Inocencio III la Regla para los primeros franciscanos "menores", quien la aprobaba verbalmente (1210); Dos años antes de su muerte recibió la estigmatización. Su influencia y popularidad ha sido muy grande a lo largo de los siglos... (cf. W. BRAUNFELS, *Franziskus v. Assisi*, LThK 4 (1986) 231-234).

puestas seguras y precisas a todas las dudas y preguntas. Había que encontrar un guía que pudiese guiar por el recto camino. El Landgrave Luis escribió al Santo Padre pidiéndole un director espiritual para su esposa. El Papa Honorio²³ le envió al maestro *Conrado de Marburgo*. No era un tipo a lo Francisco de Asís, ni ningún alegre enamorado de Dios a quien le fue confiada la dirección de Isabel. Era considerado como severo y hosco. Pero acogió con santa seriedad su misión de conducir a esta alma a la meta de la perfección. E Isabel lo acogió como un enviado de Dios, pidiendo humildemente su dirección de la cual no se sentía digna. Una mano firme la conducía ahora por un camino abierto. A menudo se oponía a la fogosidad de un corazón lleno de amor y contenía la desmedida. Por otro lado le hizo conocer muchas cosas que se le habían escapado. Su anhelo recibió una forma y dirección seguras, la unión de esta alma amorosa con el Señor se celebró solemnemente y se selló cuando Isabel junto con sus compañeras de juego de la infancia, Guda e Isentrud, profesaron como terciarias franciscanas: *obediencia* frente al maestro Conrado, *Pobreza*, tal como el maestro Conrad le enseñó, y como tercero, para las dos jóvenes el *celibato*, y para Isabel la renuncia a casarse nuevamente en el caso de que muriese el marido. Pobreza tal como le enseñaba el maestro Conrado: él nunca permitió a Isabel que se deshiciera de todos sus bienes. El quería enseñarla a administrarlos como bienes confiados para los pobres; pero como primer paso no hacer uso de ningún bien ganado *injustamente*. Y esto resultaba más difícil de llevar adelante cuando tenía que hablar con franqueza y escuchar. ¿De dónde provenían los alimentos y bebidas de la mesa del Landgrave? ¿No habían sido arrebatados violentamente a campesinos carentes de lo suficiente para vivir? ¿Procedían acaso de propiedades adquiridas injustamente? Isabel no debía aceptar nada para sí sin antes haber probado y demostrado que le pertenecía justamente. Y esto a veces era muy difícil de demostrar, incluso imposible. Bastante a menudo tuvo que levantarse hambrienta de la abundante mesa junto con sus compañeras. (Precisamente esta protesta silenciosa contra la injusticia social tuvo que ser el motivo para abandonar Wartburg: también en esto la apoyó Luis. Su hermano Enrique Raspe cerró a la viuda todos sus ingresos para obligarla a comer en la mesa del palacio).

Ella no debía distribuir a manos llenas para satisfacer la alegría la generosidad de su corazón, sino conformemente y como correspondía al fin que el entendimiento comedido del maestro le indicaba. Esto produ-

23 Honorio III, Papa en los años 1216-1227; coronó en San Pedro a Federico II como emperador el 22 de noviembre de 1220.

jo duras luchas. Siempre ella era presa de su vehemencia - ¿dónde quedaba entonces la obediencia que había prometido? Ella tuvo que aprender que lo que vale es cumplir la voluntad del Señor y no cumplir con los impulsos del corazón. El maestro Conrado, preocupado seriamente por el alma a él confiada, no cedió ni siquiera en lo que toca a los medios de la mortificación física. Desde hacía tiempo Isabel había buscado libremente el dolor corporal para mortificar el cuerpo. Desde su infancia se había acostumbrado a doblegar su orgullo. Sabemos que entre sus más apremiantes deseos estaba el de poder soportar con alegría las humillaciones. Pero sin duda, fue para ella más difícil y duro el tener que renunciar a las inspiraciones de su corazón rebosante de amor. Pero el maestro Conrado era el director que Dios le había dado. Ciertamente a la santa no se le pasó por la cabeza la idea de buscarse otro. Una época más sensible puede escandalizarse de sus métodos; la concepción de ascesis que hoy tienen los directores de almas experimentados puede que sea distinta a la que tenía Conrado. Si estamos convencidos de la dirección divina, no podemos dudar de que este hombre estricto y hosco era el instrumento del Cielo para guiar a Isabel a la perfección; de que ella necesitaba de este hombre tal como era para librarse de los obstáculos yacentes en su propia naturaleza.

El *contraste con su ambiente* significó seguramente para este corazón lleno de amor una continua lucha y sufrimiento a lo largo de toda su vida. Mucho más duras tuvieron que ser las luchas provocadas por la brusca intervención del maestro Conrado. Pero podemos pensar que en su alma se entablaba un conflicto que superaba todos los otros. Desde que tenía cuatro años el landgrave Luis estuvo a su lado, primero como "querido hermano" y después como esposo. Hemos visto cómo se unió a él con todo su corazón, y se desprende claramente de la profunda pasionalidad de su naturaleza que el amor por su esposo podía llenar totalmente su corazón y su vida. Por otro lado, desde su más tierna infancia Dios había puesto su mano sobre ella, y continuamente crecía en ella el deseo de pertenecerle totalmente. Lejos de Luis estaba el impedirla en su camino, ya que se preocupaba constantemente por ayudarla de todas las formas posibles y por progresar con ella, sin embargo, *el conflicto entre amor terreno y amor celestial* era inevitable y tuvo que ser una constante espina en la carne.

El vínculo matrimonial era sagrado, y aun cuando ella a veces se lamentaba amargamente de esta unión que la impedía seguir totalmente el anhelo de su corazón, su director nunca pensó aflojarlo cuando pronunció los votos como terciaria. Por eso podemos imaginarnos que a pesar de todas las luchas en el fondo de su alma permaneció siempre la

paz. Sin embargo ella sintió su vínculo matrimonial como una cadena y el golpe más duro de su vida, la muerte de su marido, que revela una vez más en un arrebató apasionado su amor esponsal, se va a demostrar de hecho muy pronto como una liberación interior. Cuando, después de la expulsión de Wartburg y la incomprensible dureza y el desagradecimiento de los ciudadanos de Eisenach, se apresura hacia la iglesia de los franciscanos para los maitines y con radiante alegría canta el *Te Deum*, no se trata ciertamente de un gesto heroico sino de la natural y espontánea expresión de la "*alegría perfecta*", tal como San Francisco aclaró al hermano León: la beatitud del alma amante de Cristo que en la necesidad, la miseria y el perfecto abandono de todo hombre, se siente tan unida al Señor como nunca. Esta unión interior es la que, sin duda, le dio las fuerzas para en adelante rechazar toda nueva unión natural. La necesidad y abandono externos no duraron demasiado. Ella junto con sus hijos encontró acogida donde su tía en la abadía de Kitzingen y más adelante donde el tío, el obispo de Bamberg.

Y en este asilo -según una tradición no confirmada-, alcanzó la oferta de mayor gloria terrena: el *Emperador Federico II*²⁴ pidió su mano. No es de suponer que el rechazo a esta petición le haya costado mucho. La cuestión estaba decidida desde que hizo sus votos, e incluso sin estos votos el amor hacia su difunto marido le era más que suficiente como para impedir un segundo matrimonio. Más difícil fue, después de reconciliarse con los familiares y haber regresado a Wartburg, tener que abandonar este hogar y a sus hijos para seguir la llamada de Dios. De seguro que no fue su falta de amor materno lo que la llevó a la separación, sino el claro conocimiento de que incluso el amor maternal, que en ella era excesivamente fuerte, y por tanto era un obstáculo. Eligió Marburgo como su residencia de viuda ya que el maestro Conrado fue allí destinado. Los últimos años son una vida de amoroso servicio y al mismo tiempo de progresivo despojo de sí, pues su rígido director espiritual trata de cazar todo lo que le parecía que pudiera enturbiar esta santa alma. Ahora puede vestir ella el hábito marrón, pero no se la consiente el que regale los bienes que le correspondían como viuda. Con esos bienes Conrado construye un hospital en el que ella puede trabajar como portera. Una casita al lado, de madera y barro, es su hogar y el de sus fieles compañeras Guda e Isentrud.

Dos cosas hay que llenan a Isabel de alegría: *curar personalmente a los enfermos y dar limosna a los pobres*. Ambas cosas se las fue redu-

24 Federico II (1194-1250), hijo de Enrique IV, emperador y rey de Alemania. Dirigió la sexta cruzada (1227-1229), conquistando Jerusalén.

ciendo progresivamente Conrado, hasta que se lo prohíbe totalmente; él castiga severamente toda trasgresión. Da la sensación de que ya no existe en su vida la posibilidad de que una tendencia natural encuentre satisfacción. Pero la mirada aguda del Maestro encuentra algo todavía: separa de ella a sus compañeras de la infancia que siempre habían estado a su lado, y en su lugar le da como inquilinas a una criada feísima y una viuda sorda y gruñona. Así fue privada de toda alegría terrenal cuando le llegó la última y breve enfermedad. Ante estos últimos esfuerzos de su director espiritual se tiene un poco la impresión de que decía las cosas más obvias. No parecen excesivamente duras pero sí superfluas. La indestructible celestial serenidad de su ser en los últimos días nos indica que no eran necesarios tales intervenciones. El Maestro divino había completado su obra de arte, un alma totalmente desapegada de lo terreno y repleta de su amor en el momento en que con un mensaje celestial la llamó a sí. Muchos hombres, tanto de la clase alta como baja, se apresuraron a acudir a la habitación de la moribunda para poder captar aún una palabra, una mirada, una sonrisa, un rayo de la luz divina.

Un objeto precioso poseía ella para regalar: el manto del Pobre de Asís, que él mismo había enviado a su hermana espiritual, la mujer del landgrave de Turingia, por petición del Cardenal Hugolino de Ostia. Gregorio IX, el entonces Cardenal Hugolino²⁵, que con vista aguda reconoció la afinidad interior de estas dos santas almas, tuvo el honor de elevarlos a la gloria del Altar. Quienes estuvieron cerca de ella en vida, los que fueron testigos de su transformación, pudieron venerarla como santa. 24 años de vida fueron suficientes para conducir a esta alma a la cima de la perfección y tres años y medio después de su muerte para asegurar la aprobación de la Iglesia de su fama de santidad. Siete siglos han experimentado la fuerza de su intercesión y de su ejemplo, y precisamente en nuestros días de amarguísimas necesidades interiores y exteriores se la invoca como ángel luminoso de misericordia para que conceda consuelo y ayuda, y enseñe a consolar y ayudar.

Pero su vida enseña insistentemente a los vacilantes y errantes dónde está la segura y eterna estrella polar. Ella, que vivió todo el tiempo como extraña e incomprensida en tierra extranjera, nos exhorta que todos somos forasteros en este mundo y que nuestro verdadero hogar es el Reino del Padre celestial; también, que no hay más guía para la patria

25 Hugolino, sobrino del Papa Honorio III (Papa en los años 1216-1227), nació en Anagni hacia 1155, cardenal de Ostia en 1206, fue legado pontificio en Alemania. Protector de los Franciscanos, y Papa en los años 1227-1241 con el nombre de Gregorio IX.

que aquel que ha descendido a nuestra miseria para superarla y elevarnos con él más allá de las estrellas; que en nuestro peregrinar no tenemos ningún otro verdadero consuelo y ayuda sino en el espíritu consolador, el Paráclito. El camino que ella ha recorrido sin errar y ni pararse, es una invitación al seguimiento: regresar de lo innatural a lo natural, - y más allá de la naturaleza a lo sobrenatural en el seno de la Santísima Trinidad²⁶.

26* Entre los nuevos trabajos sobre Santa Isabel me han ofrecido especiales sugerencias los libros de Elisabeth von Schmid-Paul y Maria Maresch.

VOCACIÓN DEL HOMBRE Y DE LA MUJER SEGÚN EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA

Nota introductoria

El mes de octubre de 1931 fue muy ajetreada para Edith, pues del 12 al 30, dio 15 conferencias en quince lugares diferentes de la región Renania-Westfalia (Cf 303, 29-XI-1931). Parece ser que se trataba en buena parte de conferencias sobre santa Isabel de Hungría, según se saca de la carta escrita al catedrático Emil Vierneisel (Cf 300, 1-XI-1931).

Edith ya con mucha antelación, el 20 de agosto de 1931, comunicaba a su amiga Rosa Magold que al final de octubre estaría en Aquisgrán (Cf 297).

La agrupación católica universitaria anunció la conferencia en el número 253 de Echo der Gegenwart, de día 30 de octubre: este día hablaría Dra. Edith Stein, de Breslau, sobre "Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung" (Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia), a las 20 horas en Santa Úrsula, precio de la entrada, para los que no son miembros, era 1 marco. Al día siguiente la citada revista comentó detalladamente la conferencia.

Este escrito es importante para comprender los fundamentos bíblicos que Edith Stein da a sus reflexiones sobre la "diferenciación" entre los dos sexos: distinción y complementariedad entre hombre y mujer, basados en la misma voluntad de Dios que les ha llamado a la vida y les ha concedido una vocación o misión común y, al mismo tiempo, específica a cada uno.

Se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith (ACC, P/B-1-7): son 89 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm) (el reverso de estas hojas están escritas a máquina y contienen textos de Edith): son 88 páginas numeradas de 1 a 88, más al comienzo la hoja que lleva el título y está sin paginar.

La conferencia fue publicada en enero en la revista Die christliche Frau 30 (1932, n. 1) 5-20.

Más tarde se publicó en el volumen titulado Frauenbildung und Frauenberufe, Schnell & Steiner, München 1949; también lo publicó Herder en Friburgo el año 1962 en el libro titulado Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute, Herder, Freiburg 1962. Volvió a publicarse en 1959 en la colección "Edith Steins Werke" (ESW V, 17-44); y en 2000 en la última gran colección "Edith Stein Gesamtausgabe" (ESGA 13, 56-78).

Esta conferencia ha sido dada a conocer en lengua castellana primero en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, p. 119-153; y en tres libros del año siguiente: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 47-80 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en Méjico, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 45-82.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de Edith, pero tenemos en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

[1] En¹ el uso coloquial habitual tiene la palabra "vocación" un sentido muy debilitado, que apenas si permite aún traslucir algo de su originario significado. Cuando los niños han llegado al último curso de la escuela se comienza a pensar qué profesión han de escoger; se ha discutido mucho si las mujeres han de entrar en la vida profesional, o si deben quedarse en casa. Al respecto, bajo el término profesión se entiende la mayoría de las veces no mucho más que una actividad laboral. Sólo en algunas circunstancias se mantiene todavía el sentido originario de la palabra en cuestión; así, cuando de alguien se dice que ha perdido su [2] vocación, o cuando se habla de la vocación religiosa. En ambos casos se está manifestando que vocación profesional es algo para lo que uno debería estar llamado.

1 En este numerado como primer folio Edith encabezó: "Vocación del hombre y de la mujer y su repercusión en la vida profesional", pero éste título está tachado, quizás por el título puesto en página aparte y que encabeza la obra. Este título borrado refuerza la traducción del término "Beruf" (profesión – vocación) del título con vocación (Berufung). El término alemán "Beruf", que normalmente se traduce por "profesión", lleva una carga significativa muy fuerte. Para una correcta comprensión del mismo lo traducimos a veces con dos palabras que expresan en su unidad el significado correcto: "profesión-vocación" o "vocación profesional".

Pero ¿qué significa *ser llamado*? Debe haberse manifestado una *llamada* de alguien a alguien para algo, y de un modo perceptible. Así hablamos de que un científico ha sido llamado a una cátedra. La llamada proviene entonces de una corporación, de una Universidad (o Facultad), surge en un hombre que por talento y formación parece *llamado* para aquello a lo que ha sido convocado, es decir, a ejercer como investigador y como docente. La llamada emerge en él bajo la forma de invitación con fórmulas lingüísticas reglamentarias [3] o tradicionales. Precisamente yo he usado hace un momento una expresión extraña: "parece llamado para aquello a lo que ha sido convocado". La llamada por una corporación humana presupone por tanto claramente otra, que esos seres humanos creen reconocer, y de la cual se hacen portavoces, a saber, "ser llamados por talento y formación". En su formación han colaborado él mismo y muchos otros, voluntaria o involuntariamente, pero esa formación ha crecido sobre la base del "talento" en el sentido más lato del término, es decir, de todos los dones que ha recibido en la vida. Por tanto, en la "naturaleza del ser humano" se encuentra pretrazada su vocación y su [4] vocación profesional, es decir, la actividad y la creatividad para la cual está configurado; el camino de la vida hace madurar a cada uno esa vocación y la hace comprensible claramente a los otros seres humanos, de tal modo que éstos puedan hablar de la *llamada* por la cual, en el mejor de los casos, alguien encuentra en la vida *su puesto*. Sin embargo, la "naturaleza del ser humano" y su "itinerario de la vida" no son ningún regalo y ningún juego del azar, sino -mirados con los ojos de la fe- obra de Dios. Y así, en última instancia, es Dios mismo el que llama. Él es quien llama a *todo* ser humano para algo a lo que está llamado, a cada *ser humano individual* para algo para lo que está llamado de forma completamente personal, y además a *hombre y mujer* como tales para algo particular, como el asunto presupone. No resulta [5] fácilmente reconocible para qué son llamados el hombre y la mujer, y que se ha discutido tanto y durante tanto tiempo al respecto. Y, sin embargo, hay una larga serie de caminos a través de los cuales nos llega la llamada: Dios mismo habla al ser humano en las palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esa llamada está impresa en la naturaleza del hombre y de la mujer, la historia da una explicación al respecto, y finalmente las exigencias de nuestro tiempo hablan de ello insistentemente. Todo ello proporciona un tejido compuesto con múltiples hilos, pero el modelo no habría de ser tan opaco como para no permitir extraer algunas líneas claras a la mirada atentamente observadora. Así pues, queremos atrevernos a preguntar más de cerca: ¿para qué han sido llamados hombre y mujer?

[6]

I

La primera palabra de la *Sagrada Escritura* que trata del ser humano atribuye a hombre y mujer una vocación común: "Hagamos a los hombres a nuestra imagen, según nuestra semejanza, para que dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las bestias salvajes y los reptiles de la tierra" (Gn 1, 26). Y Dios creó al ser humano a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó (Gn 1, 27). Y Dios les bendijo, y dijo: "Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla, dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo [7] y todos los animales que se mueven por la tierra" (Gn 1, 28).

Ya en el primer relato de la creación del ser humano se habla de la diferenciación en hombre y mujer. Pero a ambos se les plantea conjuntamente la triple tarea de ser imagen de Dios, generar descendencia, y dominar la tierra. Aquí no se dice que esta triple vocación haya de ser realizada por cada cual de modo distinto, a lo sumo se puede considerar enunciada en este contexto en la indicación de la separación sexual.

Un poco más sobre la relación entre hombre y mujer lo dice el segundo pasaje que trata más detalladamente de la creación del ser humano. Dicho pasaje habla de [8] la creación de Adán tal y como fue puesto en el "huerto" para cultivarlo y custodiarlo, del modo en que fueron conducidos los animales ante él, y de cómo recibieron de él sus nombres (Gn 2, 7ss). "Pero no encontró una ayuda adecuada para sí" (20). La expresión hebrea al respecto apenas es traducible: *Eser kenegdo*, al pie de la letra "una ayuda correspondiente a él". Se puede pues pensar en una imagen especular en que el hombre pudiera divisar su propia naturaleza. Por eso las traducciones se deciden a hablar de una "ayuda adecuada". Pero también se puede pensar en un complemento, en un *pendant*, de manera que ambas partes se correspondan, si bien todavía no completamente, sino complementándose recíprocamente como una mano respecto de la otra. "Y el Señor Dios pensó: no es bueno que el hombre esté solo; voy a proporcionarle una ayuda adecuada" (18). Y el Señor hizo descender un sueño sobre Adán y tomó una de sus costillas y de ella creó una mujer y la llevó a Adán. "Entonces éste exclamó: Ahora sí; esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por eso se llamará varona, porque del varón ha sido sacada" (23). Por tanto [9] dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne (24). "Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza el uno del otro" (25). El hecho de que el hombre sea creado primero pone de manifiesto una cierta prioridad de

orden. Por qué no hubiese sido bueno para él estar solo es cosa que de nuevo hay que explicar a partir de la palabra de Dios. Dios creó al ser humano a imagen de Dios. Pero Dios es *uno y trino*: así como del Padre procede el Hijo, y del Hijo y el Padre el Espíritu, así también la mujer ha salido del hombre y de ambos la descendencia. Y además Dios es *amor*. Pero con menos de dos [10] no puede existir el amor (como dice san Gregorio en la homilía sobre la misión de los discípulos, que fueron enviados de dos en dos)².

Aquí no se habla de un *dominio* del hombre sobre la mujer. Ella es denominada *compañera y auxiliadora*, y del hombre se dice que se uniría a ella y que ambos serían *una carne*. Con esto se asegura que hay que pensar la vida de la primera pareja humana como la más íntima comunidad de amor, que ellos colaboraban como un ser único en plena armonía de fuerzas, del mismo modo que en cada uno de ellos estaban antes del pecado todas las fuerzas en plena armonía, y el sentido y el espíritu en relación justa sin posibilidad de discordia. [11] Y por eso ellos no conocían tampoco ningún deseo desordenado de uno hacia otro. Esto se ve en las palabras "estaban desnudos y no se avergonzaban".

La llamada de Dios a los seres humanos y la vocación del ser humano aparece esencialmente cambiada después de la caída. Eva se ha dejado enredar por el tentador e incluso induce al hombre al pecado. Adán es el primero llamado a dar cuentas de ello. Él traslada la culpa a la mujer: "la mujer que me diste por compañera me ofreció el fruto del árbol, yo comí" (Gn 3, 12). Suena a la vez como una queja contra Dios. Y he aquí primero el juicio sobre la serpiente y la mujer. Pero después viene el juicio sobre Adán: su excusa no ha sido aceptada. "Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol prohibido, [12] maldita sea la tierra por tu culpa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida" (Gn 3, 17). Ella te traerá cardos y espinas. Con fatiga comerás sus frutos (18). "Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, de la que fuiste formado; porque polvo eres y al polvo volverás" (19). El castigo de la desobediencia es la pérdida del dominio indiscutido sobre la tierra, y de la disponibilidad de las criaturas inferiores, la dura lucha contra ellas por el pan diario, la fatiga del trabajo, y la escasez del resultado.

2 San Gregorio (Magno) I (540-604), Papa en los años 590-604; doctor de la Iglesia. De gran influencia en la teología moral, ascética y mística a lo largo de la historia: entre sus escritos sobresalen *Moralia*; *Liber Regulae pastoralis*; y sus homilías. La referencia de la homilía de San Gregorio Magno, hecha por Edith, puede verse en: J.-P. MIGNE, PL 76, *Homilia XVII*, (París, 1878) 1139.

El juicio de condena sobre la mujer es distinto: "Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; [13] desearás a tu marido, y él te dominará" (16). No sabemos de qué forma antes del pecado hubo de darse la bendición de la descendencia a los seres humanos. La consecuencia del pecado es para la mujer la dificultad del parto, así como para el hombre la dificultad de la lucha por la vida. A eso se añade como castigo para la mujer la sumisión al dominio del hombre. Y que él no será un buen dueño lo demuestra el intento de descargar sobre la mujer la responsabilidad del pecado. La comunidad de amor inalterable queda desestabilizada. Pero algo nuevo ha surgido que ellos no conocían anteriormente: se dieron cuenta de que estaban desnudos y se avergonzaron. Ellos mismos trataron de cubrir su desnudez, y Dios veló por ellos: [14] "El Señor Dios hizo para Adán y su mujer túnicas de piel, y los vistió" (Gn 3, 21). La concupiscencia se despierta en ellos, y se torna necesario protegerles contra ella.

Así la relación de los primeros seres humanos con la tierra, con la descendencia, y entre sí, se altera. Pero todo ello es consecuencia del cambio de relación con Dios. El informe sobre la creación y la caída del ser humano está lleno de misterios que nosotros no resolveremos. Pero, desde luego, no resulta atrevido plantear algunas preguntas que se imponen, e intentar un esclarecimiento. ¿Por qué estaba prohibido comer del árbol del conocimiento? ¿Qué clase de fruto era aquél del que comió la mujer y que dio a comer al hombre? Y ¿por qué [15] se acercó el tentador primero a la mujer? Desde luego el ser humano no carecía de conocimiento antes de la caída: había sido creado a imagen de Dios, dio los nombres a todos los seres vivientes, y había sido llamado a dominar la tierra. A él le es atribuido además un conocimiento mucho más perfecto que el que tendrá después de la caída. Por tanto, debe haber sido un conocimiento muy especial aquel del que se trata. De hecho la serpiente habla del conocimiento del bien y del mal. Sin embargo tampoco hay que aceptar de ninguna manera que a los seres humanos antes de la caída les hubiese faltado el conocimiento del bien. Ellos tenían un conocimiento más perfecto de Dios, es decir, un conocimiento más perfecto del sumo bien, y por ende, [16] también, de cada bien particular, pero debían guardarse de aquel conocimiento del mal que se adquiere mientras se hace.

La consecuencia inmediata del primer pecado es un punto de partida para establecer en qué haya podido consistir: la consecuencia fue que hombre y mujer se contemplaron con ojos distintos a como lo hicieron antes, que habían perdido la inocencia en el trato recíproco. Por eso el primer pecado podría no haber consistido solamente en la desobediencia.

cia puramente formal contra Dios, sino que lo que estaba prohibido, y que la serpiente presentó seductoramente a la mujer, y la mujer al hombre, debe haber sido algo determinado en cuanto a su contenido, esto es, una especie de unión que contradecía al orden originario. [17] El hecho de que el tentador se acercara primero a la mujer podría significar que en ella pudo encontrar un acceso más fácil, no porque la mujer hubiese de moverse de suyo más fácilmente hacia el mal (de una inclinación al mal estaban todavía ambos libres), sino porque aquello que a ella se le había propuesto era para ella de mayor importancia en sí. Hay que aceptar que, de entrada, su vida había de quedar más fuertemente marcada por aquello que tenía relación con la generación y la formación de la prole. A ello alude también la diversidad de los castigos para el hombre y para la mujer.

Con la expulsión del paraíso aparece unida, según el sentido literal de las palabras, la pérdida de la vida eterna: las palabras del Señor a Adán expresan lo que le había sido amenazado desde el principio como castigo por la desobediencia, a saber la muerte. [18] Pero a la expulsión precede una palabra que incluye una promesa. En el juicio de condena a la serpiente, se dice: "pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón (Gn 3, 15)". Éste texto suele ser interpretado refiriéndolo por lo regular a la Madre de Dios y al Salvador. Pero esto no excluye el otro sentido que se le encomendara ya a la primera mujer, a la que Adán dio el nombre de "madre de todos los vivientes"³, y a todos sus descendientes: la lucha contra el mal como tarea especial, y con esto la preparación para la recuperación de la vida. "He tenido un hombre gracias al Señor"⁴, dijo Eva cuando hubo dado a luz a su primer hijo. Es como el anuncio [19] de una bendición que debía serle dada en el hijo. Y en ello vieron también en adelante las mujeres de Israel su vocación: dar vida a descendientes que habrían de contemplar el día de la salvación. De este modo se instituye un nexo particular entre pecado y redención, y los hechos se corresponden maravillosamente aquí y allí. Así como la tentación se presentó primero a una mujer, así el anuncio de la gracia de Dios llega primero a una mujer, y aquí como allí el sí que sale de la boca de una mujer decide el destino de toda la humanidad. Al comienzo del nuevo reino de Dios no hay una pareja de seres humanos como la primera, sino madre e hijo: el Hijo de Dios, que es hijo de ser humano por su [20] madre, pero no por un padre humano. El Hijo de Dios no eligió

3 Cf. Gn 3, 20.

4 Gn 4, 1.

el camino habitual de la reproducción humana para llegar a ser hijo de humano. ¿Acaso no hay aquí al respecto una alusión a la mácula que se hace presente en ese camino del primer pecado, y que sólo *en el* reino de la gracia pudo ser cancelado? ¿Y no es a la vez una alusión a la nobleza de la maternidad, como el más puro y excelso vínculo entre los seres humanos? El distintivo del sexo femenino es que una mujer era *el* ser humano que podía ayudar a fundar el nuevo reino de Dios; el distintivo del sexo masculino es que la redención vino por el *hijo* del hombre, el nuevo Adán. Y en ello se anuncia de nuevo una prioridad [21] del hombre.

El Señor ha anunciado inequívocamente que el nuevo reino de Dios quiso traer un orden nuevo de relación entre los sexos, es decir, superar las relaciones que estaban condicionadas por la caída en el pecado y restablecer el orden originario (Mt 19, 1-12; Mc 10, 1-12). A la pregunta de los fariseos de si estaba permitido al hombre separarse de su mujer, Jesús responde: "Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por vuestra incapacidad para entender, pero al principio no era así"⁵. Y remite luego al texto de la Escritura sobre la creación: serán dos en una carne; y establece luego [22] como mandamiento de la nueva alianza lo siguiente: "lo que Dios unió, que no lo separe el hombre"⁶. Junto a eso erige como algo completamente nuevo el ideal de la virginidad, tal y como nos es puesto ante los ojos por el vivo ejemplo de la Virgen-Madre y del Señor mismo.

Las indicaciones más detalladas sobre la relación entre hombre y mujer se encuentran en las cartas de san *Pablo*. El muy discutido pasaje de 1 Corintios 11, 3 se dice: "Quiero, sin embargo, que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, como la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios (3). Todo varón que ora o habla en nombre de Dios con la cabeza cubierta, deshonor a Cristo que es su cabeza (4). Y toda mujer que ora o habla en nombre de Dios con la cabeza descubierta, deshonor al marido, que es su cabeza, exactamente lo mismo que si se hubiera rapado la cabeza" (5). "El varón no [23] debe cubrirse la cabeza, porque es imagen y reflejo de la gloria de Dios. Pero la mujer es gloria del varón (7), pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón (8); ni fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón" (9). "Por lo demás, entre cristianos, ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer" (11). Violentaríamos al

5 Mt 19, 8.

6 Mc 10, 9.

apóstol si decimos que en esta instrucción a los corintios están mezclados lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal. El corte del cabello y la vestimenta pertenecen al terreno de las costumbres, como el mismo san Pablo dice en la conclusión de este pasaje: "Si, a pesar de todo, hay alguno amigo de discutir, nosotros no tenemos tal costumbre, y tampoco las Iglesias cristianas" (16). Si, [24] en lo relativo al modo en que debieran vestirse las mujeres de Corinto para asistir al servicio divino, su decisión era vinculante para la comunidad fundada por él, sin embargo con eso no se dice que hubiese de ser válida para todos los tiempos.

Distinto es el modo en que hay que juzgar lo que dice sobre la relación básica sobre el hombre y la mujer, pues lo presenta como interpretación del orden divino de la creación y de la redención.

Hombre y mujer están configurados para llevar una vida en reciprocidad, como un único ser. Al hombre, en cuanto que creado primero, le corresponde la dirección en esta vida común. Se tiene sin embargo la impresión de que esta interpretación paulina no reproduce puramente la originaria ni el orden de la redención, sino que, en la acentuación [25] de la relación de poder, e incluso en la aceptación del papel de mediador del hombre entre el redentor y la mujer, está influido todavía por el orden de la naturaleza caída. Ni el relato de la creación ni el evangelio conocen esta función mediadora en relación a Dios, aunque es bien conocida por la ley mosaica y el derecho romano. De todos modos, el apóstol mismo conoce otro orden, pues en la misma *Carta a los corintios*, capítulo 7, donde habla sobre el matrimonio y la virginidad, dice: "el marido no creyente queda consagrado por la mujer"... (7, 14), y "¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido?" (7, 16). Aquí habla el orden del evangelio, [26] según el cual toda alma ha sido ganada por Cristo para la vida, y cualquiera que está santificado por la unión con Cristo, sea hombre o mujer, está llamado a ser mediador.

Más detalladamente aún es tratada la relación entre hombre y mujer en la *Carta a los efesios* (5, 22ss): "Las mujeres respeten a sus maridos como si se tratase del Señor (22); pues el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza y al mismo tiempo salvador del cuerpo, que es la Iglesia (23). Y como la Iglesia es dócil a Cristo, así también deben serlo plenamente las mujeres a sus maridos (24). Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (25), para consagrarla a Dios, purificándola por medio del agua y la palabra (26). [27] Se preparó así una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida; una Iglesia santa e inmaculada (27). Igualmente, los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio

cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama (28); pues nadie odia a su propio cuerpo, antes bien lo alimenta y lo cuida como hace Cristo con su Iglesia (29), que es su cuerpo, del cual nosotros somos miembros (30). Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y llegarán a ser los dos uno solo (31). Gran misterio éste, que yo relaciono con la unión de Cristo y de la Iglesia (32). En resumen, que cada uno ame a su mujer como se ama a sí mismo, y que la mujer respete al marido (33)". [28] El pasaje expone cómo debe ser la comunidad matrimonial entre los cristianos. Si el Señor mismo, en conexión con las palabras del Génesis, ha resaltado sólo la indisolubilidad del matrimonio y la unidad de los dos en una carne, aquí el apóstol desarrolla más detenidamente cómo hay que pensar esta unidad.

Así como en cada organismo todos los miembros están dirigidos por la cabeza, y de ahí se recibe la armonía del todo, así también en el organismo ampliado de que hablamos ha de existir una cabeza, y en el organismo sano no debe darse ninguna disputa sobre quién es la cabeza y quiénes son los miembros, y cuáles las funciones respectivas. No debería olvidarse [29] que se trata de una relación simbólica, y la comparación de Cristo con la Iglesia así lo exhorta. Cristo es nuestra cabeza, y su vida divina fluye en nosotros, los miembros, si nosotros le pertenecemos en el amor y nos sujetamos a él en obediencia. La cabeza es el Dios-hombre que tiene su existencia autónoma fuera de este cuerpo místico. Los miembros tienen su propio ser en cuanto existencias libres y racionales, y el cuerpo místico se constituye por el amor de la cabeza y la libre subordinación de los miembros. Las funciones que en el cuerpo místico se le atribuyen a cada miembro vienen a él [30] sobre la base de los dones que a cada uno le han sido dados, dones del cuerpo y del espíritu; es sabiduría de la cabeza servirse de los miembros en función de sus dones; la fuerza divina de la cabeza está en proveer a cada miembro con aquellos dones que podrían redundar en provecho de todo el organismo; y meta de este organismo en su totalidad, del cuerpo místico de Cristo, es que cada miembro -que ya es de por sí ser humano completo, dotado de alma y cuerpo- llegue a la plenitud de la salvación y de la filiación divina, y que alabe a Dios a su modo en el todo de la comunidad de los santos.

Si el hombre debe ser cabeza de la familia -y conforme a ello podemos igualmente añadir: la cabeza de toda la familia- en el sentido en que Cristo [31] es la cabeza de la Iglesia, entonces su tarea será dirigir esta pequeña imagen del gran cuerpo místico de Cristo de tal manera que cada miembro pueda desarrollar allí plenamente sus dones y actuar en beneficio del todo, y que cada uno alcance la salvación. El hombre no

es Cristo, y no tiene el poder de distribuir dones. Pero tiene el poder de traer a su pleno desarrollo los dones que posee (o, en sentido negativo, obstaculizarlos), del mismo modo que, por lo demás, cada ser humano puede ser de ayuda al otro en el desarrollo de sus dones. Y es sabiduría suya no atrofiar los dones, sino dejarlos desarrollar para la salvación del todo. Y [32] puesto que el hombre no es perfecto como Cristo, sino una criatura con ciertos dones y muchas carencias, su sabiduría máxima será dejar remediar sus defectos con los dones del miembro complementario (como puede ser suma sabiduría del gobernante de un Estado dejar gobernar a los ministros más capaces). Es en todo caso esencial para la salud del organismo que esto acaezca bajo la dirección de la cabeza. Cuando el cuerpo se rebela contra la cabeza podrá el organismo prosperar tan poco como cuando la cabeza deja arruinarse al cuerpo.

Si en la *Carta a los efesios* trata el apóstol la comunidad matrimonial, en la *primera Carta a Timoteo* [33] habla todavía con más fuerza sobre la posición de la mujer en la comunidad. Ella debe ir modesta y decorosamente vestida y manifestar su piedad con buenas obras (2, 9s). "La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción (11). No permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio (12), pues Adán fue formado primero, después Eva (13); y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en trasgresión (14). Pero se salvará engendrando hijos, si permanece en fe, amor y santificación, con modestia" (15).

Aún más fuertemente que en la carta a los corintios se [34] tiene aquí la impresión de que el orden original y el orden de la redención están velados por el orden de la naturaleza caída, y que por boca del apóstol habla todavía el judío configurado por el espíritu de la ley. La idea evangélica de la virginidad parece totalmente olvidada. Lo que aquí se anuncia, y que debería darse frente a determinados abusos en las comunidades griegas, no hay que considerarlo vinculante para la idea rectora de la relación de los sexos: contradice demasiado a las palabras y a toda la praxis del Salvador, el cual tenía a mujeres entre sus seres más cercanos [35] y demostró a cada paso en su actividad salvífica que para él se trataba por igual del alma de la mujer que de la del hombre. Contradice también aquella expresión del propio Pablo, que quizá más puramente expresa el espíritu del evangelio: "La ley nos sirvió de acompañante para conducirnos a Cristo y alcanzar así la salvación por medio de la fe. Pero al llegar la fe, ya no necesitamos acompañante (...). Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 24ss).

Antes de pasar a observar en la naturaleza misma del hombre y de la mujer -en la medida en que ello es posible a nuestro conocimiento- lo que está contenido en la palabra de Dios, resumamos lo que hemos podido confirmar hasta aquí.

La vocación de hombre y mujer no es completamente la misma según el orden originario, el orden de la naturaleza caída, y el [36] orden de la redención. *Originariamente* fue encomendado a ambos en común la tarea de conservar la propia semejanza con Dios, el dominio sobre la tierra, y la propagación del género humano. Todavía no se menciona expresamente ninguna jerarquía de rango por parte del hombre, la cual parece expresada por el hecho de haber sido creado el primero. Después de su pecado, la relación recíproca se ha cambiado de una pura comunidad de amor a una relación de dominio y de subordinación y se ha trastornado por la concupiscencia. Al hombre se le corresponde en primera línea la dura lucha por la existencia; a la mujer, la penosidad del parto. Pero una promesa de salvación radica en el hecho de que a la mujer se le encarga la lucha contra el mal, y al sexo masculino le aparece en perspectiva [37] una coronación en el futuro Hijo del Hombre. La redención quiere restaurar el orden originario. *El rango prioritario del hombre se manifiesta en que el redentor viene a la tierra bajo la figura de hombre.* El sexo femenino es ennoblecido por cuanto que el Salvador ha nacido de una mujer, de modo que *una mujer fue la puerta por la que Dios hizo su entrada en el género humano.* Así como Adán, en cuanto prototipo humano, anunciaba al futuro rey divino-humano de la creación, así también cada hombre debe modelarse conforme a Cristo en el reino de Dios, y en la comunidad matrimonial debe imitar la preocupación amorosa de Cristo con la Iglesia; la mujer debe honrar con libre y amorosa sujeción al hombre [38] imagen de Cristo, y ser ella misma imagen de la Madre de Dios. Pero esto significa también ser ella misma imagen de Cristo.

II

Si intentamos mostrar la naturaleza del hombre y de la mujer sobre la base del conocimiento natural, entonces ganamos por una parte una visión intuitiva de aquello que está dicho en la palabra de Dios; por otra parte, la palabra de Dios es para nosotros un hilo conductor para entender el material intuitivo de la vida. Las huellas del originario orden de

la creación, de la caída, y de la redención, las encontramos nuevamente aquí.

El cuerpo y el espíritu del hombre están dotados para la lucha y la conquista, conforme a su originaria misión de [39] dominar la tierra y de ser señor y rey de ella. Vive en él el impulso de someterla *conociéndose*, y de este modo de apropiársela espiritualmente, pero también de conquistarla como *posesión* con los *bienes* que ella ofrece, y, finalmente, de hacerla su propia *creación* mediante la *acción configuradora*. En la limitación de la naturaleza humana, limitación que comparte con todo lo creado, y mucho más después de la caída de todas las energías, como consecuencia del pecado original, nos encontramos que el ser humano no puede dominar del mismo modo todo aquello que en esta tierra podría pertenecer a su poder. Si en él es poderoso el deseo de saber, y [40] si endereza toda su fuerza para satisfacerle, debe sin embargo renunciar en gran medida a la posesión y al gozo de los bienes de la vida y a una acción configuradora exterior; si empeña su vida en la posesión y en el gozo, entonces se dedica menos al conocimiento puro (es decir, libre de intereses personales) y a la actividad configuradora. Si se empeña totalmente en convertir en creación suya un pequeño mundo mediante la acción configuradora (como por ejemplo cultivo de la tierra, arte, actividad gubernativa, etc.) entonces se desvanecen el conocimiento puro y la alegría por los bienes de la vida. Y, en cada uno de estos campos, por su parte, es tanto más perfecto el rendimiento cuanto más limitado [41] es el campo de la acción. Y, precisamente por eso, el deseo de obtener lo más perfecto lleva a la unilateralidad y al progresivo debilitamiento de las otras capacidades.

Pero, en la naturaleza echada a perder, también el esfuerzo unilateral en sí degenerará fácilmente en un esfuerzo desvirtuado: el conocimiento no quiere detenerse con el debido respeto ante los límites que le son impuestos, sino que busca romperlos violentamente; echa a perder también el acceso a aquello que para él en principio no está cerrado, en la medida en que rechaza plegarse a las leyes de las cosas y busca violentarlas de una forma arbitraria, [42] o en la medida en que deja enturbiar por deseos y caprichos la claridad de la mirada espiritual. Análogamente se forja para sí en su relación con los bienes de la tierra un señorío degenerado: en lugar de la alegría respetuosa por lo creado, que debería cuidar y desarrollar, un abuso avaro hasta la destrucción, o una adquisición carente de sentido, que no conoce el modo correcto de usar y gozar lo conseguido. Y, unido a esto, está la degeneración de la actividad configuradora en una acción violentadora y en la destrucción de productos de la naturaleza, en el urdimiento y producción de caricaturas.

La degeneración del señorío en un dominio brutal se hace también valer [43] en la relación entre hombre y mujer. Según el orden originario, ella le es dada como compañera y auxiliadora. Correspondientemente, a ella le pertenecen los mismos dones que a él, a fin de estar a su lado en el dominio de la tierra: reconocer, gozar, y configurar los dones. Pero en todo esto a ella le corresponde normalmente una menor energía de acción, si bien a su vez con eso se aminora el peligro de perderse totalmente en una de estas actividades y de atrofiarse en las otras posibilidades. Este hecho llama a una colaboración en que la mujer podría desarrollar junto al hombre sus dones al servicio de tareas comunes, [44] y el hombre, por el más armonioso desarrollo de las fuerzas de la mujer, podría ser liberado de una excesiva unilateralidad. Pero, en el estado de pecado, de esta relación de compañerismo ha surgido una relación de dominio, que muchas veces es ejercido de modo brutal, de forma que ya no se pregunta por los dones naturales de la mujer y de su desarrollo óptimo, sino que se la utiliza como medio para un fin, o para la satisfacción de la propia concupiscencia. De este modo suele ocurrir fácilmente que el déspota termina siendo esclavo de la concupiscencia, y con ello esclavo de la esclava que debe satisfacerle.

Con la degeneración de la relación entre hombre y mujer se da también la degeneración de la relación con la descendencia. Originariamente, la reproducción [45] le estaba encomendado a ambos en común. Si ambos con su distinto carácter están llamados a completarse recíprocamente, esta necesidad de complementación se da de una manera más fuerte en la relación con la descendencia. En efecto, por una parte la naturaleza inmadura del niño hace necesarios cuidados, protección y guía para el desarrollo de sus fuerzas. El cercano vínculo corporal del niño a la madre, y la especial dotación de la mujer para la participación y servicio de la vida ajena, también su más fuerte sentido para el desarrollo armónico de las fuerzas, pone de manifiesto su participación principal en la educación. Por otra parte, las tareas de la maternidad hacen precisa la vigilancia y protección [46] del hombre respecto de la mujer y el niño; pero la mayor energía física y la posibilidad de desarrollo en las acciones específicas hablan de su tarea de iniciar acciones determinadas. Y finalmente su condición de rey de la creación le impone el deber de velador de las más nobles entre todas las criaturas terrenas. Además hay que tener en cuenta que no sólo hombre y mujer están creados para el recíproco complemento, sino también para la continuidad de las generaciones, de tal suerte que cada una de las siguientes está llamada a personificar y crear lo nuevo y propio, y la respetuosa consideración de aquello que crezca nuevo y propio en la nueva generación

pertenece esencialmente [47] a la educación. Así aparece la *paternidad* como una vocación originaria del hombre, que le ha sido otorgada junto a su vocación particular. En la degeneración radica por una parte la inclinación a sustraerse a los deberes de la paternidad: en su forma más baja, mediante el abuso de la sexualidad reducida a simple satisfacción del instinto sin ningún pensamiento en la descendencia y, eventualmente, a costa de la descendencia; en grado más alto se acepta la asistencia material pero se despreocupa totalmente de la educación. Por otra parte existe el peligro de un ejercicio brutal de la paternidad, que limita la función materna al puro cuidado corporal y [48] la priva de sus deberes más elevados, siendo la particularidad emergente de la nueva generación violentamente reprimida.

Todos los defectos en la naturaleza del hombre, que le desvían de su vocación originaria, tienen su raíz en la deformación de su relación con Dios. Su vocación más elevada, ser imagen de Dios, sólo puede realizarla si intenta desarrollar sus fuerzas en humilde sujeción a la gafa de Dios: *conocer* en las formas y límites que son ordenadas por Dios; *gozar* con el respeto debido a las cosas creadas por Dios, con reconocimiento y honra a Dios; *trabajar* en orden al desarrollo de la creación, tal y como Dios la ha entregado a la libre [49] iniciativa del ser humano, todo esto significaría ser un reflejo cabal de la sabiduría, de la bondad, y del poder divino. El *non serviam* contra Dios tiene como consecuencia la perversión de la relación con todas las cosas creadas.

El paralelo exacto lo tenemos en la naturaleza de la mujer. Según el orden originario, su lugar está al lado del hombre para someter la tierra y cuidar de la descendencia. Pero su cuerpo y su alma están menos adaptadas a la lucha y a la conquista, que a proteger, defender y custodiar. De las tres actitudes respecto del mundo, es decir, conocerlo, gozarlo, configurarlo creadoramente, en ella predomina por término medio la segunda; ella se muestra en mayor medida que el hombre proclive a la respetuosa alegría ante las cosas creadas (al respecto hay que tener en cuenta que [50] esta respetuosa alegría presupone un conocimiento específico de los bienes, y que es un conocimiento distinto del racional, pero sin embargo es una función espiritual propia en la cual radica claramente una fortaleza particular de la mujer).

Esto está evidentemente conectado con la tarea que ella tiene en la protección y cuidado de la descendencia: un sentido para la importancia de lo orgánico, del todo, de los valores específicos, de lo individual. Esto la hace sensible y perspicaz para todo lo que quiere llegar a ser y crecer y desarrollarse, y para todo lo cual exige consideración de la

propia especificidad. Este sentido de lo orgánico y de la propia ley interna no va solamente en favor de la descendencia, sino también de todas las criaturas; muy especialmente también en favor del hombre: dicho sentido la convierte en compañera llena de comprensión y [51] en auxiliadora de los esfuerzos del otro. La complementación de hombre y mujer, tal y como debía de ser según el orden originario de la naturaleza, se ve según eso de una forma bastante clara: en el hombre aparece como lo primario la vocación de dominio, la vocación de padre como lo secundario (no subordinada o yuxtapuesta, sino incorporada a la vocación de dominio); en la mujer la vocación de madre como lo primario, la participación en el dominio como lo secundario (en cierto sentido incluida en la vocación de madre).

Como el conocimiento, el disfrute y la acción no son en la mujer fundamentalmente distintos de los del hombre, en uno y en otra aparecen las mismas formas de degeneración: una posesión violenta de las cosas y por ello falseadora [52] y desnaturalizadora e incluso destructora. La diversa significación y ubicación de estas funciones en toda la personalidad y en la vida entera del hombre y de la mujer condiciona sin embargo también diferencias en la degeneración ocasionada por la caída en el pecado. Ya se ha dicho que la mujer, por su configuración, está más preservada que el hombre ante la unilateralidad y la atrofia de su hacer humano. Por otra parte la unilateralidad a la que ella está expuesta es una especialmente peligrosa: puesto que el pensamiento abstracto y la acción creadora pesan para ella menos que la posesión y el disfrute de los bienes, el peligro está en que sólo se adhiera a esto y, si la alegría respetuosa por los bienes [53] degenera en avidez, entonces surge por una parte el acumular angustioso y avaro y el guardar cosas inutilizadas, y por otra parte el hundirse en una vida llevada por los instintos y privada de toda espiritualidad y actividad.

Esto conduce luego a la degeneración de su relación con el hombre: cuando ya su degeneración hecha dominio brutal amenaza por su parte su libre posición de compañera, entonces, por propio impulso, su esclavitud ha de convertirla en esclava de él. Por otra parte la preocupación angustiosa por la conservación de su posesión puede también llegar a convertirse en posición beligerante frente al hombre. Y algo análogo se produce en la relación con los hijos. La mujer que vive [54] una vida simplemente de instintos tratará de sustraerse a los deberes de la condición de madre, así como el hombre a los de la condición de padre (a menos que una voluntad impulsiva hacia el niño y una unión siempre instintiva hacia el niño la preserve de eso). La mujer que guarda angustiosamente a sus hijos como posesión propia tratará de encadenarlos a sí

de cualquier modo (también, si es posible, mediante la exclusión de los derechos del padre) y de recortarles su libre desarrollo. En lugar de fomentar las propias dotes naturales en el servicio respetuoso y amoroso del marido, de los hijos, y de todas las criaturas, para gloria de Dios y así para la propia felicidad, actúa reprimiendo el progreso y destrozando la felicidad.

Nuevamente se encuentra la raíz del mal en la perversión de la relación con Dios. Porque la mujer en el pecado [55] original se levantó contra Dios y, a la vez, al tentar al hombre se alzó contra él, el castigo es la sumisión al poderío del hombre. Porque el pecado hacia el que le condujo era con toda probabilidad un pecado de la sensualidad, está la mujer expuesta en mayor medida que el hombre a una caída en una vida simplemente de instintos. Y siempre que eso ocurre se comporta nuevamente como seductora para el mal, aunque a ella especialmente se le ha encomendado la lucha contra el mal.

III

Con esto hemos mostrado el camino en el que hay que buscar el restablecimiento de la naturaleza, y por ende el de la vocación originaria de hombre y de mujer: dicha vocación sólo puede alcanzarse por el retorno a la relación filial respecto de Dios. El restablecimiento de la situación [56] filial se nos ha garantizado por la obra redentora de Cristo, si nosotros asumimos nuestra parte. Los israelitas de la Antigua Alianza asumieron su parte en lo relativo a la redención cuando esperaron al Mesías con la observancia fiel de la Ley. Para las mujeres esto significaba la humillante sujeción al dominio del hombre, el atento cuidado de su pureza, un severo dominio de los sentidos tal y como estaba exigido por el hombre, el deseo de descendencia para poder esperar en ella la salvación, y el esfuerzo fiel de educarles en el temor de Dios; para el hombre, la observancia del deber prescrito de oración y de oferta de sacrificios, el cumplimiento de los preceptos morales y sociales, el cuidado paterno de la mujer y los hijos, y el respeto de la [57] mujer como madre de sus hijos.

En la Nueva Alianza el ser humano participa en la obra redentora a través de la más estrecha unión personal con Cristo: por la fe, que lo hace adherirse a él como el camino para la salvación, y por ello a la verdad por él revelada y a los medios de santificación por él ofrecidos; por

la *esperanza*, que con firme confianza le hace esperar la vida por él prometida; por el *amor*, por el cual intenta de todas las maneras posibles acercarse a él: intenta conocerle cada vez más de cerca a través de la *meditación* de su vida y la reflexión sobre sus palabras; anhela la más íntima unión con él en la *eucaristía*, y participa en su permanencia mística mediante la vivencia del año litúrgico y de la *liturgia* eclesial. En este camino de salvación no [58] hay ninguna diferencia entre los sexos. De aquí parte la salvación para ambos sexos y para su relación recíproca.

La obra redentora no ha restablecido de un golpe la naturaleza corrompida en su pureza originaria. Cristo ha regalado la salvación a la humanidad como una semilla que debe crecer en y con el crecimiento interior y exterior de la Iglesia y en cada una de las almas particularmente. Nosotros, que estamos *in via*, en peregrinación hacia la Jerusalén celestial, experimentamos en nosotros la lucha entre la naturaleza corrompida y el germen de la vida de la gracia que quiere y puede crecer y expulsar todo lo enfermizo. [59] En torno a nosotros vemos en sus formas más espantosas, precisamente en la relación entre los sexos, las consecuencias del pecado original: una vida instintiva desencadenada en que toda huella de vocación elevada parece perdida; una lucha recíproca de los sexos, que disputan en torno a sus derechos y ya no parecen escuchar la voz de la naturaleza ni la voz de Dios. Pero también vemos, por otra parte, cómo puede ser de otro modo donde el poder de la gracia está operante.

En el matrimonio cristiano ve el hombre su tarea como cabeza de la pequeña comunidad velando por la salud de la totalidad de este organismo: no sólo esforzándose según sus energías por [60] el logro del sustento material y el "progreso" exterior, sino añadiendo además su participación de tal modo que de cada miembro se obtenga lo mejor que la naturaleza y la gracia lo permitan en él.

Esto conlleva a veces acción y dirección activa, a veces discreción dejando desarrollarse, a veces también intervención previniendo o luchando. Si en la mujer y en los hijos surgen y se manifiestan con frescor espontáneamente los dones y las energías, entonces protegerá este desarrollo y prestará ayuda, en la medida en que sea necesario y esté en sus fuerzas. Si se encuentra con naturalezas y talentos más débiles, si observa carencia de ánimo y de confianza en el propio poder, entonces tratará de hacer aflorar los dones ocultos. [61] Está entre sus deberes el fortalecer lo espiritual en la mujer y no dejarla hundir en una vida puramente instintiva, ya sea haciéndola participar en su propia actividad, o

apoyando las propuestas para la actividad autónoma que se le presenten. Si elimina ambas posibilidades, si trata de limitar a la mujer en un círculo demasiado estrecho en relación a sus dones, e incluso a lo simplemente instintivo, entonces tiene una gran parte de responsabilidad en las consecuencias que de ahí se derivan, a saber: atrofia de la vida superior, deformaciones enfermizas, acusación demasiado fijada en el marido y los hijos, que para ella se convierten en carga y [62] vida sin sentido si ella hubiese de permanecer sola. Lo mismo vale en relación con los hijos. Por el otro lado pertenece a los deberes del padre de familia preocuparse en favor del orden y la armonía de la vida familiar, y al respecto se hace necesario que cada miembro se preocupe no sólo de velar por su propia personalidad y su desarrollo individual, sino, en la medida de su posición en la casa, de tener cuidado de los otros y de saber renunciar para cumplir con sus deberes. Y, finalmente, no hay que descuidar la vida [63] sobrenatural a causa de la preocupación por la vida natural bien ordenada de todos y cada uno de los miembros de la casa. El hombre que en su pequeña comunidad quiere ser imagen de Cristo cabeza de la Iglesia, debería considerar su más excelsa tarea el preceder a todos los miembros en el seguimiento de Cristo y el fomentar con todas sus fuerzas todos los gérmenes de la vida de la gracia que están depositados en ellos. Tanto más logrará obtener todo esto, cuanto más estrecho sea su propio vínculo con el Señor.

El peso inherente a la condición de padre con el que el hombre está gravado podría parecer demasiado pesado teniendo en cuenta además su profesión fuera de casa, si no estuviera a su lado la auxiliadora que por su naturaleza se encuentra llamada a llevar más de la mitad de este peso. [64] En ella está vivo el deseo de desarrollar sin obstáculos su propia personalidad, pero no menos el de ayudar a los seres humanos de su entorno en orden a su pleno desarrollo: y así el hombre encontrará en ella la mejor consejera tanto para su propia conducta como para la de los hijos, e igualmente para la propia conducta en relación a ella; e incluso de muchas maneras sus deberes se realizarán lo mejor posible en esta dirección, si la permite participar en sus tareas y se deja conducir por ella. Al cuidado natural de la mujer por el correcto desarrollo de las personas de su entorno le pertenece también el cuidado por el orden y la belleza de toda la casa, en cuanto que es el ambiente que todos [65] necesitan para su desarrollo.

Al misterioso anuncio de una lucha épica entre la mujer y la serpiente, y a su cumplimiento por medio de la victoria que la reina de todas las mujeres ha conseguido por el bien de toda la humanidad, le corresponde estrechamente la particular sensibilidad de la naturaleza

femenina para el bien moral y una repugnancia contra lo mezquino y vulgar. Esto es para ella un arma de defensa contra el peligro de la tentación y el hundimiento total en la vida de los instintos. Y con ello va estrechamente unida la receptividad para lo divino y para la unión personal con el Señor, la disposición y el anhelo para dejarse inundar plenamente y dirigir por su amor. Por eso en una familia correctamente ordenada corresponderá principalmente a la mujer la tarea de la educación moral y [66] religiosa y el trabajo de formación. Si su vida se encuentra completamente anclada en la vida de Jesús, entonces ella estará también totalmente asegurada contra el peligro de perder el sentido de la medida en el amor asistencial en favor de los seres humanos de su entorno, así como del peligro de darse a sí misma de un modo equivocado, minando a sí mismo el terreno sobre el que debe estar asentada para ofrecer a otros firmeza y apoyo. Un cierto contrapeso natural frente a esta peligrosa inclinación de acercarse y meterse demasiado en la vida ajena y perderse en ella, resulta el propio trabajo, pero dicho trabajo por sí solo conduce al peligro opuesto de la infidelidad respecto a la vocación femenina. Sólo quien se abandona completamente en las manos del Señor puede confiar [67] en que será guiado con seguridad entre Scilla y Caribdis⁷. Lo que se le entrega no se pierde, sino que es custodiado, acrisolado y elevado, y equilibrado en la medida correcta.

Las últimas reflexiones nos llevan a la cuestión de la profesión fuera de casa y a la de la relación entre hombre y mujer en la vida profesional. La época histórica en la que, con neta separación, los deberes de la casa le correspondían a la mujer, y la lucha por la existencia fuera de casa al hombre, hay que darla por claramente concluida tras el desarrollo de los últimos años y decenios. Cómo se ha llevado a cabo de hecho esa evolución no nos resulta hoy en absoluto difícil de comprender. El triunfo [68] de las ciencias naturales y de la técnica, y la progresiva utilización de la máquina en el trabajo humano, trajeron consigo un gran alivio para las mujeres y el deseo de emplear en otras ocupaciones las energías que quedaron libres. En el período de transición, mucha fuerza inutilizada ha sido empleada sin sentido en bagatelas vacías, y por eso descuidado un trabajo humano valioso. Los esfuerzos en favor del necesario cambio han surtido su efecto, no sin difíciles crisis de desarrollo,

7 Escila es un escollo a la entrada del golfo de Mesina, cerca de la costa italiana, frente al remolino de Caribdis, ambos muy temidos por los navegantes de la antigüedad. Los dos nombres van muy ligados a la mitología homérica y se identifican con dos monstruos. La frase proverbial de la que hace uso Edith Stein, "*entre Escila y Caribdis*" se usaba desde la antigüedad para explicar la situación del que no puede evitar un peligro sin caer en otro.

surgidas en parte por el apasionamiento de las pioneras, sea del movimiento de mujeres, sea de sus oponentes -las dos partes con frecuencia con argumentos poco objetivos-, en parte por la resistencia perezosa de la gran masa que [69] sin prueba seria suele continuar con lo acostumbrado. Finalmente la revolución⁸ trajo consigo un vuelco repentino también en este terreno, y la decadencia de la economía forzó a la lucha por el empleo también a aquellos que hasta entonces habían tenido lejos la idea de una formación profesional. Así, la situación en que hoy nos encontramos no es resultado de una evolución normal, ni la adecuada para una reflexión profunda.

Volviendo a las anteriores consideraciones, tendremos que preguntar ante todo: ¿choca en general la actividad profesional extradoméstica de la mujer con el orden de la naturaleza y de la gracia? Creo que a esta pregunta debe responderse negativamente. El orden [70] originario me parece prever una colaboración común de hombre y mujer en todos los terrenos, aunque con alguna división de funciones diferenciada. La alteración del orden originario tras la caída no significa una completa eliminación de ese orden, del mismo modo que tampoco la naturaleza se ha corrompido del todo, sino que ha conservado las antiguas potencias, aunque debilitadas y expuestas al error. El que sigan subsistiendo *todas* las fuerzas que el hombre posee, igualmente en la naturaleza femenina -aunque también por término medio en otra medida y relación-, es una consigna de que también las fuerzas sean usadas en la actividad que les corresponde. Y cuando el círculo de los deberes domésticos [71] es demasiado estrecho como para poder emplear todas sus fuerzas, entonces el salir de este círculo restringido es lo conforme a la naturaleza y a la razón. El límite me parece que está allí donde, a causa de la actividad profesional, la vida doméstica, es decir, la comunidad de vida y de educación formada por los padres y los hijos, comienza a verse obstaculizada. También el incremento de la actividad profesional del hombre llevado al extremo de retirarle totalmente de la vida familiar me parece contradecir al orden divino; esto vale de modo eminente para la actividad de la mujer. De ahí que una situación social en la que por término medio las mujeres casadas estén obligadas a una actividad profesional fuera de la casa, [72] la cual les hace imposible el cuidado de ésta, debe ser tenida por enfermiza. Y en una época en la que la suerte normal de las mujeres era casarse y dedicar toda su fuerza a las tareas domésticas, la limitación a dicha vida doméstica podía pasar como lo normal.

8 Se refiere a la revolución de noviembre de 1918, en el que el emperador alemán abdicó y fue proclamada la república.

El cambio en la situación de la mujer, condicionado por el pecado original, consiste por una parte en la mayor fijación de sus fuerzas a las preocupaciones relativas a las necesidades vitales más primarias -y en este sentido el desarrollo cultural ha empujado la situación en su favor, y por otra parte en la sujeción al hombre, sujeción que hace depender de su voluntad el alcance [73] y modo de la actividad de la mujer, y no garantiza que las disposiciones dependientes de su criterio y de su voluntad sean razonables, porque ni su criterio ni su voluntad son infalibles; puesto que además la armonía entre los sexos está rota tras la caída, en ese estado de naturaleza corrompida, tanto masculina como femenina, la subordinación tuvo que convertirse en el motivo de lucha en torno a las posibilidades de actividad de ella.

El orden de la redención produce el restablecimiento de la relación originaria, y posibilita -cuanto más personalmente se asimila- la colaboración armónica y también la concorde distribución de la división profesional de los papeles. Además condiciona un cambio fundamental [74] en la posición de la mujer cuando se presenta la propuesta del ideal de la virginidad. Con eso se ha roto la norma veterotestamentaria, según la cual la mujer podría alcanzar su salvación solamente generando hijos. En casos aislados ya en el Antiguo Testamento se había ido más allá de esta norma mediante la llamada divina a algunas mujeres en orden a la realización de hazañas extraordinarias en favor del pueblo de Dios (Débora⁹, Judit¹⁰). Esto se abre ahora como un camino normal, de modo que las mujeres se consagran al servicio exclusivo del Señor, y en este servicio pueden desarrollar una actividad múltiple. El mismo *san Pablo*, en el que todavía encontramos en muchos lugares tan fuertes influjos de las ideas veterotestamentarias, [75] ha manifestado expresamente que según su opinión es bueno para los hombres y para las mujeres casarse, pero que no casarse es mejor, y ha subrayado alabándolas las diversas actividades de las mujeres en favor de las primeras comunidades cristianas (1 Cor 6)¹¹.

Antes de pasar a probar la vocación de hombres y mujeres al servicio de Dios, queremos examinar todavía si, según el orden natural, hay que promover una distribución de las profesiones de modo que algunas de ellas sólo deban ser atribuidas a los hombres y otras sólo a las mujeres (algunas eventualmente estarían abiertas a ambos). Yo creo que también hay que responder negativamente [76] a esta cuestión, y ello ciertamente considerando las fuertes diferencias individuales que acercan a

9 Cf. Jue 4-5.

10 Véase el libro de Judit.

11 Cf. 1 Cor 7.

muchas mujeres al tipo masculino y a muchos hombres al tipo femenino, lo que comporta que toda profesión "masculina" pueda ser también ejercida por ciertas mujeres, y toda "femenina" también por ciertos hombres de forma completamente experta.

Por eso me parece más adecuado no establecer aquí ninguna limitación legal, sino tan sólo influir por medio de la educación correspondiente a su naturaleza, la formación, y el asesoramiento profesional a fin de que se encuentre una elección profesional conforme a su naturaleza, y excluir elementos inadecuados mediante exigencias serias. [77] Por lo general, sin embargo, la elección se dará automáticamente, pues el que para determinadas profesiones hay que encontrar aquí y allí una específica idoneidad, está claro por la diversidad de naturalezas. Allí donde se requiere energía corporal, actividad intelectual predominantemente abstracta, o ejercicio creativo autónomo, he ahí sobre todo profesiones masculinas, por ende: en el duro trabajo corporal, en la industria, en la mecánica, en la agricultura; dentro de la ciencia, en las así llamadas ramas exactas, tales como matemática y física matemática, y por ello también en la técnica; además, también en el servicio mecánico de oficina y administración, [78] en ciertos ámbitos del arte (no en todos). Allí donde, por el contrario, en general se requiere ánimo, intuición, capacidad de empatía y de acomodación, allí donde se trata del *ser humano en su totalidad*, de cuidarle, de formarle, de ayudarle, de comprenderle, o también de poder expresar su ser, he ahí un campo de acción para la actuación puramente femenina, por consiguiente en todas las profesiones educativas y asistenciales, en todo trabajo social, en las ciencias que tienen como objeto seres humanos y la actuación humana, en las artes en las que se trata de la manifestación del ser humano, también en la vida de los negocios, en la administración estatal y municipal, en la medida en que al respecto sea sobre todo necesario el contacto con [79] los seres humanos y su cuidado.

En tiempos de extrema necesidad económica como los nuestros, en los que cada cual ha de aceptar, en la medida en que se le ofrece una posibilidad laboral, ya sea según su específica preparación individual o no, no resulta realizable una distribución de las profesiones conforme a la naturaleza. Hoy es casi lo normal que los seres humanos trabajen en "profesiones" para las cuales no están llamados según su naturaleza, y casi hay que considerar como caso especialmente feliz cuando es de otro modo. Aquí no hay otra posibilidad, sino sacar la mejor parte de la situación dada: por un lado, tratar de satisfacer las exigencias objetivas de la profesión; por [80] otro lado, no renunciar o dejar atrofiar la propia naturaleza, sino utilizarla en el círculo en que cada cual se encuentra

para trabajar en beneficio del todo (por ejemplo, para la mujer esto puede significar, en el lugar de trabajo donde tenga una ocupación mecánica, mostrarse participativa y cooperadora respecto de los compañeros de trabajo; para el hombre, tal vez, mostrarse emprendedor en la organización del trabajo). Eso exige naturalmente un alto grado de madurez personal y necesariamente la buena voluntad de encontrarse a sí mismo en cualquier lugar, y dar lo mejor de sí en cada caso, una actitud que difícilmente puede alcanzarse de otro modo que viendo las relaciones [81] personales como dadas por Dios, y el trabajo como un servicio a Dios, en el cual los dones que Dios ha dado han de ser desarrollados para su gloria. Esto vale para toda profesión, no solamente para aquella a la que se designa como consagrada a Dios, aunque naturalmente en ella se da en particular de forma clara.

De los sacerdotes y religiosos se dice, también según el uso común de hablar, que ellos deberían estar especialmente "llamados", es decir, que en ellos debería haberse producido una llamada particular de Dios. ¿Existe aquí una diferencia entre hombre y mujer? En todas las épocas han sido llamados a la vocación religiosa tanto hombres como mujeres, y si además tenemos en cuenta las múltiples [82] y ramificadas modalidades de la actual vida de las Órdenes religiosas, sus múltiples actividades externas de caridad, que en nuestra época también es ejercida por las Órdenes y Congregaciones femeninas, entonces vemos una diferencia esencial únicamente en el hecho de que la actividad propiamente sacerdotal le está reservada a los hombres. Con ello estamos ante la difícil y muy disputada cuestión del *sacerdocio de la mujer*.

Si contemplamos la actitud del Señor mismo en este punto, entonces vemos que él acepta a las mujeres al servicio libre amoroso de sí y de los suyos, y que entre sus discípulos y sus más cercanas personas de confianza hay mujeres, pero [83] a ellas no les ha encomendado el sacerdocio, tampoco a su Madre, la Reina de los apóstoles, que fue elevada por encima de toda la humanidad en perfección humana y en plenitud de gracia.

La Iglesia primitiva conoce una múltiple actividad caritativa de las mujeres en las comunidades, una importante actividad apostólica de mujeres que fueron confesoras de la fe y mártires, conoce las mujeres consagradas al servicio litúrgico y también un oficio eclesiástico consagrado, el diaconado femenino, con una consagración diaconal propia¹²,

12 Cfr. H. V. BORINGEN, *Rechtsstellung der Frau in der Katholischen Kirche*, Lipsia. 1931. (Se trata de una tesis doctoral de derecho en la Universidad de Zurich: La situación jurídica de la mujer en la Iglesia católica).

pero tampoco ella ha introducido el sacerdocio de la mujer. El ulterior desarrollo histórico trae una eliminación de las mujeres en estos ministerios y un hundimiento lento de su función jurídica eclesial, al parecer [84] bajo el influjo de las ideas del Antiguo Testamento y del derecho romano. La época moderna señala un cambio debido a la fuerte demanda de fuerzas femeninas para el trabajo eclesial de caridad y la ayuda pastoral. Por el lado femenino surgen intentos de dar nuevamente a esta actividad el carácter de un servicio eclesial consagrado, y desde luego puede ocurrir que a esta petición un día se le preste atención. La cuestión es si entonces esto sería el primer paso hacia un camino que finalmente condujera hacia el sacerdocio de la mujer.

Desde el punto de vista *dogmático* me parece que no existe nada que pudiera prohibir a la Iglesia llevar a cabo una novedad semejante hasta ahora inaudita. [85] Si se tratara de recomendarlo desde el punto de vista práctico, la cuestión presentaría muchos argumentos en pro y en contra. *En contra* habla toda la tradición desde los tiempos primitivos hasta hoy, pero en mi opinión habla más aún que esto el hecho misterioso que yo ya afirmé antes: que Cristo vino a la tierra como Hijo del *hombre*, y por eso la primera criatura sobre la tierra que fue creada de forma eminente a imagen de Dios fue un hombre. Esto me parece indicar que, para ejercer como sus representantes ministeriales en la tierra, sólo quería hombres. Sin embargo, él se ha vinculado a *una* mujer tanto como a ningún otro ser sobre la tierra, y la ha configurado [86] tanto a su imagen como a ningún otro ser antes o después, la ha dado para la eternidad un lugar en la Iglesia como a ningún otro ser humano, en todos los tiempos ha llamado a las mujeres a la más íntima unión con Él, como mensajeras de su amor, como anunciadoras de su voluntad ante reyes y papas, como preparadoras del camino de su reino en los corazones de los hombres. No puede haber una vocación más excelsa que la de *sponsa Christi*, y quien ve abierto este camino no deseará ningún otro.

Pertenecer y servir a Dios por libre donación de amor constituye no sólo la vocación de algunos elegidos, sino de todo cristiano, consagrado o no [87] consagrado, hombre o mujer: cada cual está llamado al seguimiento de Cristo. Cuanto más avance en este camino, tanto más será semejante a Cristo y, puesto que Cristo encarna el ideal de la perfección humana, en la que ya no existen unilateralidades ni imperfecciones ni debilidades, uniendo en lo humano los rasgos de la naturaleza masculina y femenina, los seguidores fieles a él llegan a estar cada vez más elevados por encima de los límites de la naturaleza. Por esto vemos en hombres santos una bondad y una ternura femenina, un cuidado verda-

deramente materno de las almas que les son confiadas, y en mujeres santas una audacia, prontitud y decisión masculina.

Así, el seguimiento de Cristo conduce al desarrollo de la vocación humana originaria, la de ser en sí imagen de Dios: [88] imagen del *Señor* de la creación, en la medida en que el ser humano conserva, protege y hace prosperar a todas las criaturas de su entorno; imagen del *Padre*, en la medida en que -en paternidad y maternidad *espiritual*- genera y educa hijos para el reino de Dios. La elevación más allá de los límites naturales, que es la obra más excelsa de la gracia, no puede sin embargo alcanzarse nunca por medio de una lucha individual contra la naturaleza y mediante el rechazo de los límites naturales, sino sólo mediante la humilde sujeción al orden establecido por Dios.

CONFIGURACIÓN DE LA VIDA EN EL ESPÍRITU DE SANTA ISABEL

Dra. Edith Stein (Breslau)

Nota introductoria

Edith misma escribía a su amigo filósofo Roman Ingarden el 29 de noviembre de 1931: "A mediados de enero otra vez tengo que ir a Zurich para dar conferencias" (Ct 303).

Las conferencias de Zurich fueron organizadas por la Asociación católica de mujeres de Zurich. En el programa figuraban cuatro conferencias sobre el tema: vida cristiana de la mujer; eran los días 18, 20, 25 y 27; pero el domingo, 24 de enero, se reservó para hacer una gran celebración en honor de santa Isabel, en la que Edith Stein pronunció la conferencia "Lebensgestaltung im Geist der heiligen Elisabeth" (Configuración de la vida en el espíritu de santa Isabel). La celebración tuvo lugar en la gran sala de conciertos de Zurich.

Se conserva en buen estado el manuscrito autógrafo de Edith (ACC, P/D-I-2): son 48 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm), y le antecede una hoja sin paginar que contiene el esquema de la conferencia.

La conferencia se publicó en Beuron en la revista Benediktinische Monatsschrift 13 (1931, cuadernos 9/10) 366-377; y está claro que, aunque la revista lleva fecha de 1931, se publicó al año siguiente, esto es, en 1932. Posteriormente en la Herderbücherei, n. 129, Friburgo 1962. Más tarde fue publicado en 1987 en la colección ESW XI, 27-39.

Se publicó la traducción castellana en Los caminos del silencio interior, EDE, Madrid, 1988, 151-172; libro publicado por Andrés Bejas y Sabine Spitzlei.

Nuestro texto se basa en el autógrafo steiniano, teniendo también en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

SANTA ISABEL

A. Sentido del jubileo

B. I. Datos de su vida

II. El espíritu que brota de esta vida: amor, alegría, naturalidad – forma de vida de rigurosa ascesis (consejos para la vida, espíritu de san Francisco, obediencia)

III. Naturaleza – libertad – gracia como principios para la forma de vida.

A. SENTIDO DEL JUBILEO

¿Por qué se ha convertido nuestro tiempo en deseo de celebraciones jubilares o, mejor dicho, en adicto a los jubileos¹? ¿Quizás por el peso opresivo de la necesidad que despierta el deseo de evadirse una y otra vez por un momento de la atmósfera del presente, triste y angustiosa, para calentarse un poco bajo el sol de días mejores? Pero una tal evasión del presente sería un modo infecundo de celebrar los jubileos, y deberíamos de asumir, que un deseo profundo y sano dirige la mirada hacia el pasado, aunque, tampoco sea claramente [2] consciente de sí mismo: Una generación empobrecida espiritualmente y sedienta de espíritu, vuelve su mirada allá donde una vez el espíritu fluyó en abundancia, para beber de él. Y esto es una inclinación muy sana. Puesto que el espíritu es vida y nunca muere. Donde el espíritu ha actuado alguna vez, formando la vida del hombre e hechuras de la mano del hombre, ahí deja no sólo monumentos muertos, sino que introduce ahí una existencia misteriosa, como una brasa escondida y bien protegida, que arde con claridad, ilumina y enciende, tan pronto como una brisa vivificadora le roza por encima. La mirada penetrante y amorosa del investigador, [3] que detecta las chispas escondidas en los monumentos del pasado – ésta es la brisa vivificadora que reaviva la llama-. Las almas receptivas de los

¹ Aquí se refiere al séptimo centenario de la muerte de santa Isabel de Hungría (1207-1231).

hombres son la materia donde él enciende y donde se transforma en fuerza formadora, que ayuda a dominar y a formar la vida presente. Y si fuera un fuego *santo*, que una vez ardió en la tierra y ha dejado las huellas de su actividad, entonces todos los lugares y vestigios de esa actividad se encuentran bajo una protección santa, la brasa escondida es alimentada y mantenida misteriosamente de la fuente originaria de todo fuego y luz, para prorrumpir como fuente de bendición fructuosa que nunca [4] se agota.

<B. [SANTA ISABEL]>

I. <DATOS DE SU VIDA>

Una tal fuente de bendición se nos desvela en la memoria de esta adorable santa que cerró sus ojos a este mundo con una plenitud prematura, para entrar en la radiante gloria de la luz eterna. Como un cuento maravilloso nos parece la historia de su vida: la historia de la húngara reina niña Isabel, que había nacido en el castillo de Pressburg, mientras que, a la misma hora el mago Klingsor leía en Eisenach su nacimiento en las estrellas y anunciaba su fama futura y su importancia para la tierra de Turingia. Como a las "Mil y una noches"² suenan [5] las descripciones de los tesoros, que la reina Gertrudis³ acumulaba para dotar a su hijita, y de la carroza en donde fueron cargadas todas esas maravillas, cuando el landgrave Hermann de Turingia⁴ mandó recoger en la lejana Wartburg⁵ a la princesa de cuatro años, como esposa de su hijo⁶. La reina prometió enviar aún una rica dote. Pero sus incansables esfuerzos por conseguir riquezas, esplendor y poder encontraron un final inesperado; fue asesinada por unos conspiradores y la niña, que había enviado al extranjero para asegurarle una corona, quedó huérfana de madre.

Con la ternura [6] de los cuentos populares alemanes recuerda la narración sobre la vida de los niños Luis e Isabel, que crecieron juntos

2 Se trata de una copilación árabe de cuentos que proceden de orígenes muy diversos (siglos XIII-XIV).

3 Reina Gertrudis, madre de Isabel, cf. Conf. 14, nota 13, p. 259.

4 Hermann de Turingia, cf. Conf. 14, nota 11, p. 258.

5 El castillo de Wartburg, en Eisenach.

6 Luis IV, cf. Conf. 14, nota 12, p. 258.

en un afectuoso amor fraternal y permanecieron unidos en una fidelidad indestructible, a pesar de todas las conspiraciones que se urdieron para separarles el uno del otro, y a pesar de que poco a poco todos se apartaban de esta niña rara y extraña que prefería ocuparse de mendigos andrajosos en vez de participar en las alegres fiestas, que parecía hecha mejor para el convento que para el trono o para ser el centro de una suntuosa y brillante vida cortesana, tal como estaban acostumbrados los caballeros de Turingia desde la época del [7] landgrave Hermann en Wartburg.

Luego sigue la novela de caballería: la ceremonia de armar caballero al joven landgrave y su toma de posesión del trono; la boda esplendorosa y la juvenil felicidad matrimonial de la pareja principesca; la vida de Isabel como soberana del país junto a su esposo: fiestas, cacerías, paseos a caballo a lo largo y ancho de su país; mientras tanto, la asistencia silenciosa a los pobres y enfermos en los alrededores de Wartburg; después, la creciente gravedad de las preocupaciones de gobierno: cruzadas, guerreras del esposo, regencia durante su ausencia, lucha contra el hambre y las epidemias, que diezmaban al pueblo, y, al mismo tiempo, contra las [8] contrariedades de su entorno, que no quería permitir que se opusiera con toda la fuerza a la miseria. Finalmente, la promesa de la cruzada del landgrave, el profundo dolor de la despedida y de la separación, el derrumbe de la viuda consternada ante el recibimiento de la noticia de su muerte. Un destino de mujer como el de otras muchas - eso parece.

Pero lo que sigue ahora, es nuevo y no tiene comparación. La ensimismada en el dolor se eleva como "mujer de valía"⁷, como la presenta la fiesta litúrgica, y toma su destino en las manos. Abandona Wartburg en medio de la noche y la tormenta, donde no se la deja [9] ya vivir tal como le dicta su conciencia. Busca refugio para ella y sus hijos en Eisenach y, al no encontrar un alojamiento adecuado, por el momento acepta la hospitalidad de los parientes de su madre. Y cuando acontece la reconciliación con los hermanos⁸ de su marido y es buscada en Wartburg con todos los honores y en amor fraternal, no puede sufrir estar allí por mucho tiempo: tiene que recorrer hasta el final el camino que se ha abierto ante ella, dejar el lugar en las alturas, para vivir entre los más pobres de entre los pobres, como uno de ellos, dejar sus hijos⁹ [10] en

7 Prov 31, 10.

8 Conrado y Enrique Raspe de Turingia que pensaban que la actitud de Isabel llevaba la corte a la ruina.

9 Hermann (cf. Cf. 14, nota 11, p. 258), Sofía, que nace en 1224 y que será duquesa de Brabante, y Gertrudis, que nace en 1227 y que será religiosa.

manos ajenas, para entregarse totalmente al Señor y servirle en sus miembros sufrientes. Despojada de todo se consagra al Señor que entregó todo por los suyos: el Viernes Santo del año 1229 extiende sus manos sobre el altar desnudo de la iglesia franciscana de Marburgo y toma el hábito de la Orden¹⁰, a la que desde hacía años pertenecía como terciaria, sin haber podido vivir totalmente según su espíritu, tal como era el deseo de su corazón. Ahora es la hermana de los pobres y los sirve en el hospital, que ella les ha construido. [11] Pero no durante mucho tiempo, pues al cabo de dos años sus fuerzas están agotadas y con 24 años de edad puede entrar en el gozo de su Señor.

II. <EL ESPÍRITU QUE BROTA DE ESTA VIDA: AMOR, ALEGRÍA, NATURALIDAD – FORMA DE VIDA DE RIGUROSA ASCESIS (CONSEJOS PARA LA VIDA, ESPÍRITU DE SAN FRANCISCO, OBEDIENCIA)>

Una vida, variopinta y suficientemente seductora en sus acontecimientos exteriores, como para ocupar la fantasía y despertar asombro y admiración. Pero no es eso lo que nos interesa. Quisiéramos penetrar hasta aquello que se encuentra por debajo de esos acontecimientos exteriores, percibir los latidos del corazón que soportó tales destinos y realizó tales obras, asimilar en nosotros el espíritu que los inspiró. *Unánimemente* atestiguan todos los hechos que se nos cuentan sobre Isabel, todas las palabras que de ella [12] nos han sido transmitidas: un corazón ardiente, que acogía con amor cálido, tierno, confiado y fiel a todo aquel que se le acercaba. Así entregó ya de niña su mano a las manos del joven que las aspiraciones políticas de sus ambiciosos padres le habían dado por marido, para no dejarla jamás. Así compartió toda su vida con las compañeras de juegos, que le habían sido dadas en la infancia, hasta poco antes de su muerte, cuando un director severo se las arrebató, para desarraigar de ese modo hasta el último lazo de amor terrenal. Así llevó también en su corazón a los niños que dio a luz, siendo todavía casi una niña. Y si ella [13] se desprendió de ellos, esto sucedió por el amor maternal, que no quería hacerles compartir la dureza de su propio camino, y por la obligación maternal no quería que fueran privados de los modos de vida a los que habían sido destinados naturalmen-

10 Aunque las diversas vidas dicen que vistió el hábito de terciaria franciscana el Viernes Santo de 1230 (o 1229), y aunque ciertamente viviera el espíritu franciscano, hoy hay dudas de que hubiera pertenecido a la tercera Orden.

te; pero también sucedió, porque sentía en ella amor desbordante, que significaba una atadura en su vocación querida por Dios.

Desde su más temprana juventud abre su corazón con cálido y misericordioso amor a todos los que sufren necesidad y a los oprimidos. Se apremiaba a alimentar a los hambrientos, a cuidar a los enfermos, pero nunca le basta con saciar sus necesidades materiales, siempre es su deseo acoger y calentar en su corazón a los corazones abandonados. Los niños pobres de su hospital corren [14] a sus brazos y la llaman madre, porque sienten que reciben de ella un amor verdaderamente maternal. Toda esta riqueza desbordante proviene de una fuente inagotable: del amor del Señor, que siempre le ha estado cerca, desde hace tanto como ella puede pensar. Cuando padre y madre la dejaron partir, El fue con ella al país extraño y lejano. Desde que sabe que El habita en la capilla del castillo, se siente profundamente atraída allí, dejando en medio sus juegos infantiles. Aquí se siente como en casa. Cuando los hombres se burlan de ella y la ponen en ridículo, encuentra allí su consuelo. Nadie es tan fiel como él. Por eso tiene que serle fiel y amarle sobre todos y sobre todas las cosas. Ninguna imagen humana puede [15] empalidecer su imagen en su corazón. Por eso la domina un profundo dolor de arrepentimiento, cuando las campanillas de la consagración le sobresaltan y le hacen tomar conciencia de que sus ojos y su corazón estaban dirigidos al marido que estaba a su lado, en vez de seguir el santo sacrificio. Delante de la imagen del crucificado, que cuelga desnudo y sangrante en la cruz, no puede llevar ni joyas ni corona. El ha extendido sus brazos para acoger a todos los que estaban cansados y agobiados¹¹. Este amor del Crucificado tiene que llevarlo a los cansados y agobiados, para despertar nuevamente en ellos amor por el crucificado. Todos ellos son miembros del [16] Cuerpo Místico de Cristo. Ella sirve al Señor cuando les sirve a ellos. Pero también tiene que preocuparse de que se transformen en miembros vivos por la fe y el amor. Quien se acerca a ella, trata de conducirlo al Señor, y así realiza un apostolado bendito. Esto lo demuestra la vida de sus compañeras, de ello da testimonio persuasivo la evolución de su marido, así como la conversión interior de su hermano Conrado¹² que, después de la muerte de ella, bajo su influencia evidente, se consagró en la vida religiosa.

El amor de Cristo es el espíritu que ha colmado y formado la vida de Isabel, del cual brotó su incesante amor por el prójimo.

11 Cf. Mt 11,28.

12 Conrado es, además, el que en 1234 pidió al Papa Gregorio IX la reapertura del proceso de canonización de Isabel.

[17] Todavía hay otro aspecto esencial del carácter de Isabel que se entiende desde la misma fuente: su alegría que ganaba los corazones. Ella ama los juegos vivos infantiles y se complace en ellos, aun cuando en ella se tenían que haber ya arraigado hacía tiempo la educación y costumbres usuales en el país. Se alegra también con todo lo bello, sabe muy bien cómo engalanarse, cómo organizar fiestas asombrosas para complacer a los invitados, cuando así se lo exige su condición principesca. Sobre todo busca llevar la alegría a las cabañas de los pobres. A los niños les lleva juguetes y juega [18] ella misma con ellos. Incluso la viuda acongojada, que tiene como compañera en los últimos años de su vida, no puede perturbar su alegría y termina por aceptar sus bromas. Y en lo más íntimo de su corazón se conmueve en el día de los pobres, cuando invitó a miles a Marburgo para repartirles con sus propias manos el resto de sus bienes de viuda, que le había sido pagado en efectivo. Desde la mañana hasta la tarde recorría las filas para darle a cada uno lo suyo. Cuando cayó la noche, quedaban todavía muchos que eran demasiado débiles y miserables como para [19] emprender el camino al hogar. Todos ellos acamparon a la intemperie e Isabel mandó encenderles fuego. Así se sintieron a gusto y se elevaron cantos desde las fogatas del campamento. La princesa escuchaba asombrada y esto le confirmaba aquello que había creído y ejercitado durante toda su vida: "Mirad, os lo he dicho, hay que llevar la alegría a los pobres". De que Dios había creado a sus creaturas para la felicidad y que convenía elevar hacia Él un rostro radiante, hacía mucho tiempo que estaba convencida de ello. Y, también, esto le fue confirmado, porque cuando ella se estaba muriendo [20] fue llamada a la alegría eterna a través del dulce canto de un pajarito.

Un amor y una alegría desbordantes se manifestaban en ella con una libre naturalidad que no se podía someter a ningún convencionalismo. ¿Se debería andar con pasos medidos y delicados y susurrar expresiones elegantes, cuando afuera, frente a las puertas del castillo, resonaba la señal que anunciaba el retorno del señor? Isabel olvidaba irremediablemente todas las reglas del protocolo, cuando su corazón comenzaba a latir impetuosamente y se entregaba simplemente al ritmo y al tacto de su corazón. ¿O se debería [21] pensar en la Iglesia para saber cuáles sean las formas socialmente permitidas para expresar su devoción? Ella no podía hacer otra cosa de como se lo mandaba el amor, aun cuando conllevara severas reprimendas. Nunca pudo entender que pudiera ser incorrecto ofrecer personalmente los dones a los pobres, hablar amistosamente con ellos, ir a sus cabañas o atenderlos en su propia casa. No quería ser obstinada y desobediente, ni vivir en desarmonía

con los suyos, - pero las voces humanas nada podían hacer frente a la voz interior [22] que la impulsaba a actuar de esa manera. Por eso, a la larga, no podía vivir entre aquellos que estaban atados a los convencionalismos y que no podían, ni querían, liberarse de costumbres ancestrales y de concepciones de vida firmemente arraigadas. Ella era capaz de ello en tanto que una santa unión la ataba y un fiel protector estaba a su lado, quien tenía en cuenta comprensivamente los deseos de su corazón, y atendía con inteligencia humana las exigencias de su ambiente. Después de la muerte del marido tuvo que abandonar los círculos en los cuales había nacido y [23] había sido educada y seguir su propio camino. Fue un corte agudo y doloroso también para ella. Pero con el corazón lleno de amor, que no se detenía ante ningún obstáculo que pudiera separarla de sus hermanos y hermanas sufrientes, encontró el camino que hoy tantos buscan con muy buena voluntad y el ofrecimiento de todas sus fuerzas en vano: el camino hacia el corazón de los pobres.

A través de todos los siglos se da un anhelo ardiente de los hombres que no alcanza nunca descanso y que se expresa a veces con más suavidad y otras con más fuerza. Uno que experimentó esto de modo muy vivo, encontró una fórmula muy elocuente para expresarlo: el retorno [24] a la naturaleza. Y uno que, abrasado en esas ansias perseguía ese ideal en vano durante toda su vida, hasta caer destrozado, ése se hizo una imagen muy penetrante de la persona, cuyo comportamiento general brotaba como un movimiento incesante desde su interior, sin la consideración de la razón y el esfuerzo de la voluntad, movida solamente por el mandato del corazón: le correspondería el encanto de las marionetas¹³.

¿Se corresponde Santa Isabel con este ideal? Los hechos mencionados, que dan testimonio de su espontaneidad, parecen confirmarlo. Pero las fuentes nos hablan de otros hechos, que muestran no menos claramente [25] una voluntad de acero y una lucha incansable contra su propia naturaleza: la dulce, alegre, juvenil, encantadoramente espontánea es, a la vez, una santa rigurosamente ascética. Suficientemente pronto tuvo que reconocer que no estaba ausente de peligros, dejarse sin reparos a las inclinaciones del corazón. Un amor excesivo por sus parientes, el orgullo y la ambición hicieron que la reina Gertrudis fuera odiada por el pueblo húngaro y prepararon su repentina e inesperada muerte por asesinato. Una pasión desbordada condujo a la hermana de Gertrudis,

13* Heinrich von KLEIST, *Über das Marionettentheater* [Sobre el teatro de marionetas].

Inés de Meran, a una relación adúltera con el rey de Francia, y esto conllevó un interdicto sobre toda Francia¹⁴. [26] Las ambiciones políticas desmesuradas del Landgrave Herman le proporcionaron una vida de hostilidades incesantes y le hicieron morir excomulgado. Isabel tuvo que ver a veces a su propio esposo comprometido en luchas injustas de poder y excomulgado. ¿Y estaba ella liberada en su propio pecho de esas fuerzas inquietantes? Oh no, ella sabía muy bien que tampoco podía abandonarse a la dirección del propio corazón sin peligros.

Cuando la niña con astucia piadosa inventa juegos en los cuales puede escaparse a la capilla o arrojarle al suelo para recitar allí secretamente sus oraciones, es que la poderosa [27] acción de la gracia está activa en su corazón infantil; pero puede ser también el presentimiento de que en el juego está el peligro de alejarse de Dios. Esto es aún más evidente cuando una vez, después de su primer baile, se retira y dice con rostro serio: basta uno para el mundo, a los otros quiero renunciar por amor a Dios. Cuando por las noches se levantaba de su lecho y se arrodillaba para orar o, incluso dejaba la habitación para hacerse flagelar por sus sirvientas, no la impulsaba solamente el deseo general de hacer penitencia o de sufrir voluntariamente por el Señor, sino que quería librarse [28] del peligro de olvidar al Señor al lado de su amado esposo. Seguramente, Isabel en su buen sentido de belleza natural prefería un niño guapo a uno feo, y sentía rechazo por la vista y el olor de llagas repugnantes. Cuando ella busca siempre precisamente a esas criaturas miserables, para ocuparse de ellas ella misma, no lo hace sólo por amor misericordioso hacia los más pobres, sino por la voluntad de superar el rechazo natural. Aun en los últimos años de su vida, Isabel pidió tres cosas al Señor: el desprecio de todos los bienes terrenales, el don de aceptar gozosamente las humillaciones y la liberación de un amor excesivo por sus [29] hijos. A sus sirvientas pudo contar que había sido escuchada en todas ellas. Pero el hecho de que hubiera tenido que pedir por ellas es un signo de que no lo era por naturaleza y de que tuvo que luchar largamente para conseguirlas.

Configurar la vida agradable a Dios, es la meta que Isabel anhela, y no sólo para sí, y en una lucha contra la propia naturaleza. Totalmente consciente y con la misma fuerza inflexible intentó influir en su entorno. Como soberana se esfuerza por rechazar el excesivo lujo en los vestidos y por convencer a las damas de la nobleza a renunciar a tal o cual

14 Felipe II Augusto, fue coronado rey de Francia en 1179, se casó en 1180 con Isabel de Hainaut, y en 1193 se casó con Inés de Meran. Fue el Papa Inocencio III el que en 1200 lanzó el interdicto; ella murió en 1201..

coquetería. [30] Cuando comienza a rechazar todos los manjares provenientes de rentas injustas, se ve muchas veces obligada a pasar hambre frente a la mesa principesca, cargada de delicadezas, entonces es lógico que sus fieles compañeras, Guda e Isentrud¹⁵, compartan sus privaciones, tal como más tarde la seguirán en la miseria y la pobreza del destierro voluntario. ¡Y qué protesta contra la actitud de vida de su entorno significaba el cumplimiento de la prohibición de comer! Su actitud cada vez más rigurosa, significaba seguramente las más duras exigencias para su esposo: ver de cerca cómo Isabel [31] se trataba a sí misma con la más extrema dureza, cómo ponía en peligro su salud, cómo distribuía sus bienes a manos llenas y cómo todo esto suscitaba una actitud de rechazo por parte de su familia y de toda la corte, cómo, finalmente, luchaba por liberarse interiormente y se lamentaba amargamente de que por el matrimonio estuviera ella atada -- esto exigía por parte del marido heroica superación de sí mismo; y se comprende que el joven landgrave, que soportaba todo ello con amor y paciencia, y se esforzaba fielmente por apoyar a su esposa en sus anhelos de perfección, alcanzara entre el pueblo la fama de santidad.

[32] Ante todo, son, sin duda, las enseñanzas del evangelio y las prácticas ascéticas comunes de la época las que condujeron a Isabel en su anhelo de perfección. Aquí y allá se le vienen ideas y trata de llevarlas a la práctica. Pero lo que ella buscaba lo encontró, sobre todo, y bajo la forma de un ideal preciso y una forma de vida acabada, cuando los franciscanos llegaron a Alemania y Rüdiger¹⁶, como huésped de Wartburg, le informó sobre el estilo de vida del pobre de Asís¹⁷. A partir de ese momento supo con exactitud lo que quería y a lo que siempre había aspirado: [33] ser totalmente pobre, mendigar de puerta en puerta, no atarse a ninguna posesión ni a ningún lazo humano, liberarse también de la propia voluntad, - para pertenecer sólo y totalmente al Señor. El landgrave Luis no podía determinarse a desligarse del vínculo matrimonial y dejarla partir; sin embargo, estaba dispuesto a ayudarla a llevar una vida ordenada y lo más acorde posible a su ideal. Lo mejor fue que su director no fuera un franciscano -en ese caso no habría alcanzado jamás la satisfacción de sus aspiraciones-, sino uno que supiera aplacar su celo con prudencia y que, simultáneamente, comprendiera sus necesidades más íntimas. [34] La persona indicada era el maestro Conrado de Marburgo, que le había sido recomendado al landgrave

15 Cf. Conf. 14, nota 10, p. 258.

16 Edith parece escribir "Rodoger", que podría tratarse de Rüdiger.

17 San Francisco de Asís, cf. Conf. 14, nota 22, p. 264.

como director de su esposa. Un sacerdote secular, pero pobre como un mendicante, consigo mismo extremadamente riguroso y también para los otros, consagrado totalmente al servicio del Señor, - así atravesó Alemania predicando la cruzada y luchando por la pureza de la fe. Isabel hizo ante él voto de obediencia en el año 1225 y permaneció bajo su dirección hasta su muerte. Este fue, de seguro, la refracción más fuerte de su voluntad, que se le sometió y permaneció sometida constantemente, pues él no sólo asumió su deseo [35] de luchar enérgicamente contra las debilidades de la naturaleza, sino que dirigió también su amor a Dios y al prójimo por caminos distintos a los que respondían a su impulso natural. Jamás le permitió deshacerse de todos sus bienes, -ni antes ni después de la muerte de su marido-, se opuso a sus limosnas incontroladas, limitándolas poco a poco hasta prohibírselas totalmente; también intentó alejarla del cuidado de enfermos contagiosos (el único punto en el que Isabel no se sometió totalmente hasta el final).

Seguramente su ideal de perfección (del maestro Conrado) no era inferior al de ella. Desde el principio le era claro que, el alma que le había sido confiada a su dirección, era un alma santa, [36] y él quería hacer todo lo que fuese capaz para guiarla hasta la cumbre de la perfección. Pero sobre los medios para ello, pensaba diversamente de ella. Al principio quiso enseñarle a tender hacia su ideal en su propio estado, de la misma manera que él no había considerado necesario entrar en una Orden religiosa. Así le permitió unirse a los Franciscanos como terciaria, y le interpretó sus votos conforme a sus condiciones de vida. Mientras vivía su esposo, tenía que cumplir con todas las obligaciones matrimoniales, pero en caso de la muerte del marido podía renunciar a un nuevo matrimonio. Debía vivir pobremente, pero [37] no dilapidar sin sentido sus bienes, sino administrarlos racionalmente para los pobres. La prohibición de alimentos, que prohibía toda alimentación que no proviniera de ganancias lícitas, marcó el comienzo de esta vida en la pobreza. El seguir adelante con esta prohibición es (según las últimas investigaciones) lo que habría motivado su partida de Wartburg después de la muerte de su esposo. Es de suponer que su cuñado Enrique Raspe¹⁸ no quiso tolerar más su ausencia prolongada de la mesa principal y le bloqueó las rentas de su pensión de viuda, para hacerla más dócil (de seguro también para poner fin a su beneficencia [38] dilapidante). A causa de la extrema miseria y abandono en la cual había caído por este destierro voluntario o involuntario, no se vio capaz de habituarse nuevamente a su antiguo estilo de vida. Sólo transitoriamente,

18 Enrique Raspe, hermano de Luis IV, y que sucedió a éste y murió en 1247.

después de la reconciliación con la familia de su esposo, volvió a Wartburg y comenzó inmediatamente a aconsejarse con el maestro Conrado de qué forma podía realizar mejor su ideal franciscano. El no aceptó ninguna de sus propuestas, ni consintió su entrada en el convento, ni que llevara una vida de ermitaña o mendicante. Lo que no pudo impedir es que renovara sus votos y que vistiera [39] el hábito de la Orden. También le permitió que se trasladara a Marbourg, ciudad en la que él tenía su propio domicilio. El le precisó su forma de vida, según su propia prudencia, en cuanto que con sus medios construyó un hospital en Marburgo, en el cual le indicó servicios determinados. Por propia iniciativa y de acuerdo con su maestro espiritual se decidió a no vivir más de sus rentas, sino del trabajo de sus manos (hilando lana para el convento de Altenburg). La tarea más dura e importante era, según la opinión del maestro [40] Conrado, guiar a su protegida por el camino de la obediencia. Que la obediencia sea superior al sacrificio¹⁹ y que no se pueda alcanzar la perfección sin el desapego total de los deseos y las inclinaciones propias, era su santa convicción. Y en el celo por alcanzar su objetivo llegó, incluso, a infligirle disciplinas corporales, ante transgresiones reiteradas de sus órdenes. Seguramente, Isabel estaba de acuerdo con él en lo más profundo. Esto lo demuestra no sólo la paciencia y la dulzura con que ella soportó todas estas duras humillaciones. De seguro, ella nunca hubiera cedido en un punto tan esencial [41] como lo era el de la renuncia a su ansiado estilo de vida, si no hubiese estado totalmente convencida del significado de la obediencia. En el director, que le había sido dado, y que ella no había elegido, veía ella el representante de Dios. Su palabra anunciaba la voluntad de Dios con mucha más fidelidad que la inclinación de su propio corazón. Pero de eso se trata finalmente: formar la propia vida según la voluntad de Dios. Por eso ambos condujeron una lucha sin cuartel contra las tendencias naturales.

Unas veces es la misma Isabel la que se anticipa y encuentra allí la aprobación de su maestro; así, [42] con el traslado a Marbourg, con la separación de sus hijos. Otras es Conrado el que manda e Isabel se somete en obediencia; así, cuando le quita las amadas compañeras de la juventud y las reemplaza con compañeras difíciles de soportar; cuando le limita progresivamente la alegría de dar limosnas personalmente y finalmente se lo prohíbe del todo. Sólo en *un* punto no llega a doblegar-se totalmente: además de su trabajo en el hospital, tener y cuidar ella

19 Cf. Os 6, 6; Mt 9, 13.

misma en su pequeña casa a un niño con una enfermedad particularmente repugnante. [43] Un niño sarnoso estuvo sentado aún en su lecho de muerte, así informó el maestro Conrado al Papa Gregorio IX, quien le había confiado al maestro Conrado el cuidado de la viuda, después de la muerte del landgrave, y después de la muerte de ésta, se dedicó con mucho celo a conseguir su canonización²⁰.

III. <NATURALEZA — LIBERTAD — GRACIA COMO PRINCIPIOS PARA LA FORMA DE VIDA>

Así parece una imagen disonante la que alcanzamos de la Santa Isabel y de la configuración de su vida: de un lado un temperamento ardiente, que sigue con espontáneos movimientos las intuiciones de un corazón ardiente y lleno de amor, que no se deja intimidar ni por reflexiones propias ni por objeciones ajenas; de otro lado, [44] una voluntad firme y tenaz, que se esfuerza incansablemente por dominar la propia naturaleza y que, con sólidos fundamentos en oposición consciente a las inclinaciones del corazón, fuerza la vida hacia una forma asumida de fuera y prefijada.

Sin embargo, hay un punto desde el cual se pueden captar estas contradicciones y desde el cual se resuelven en armonía, que es la única que puede satisfacer todos los anhelos de espontaneidad. En el reconocimiento de "una naturaleza humana pura", reside la fe en una fuerza formadora en el hombre, que actúa desde dentro hacia afuera, no molestada por influjos externos, [45] y que forma al hombre y su vida como una hechura armoniosa y acabada. Pero la experiencia no confirma esta hermosa fe. Es cierto que la forma está escondida en el interior, pero enredada en tejidos exuberantes que impiden una manifestación pura. Quien se abandona a los dictados de su naturaleza, es empujada de aquí para allá, no llega a una formación y una configuración clara. Y la falta de forma no significa naturalidad. Entonces, quien trata de dominar la propia naturaleza, cortar los instintos exuberantes y darles una forma, aun cuando haya recibido, quizás, una que ha encontrado ya hecha fuera, pudo posibilitar [46] en diferentes momentos la forma para su libre actividad, pero también puede suceder, que puede violentarla, y en lugar de

20 La canonización tuvo lugar el 27 de mayo de 1235 en la iglesia de Santo Domingo de Perusa, en presencia del cuñado de Isabel, Conrado.

una naturaleza libremente desarrollada aparece algo innatural o una chapuza.

Nuestro conocimiento es fragmentario; nuestro querer y obrar, cuando se construye sólo sobre sí mismo, no puede crear ninguna forma acabada; tampoco lo puede, porque no está totalmente seguro de sí mismo y a menudo se desploma antes de alcanzar la meta. Y así, toda fuerza interior, que se encuentra como atada, se estira hacia una luz que la guía con seguridad y hacia una fuerza que la libera y que le crea el espacio. Esa es la luz y la fuerza de la gracia divina. La acción de la gracia en el alma de la pequeña [47] Isabel fue muy poderosa. Encendió y elevó luminosa la llama del amor divino, rompiendo todas las barreras y fronteras. Esta niña se puso en las manos del Artista divino. Su voluntad se convirtió en un instrumento dócil de la voluntad divina, y guiada por ella se propuso dominar y podar su naturaleza y crear una vía libre para la forma interior; también pudo encontrar una forma exterior que se correspondía con la interior, y en la que podía crecer sin perder su dirección natural. Y así ascendió [48] hacia una humanidad acabada, que es el puro eco de la naturaleza liberada y transfigurada por la fuerza de la gracia. En esta altura no es peligroso seguir las inclinaciones del corazón, pues el corazón propio ha penetrado en el corazón divino y late con su misma cadencia y ritmo. Aquí, la intrépida afirmación de San Agustín puede servir como pauta de conducta en la configuración de la vida:

Ama y haz lo que quieras²¹.

21 J.-P. MIGNE, PL 35, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, (París, 1902) 2033: "dilige, et quod vis fac" (se halla en el tratado VII).

VIDA CRISTIANA DE LA MUJER

POR LA DRA. EDITH STEIN¹

Nota introductoria

El marco histórico de esta larga conferencia (dada en cuatro días) es el mismo que hemos indicado sobre la conferencia 16 (Configuración de la vida en el espíritu de santa Isabel).

Se trata de las conferencias de Zurich, que fueron organizadas por la Asociación católica de mujeres de Zurich. En el programa figuraban cuatro conferencias sobre el tema: vida cristiana de la mujer; y los días señalados eran 18, 20, 25 y 27 de enero de 1932 en Kasino Aussersihl, en el salón parroquial de San Pedro y San Pablo; estas mismas conferencias las volvió a dar en los días 19, 21, 26 y 28 de enero en Wolfbach en la casa de la junta católica.

Las conferencias de Zurich estuvieron enmarcadas dentro de buenos programas musicales. El informe anual de la Organización católica femenina de 1931/32 habla de "extraordinarias conferencias, llenas de sabiduría y profundidad"

Las cuatro conferencias llevan el título "Christliches Frauenleben" (Vida cristiana de la mujer); nos ofrece una breve síntesis sobre el ser, la misión y la espiritualidad de la mujer.

Se ha conservado el manuscrito de las cuatro conferencias: son 104 hojas escritas por una cara (150 x 210 mm), esto es, 103 páginas numera-

1 En la hoja del título, entre éste y el nombre de la autora, Edith había añadido "4 conferencias, dadas a la organización católica de mujeres en Zurich en enero de 1932", pero se añadió a lápiz, refiriéndose a esta frase: "como anotación", esto es, se indica que había que poner en nota, que es precisamente lo que hacemos nosotros. Además Edith había añadido el número correspondiente a la nota: 1.

das de 1 a 103, más la hoja que contiene el título y está sin paginar. Sin embargo, no se conserva el manuscrito entero, pues faltan la segunda mitad del capítulo 3 y todo el capítulo 4

Esta larga conferencia fue publicada (dividida en cuatro capítulos) por la revista Mädchenbildung auf christlicher Grundlage, 28 (1932, cuaderno 6) 161-174; 28 (1932, cuaderno 7) 193-205; los cuadernos salieron al público el 20 de marzo y 5 de abril de 1932.

Posteriormente volvió a publicarse en 1959 en la colección "Edith Steins Werke" (ESW V, 45-72), pero sólo incompletamente, esto es, faltan la segunda mitad del capítulo 3 y todo el capítulo 4); y en 2000 en la última gran colección "Edith Stein Gesamtausgabe" (ESGA 13, 79-114) se publicó por entero.

Esta conferencia ha sido dado a conocer en lengua castellana en tres libros del mismo año: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 81-134 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en Méjico, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 83-140.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de Edith, pero tenemos en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

[1] Una muchacha inteligente me ha planteado recientemente por qué en la actualidad se habla tanto, también de parte de los hombres, de la esencia y de la misión de la mujer. De hecho resulta sorprendente cómo es tratado este asunto constantemente por las diferentes partes y de modo tan distinto. Eminentes hombres de espíritu nos muestran un luminoso ideal de realidad femenina, y esperan de su realización el remedio de todas las enfermedades y miserias de nuestra época. Junto a eso, vemos en las poesías de la actualidad y [2] de los últimos decenios a la mujer como si fuera el demonio del abismo. Por ambas partes se nos atribuye una gran responsabilidad. Nuestro ser y nuestra vida se nos plantean como problema. No podemos pasar de largo en la cuestión de qué es lo que somos y debemos ser. Y no sólo la inteligencia reflexiva nos lleva a plantearnos la cuestión, la vida misma ha convertido nuestra vida en problema.

Una evolución, que fue prevista por algunos, querida por pocos, llegada de hecho, ha caído sobre la cabeza de la mayoría sin preparación,

ha sacado a la mujer del círculo pacífico y feliz de la casa así como de las formas de vida y [3] tareas que habían resultado obvias para ella, la ha lanzado a variadas situaciones extrañas, la ha puesto de repente ante problemas prácticos insospechados. Hemos sido lanzados al agua y hay que nadar. Pero, si las fuerzas amenazan con flaquear, hay que buscar al menos una pausa para el aliento a fin de salvarse en la orilla. Hay que reflexionar *si* se debe ir adelante, y entonces: cómo se debe comenzar para no hundirse, medir prudentemente la dirección de la corriente y la fuerza de las olas, así como las propias fuerzas y las posibilidades de movimiento, [4] y tener todo eso en consideración.

Algo así hay que plantearse aquí: intentaremos lanzar una mirada hacia lo más íntimo de nuestro ser. Vemos que eso no es una realidad estática, sino algo que se está haciendo, y buscamos obtener claridad en este proceso; lo que somos y llegamos a ser no está cerrado en sí, sino que debe repercutir activamente alrededor de sí; todo nuestro ser y desarrollo y actuar en el tiempo está sin embargo configurado desde la eternidad, tiene un sentido para la eternidad, y sólo se nos aparecerá claro en la medida en que lo ponemos a la luz de la eternidad.

[5]

I. EL ALMA FEMENINA

¿Es que puede hablarse del alma *de las* mujeres? Cada alma humana es algo único, ninguna igual a la otra. ¿Cómo se quiere hablar de ella en términos generales? Cuando la ciencia trata sobre el alma lo hace sobre todo del alma *del* ser humano, no de éste o aquél, traza rasgos y leyes generales, e incluso cuando -como en el caso de la *psicología diferencial*- examina las diferencias, de nuevo lo que caracteriza no son individuos, sino tipos universales: el alma del niño, del joven, del ser humano maduro; el alma del trabajador, del artista, etc.; también el alma del hombre y de la [6] mujer. Y, a quienes han meditado sobre la posibilidad de la ciencia, la cognoscibilidad de lo individual siempre les ha parecido más problemática que la de lo universal.

Pero, aunque también queramos prescindir de las individualidades, ¿existe *un* tipo de mujer? ¿se puede descubrir algo común en el tipo de mujer tal y como se nos presenta en el "Glocke" de Schiller² o en el

2 Friedrich von Schiller (Marbach 1757 - 1805 Weimar). Poeta del romanticismo y pensador. Entre sus obras literarias destacan: *Amor y engaño*, *Don Carlos*, *María*

“Frauenliebe und -leben” de Chamisso³, y en las imágenes que nos dibujan Zola⁴, Strindberg⁵ o Wedekind⁶?, ¿se deja reducir a unidad toda la enorme variedad de mujeres que encontramos en la vida, [7] y delimitar esta unidad frente al alma del hombre? No es este el lugar para aportar la prueba filosófica de que en el ámbito del ser hay algo que podríamos denominar *especie* “alma femenina”, y que existe una función cognoscitiva específica capaz de percibirla. Todo resultará quizá más claro si no comenzamos perfilando esta imagen específica universal, sino presentando una serie de tipos -y ciertamente en lo posible muy diferenciados-, y tratamos luego de saber si encontramos [8] allí una especie universal. Puesto que la exploración y exposición del alma es una función específicamente poética, tomo los tipos de fuentes poéticas a los cuales les atribuyo un particular valor simbólico.

1. Ingunn hija de Steinfinn, del “Olaf Audunssøn” de Sigrid Undset⁷. La novela nos lleva a un tiempo muy remoto y a un país lejano, en un ámbito cultural totalmente extraño. Ingunn crece en una granja nórdica, sin mucha vigilancia ni formación. Desde niña se promete con Olaf, que crece junto a ella como hermano adoptivo. Con él y con sus camaradas vaga por doquier, no conoce ninguna actividad regulada, ninguna disciplina [9] interior o exterior. Puesto que los niños no tienen ningún otro apoyo, se ayudan entre sí. Cuando llegan a los 15 ó

Estuardo, Guillermo Tell. Fue profesor de filosofía en Jena; se esforzó por aunar ética y estética, proponiendo la figura del “alma bella” (die schöne Seele) en su obra *De la gracia y de la dignidad*. Edith reconocerá en su Autobiografía: “Las poesías filosóficas de Schiller me ofrecieron una concepción del mundo que me agradaba” (cf. *Autobiografía*, II, 3.4, tomo I, p. 285). Edith cita aquí la obra “Glocke” (Campana), pieza poética del último período del autor.

3 Adalbert von Chamisso (1781-1838), naturalista y poeta alemán de origen francés; el ciclo de los bellos poemas citados por Edith recibió el acompañamiento musical de Robert Schumann.

4 Émile Zola (París 1840 – 1902 París), novelista francés; Edith puede referirse aquí a la figura femenina expresada por el novelista en algunas de sus novelas, especialmente en las que la mujer es la protagonista.

5 Johan August Strindberg (Estocolmo 1849 – 1912 Estocolmo), dramaturgo y novelista sueco. Entre sus obras dramáticas, y relativas al tema de la mujer, se hallan *La esposa de Sir Bengt* (1882), *La señorita Julia* (1888).

6 Frank Wedekind (Hannover 1864 – 1918 Múnich), poeta y dramaturgo alemán.

7 Sigrid Undset (Kalundborg 1882 – 1949 Lillehammer), escritora noruega convertida al catolicismo en 1925; en 1928 obtuvo el premio Nobel de literatura; en 1940 voló a los EE.UU. de donde volvió en 1945. La novela que cita Edith “Olaf Audunssøn” apareció en dos tomos (1925-1927).

16 años se despierta en ellos la pasión. En la primera ocasión sucumben a la tentación. A partir de entonces toda la vida de Ingunn se torna deseo insaciable. Ella y Olaf se consideran recíproca e indisolublemente unidos como según la ley eclesial. Pero la familia se opone al matrimonio, y son separados durante años el uno del otro. La vida del joven está llena de batallas en países lejanos y de múltiples experiencias y esfuerzos. La muchacha busca en sueños compensación [10] para la felicidad perdida, y severos padecimientos histéricos refrenan temporalmente toda su actividad exterior. Aunque todo su deseo se mueve en torno a Olaf, cae presa de un seductor. Pero, cual luz venida de otro mundo, irrumpe en esta existencia anímica abúlica el conocimiento de su caída, y con sorprendente fuerza cobra ánimo y rompe el nexo pecaminoso. El Olaf retornado después de escuchar la confesión de la culpa, no se siente con derecho a romper el vínculo sagrado. La conduce como esposa a su corte y muestra al hijo de ella como si fuera suyo propio. Pero la felicidad soñada tampoco llega ahora. [11] Ingunn queda afectada por la conciencia de su propia culpa, y trae al mundo muertos un hijo tras otro. Sin embargo, cuanto más fuertemente tiene el sentimiento de ser la desgracia de su marido, tanto más se aferra a él, y tanto más agudamente le pide pruebas de su amor. Y Olaf cede, como siempre ha cedido, aunque ella languidece con esa vida, y acaba también con la energía de él. Ella soporta sin queja su enfermedad a lo largo de años; la acepta silenciosamente como expiación. Sólo antes del final le asalta al hombre una [12] idea, la de que en este alma ha vivido también algo distinto a la dependencia aletargada, animal, de que existía en ella una chispa divina a la que sólo faltaba el alimento y el conocimiento de un mundo más excelso que no se había mostrado con claridad, en consecuencia no pudo configurar su vida. El siguió demasiado literalmente la palabra del apóstol: "los maridos deben amar a las mujeres como a su mismo *cuerpo*" (Efesios 5, 28). Por eso la vida de los dos quedó arruinada.

Como en general en la obra de Sigrid Undset, he aquí que se enfrentan duramente los dos mundos, o propiamente mundos primitivos: lo bronco e instintivo en cuanto que caos originario, y el espíritu de Dios sobre las aguas. El alma de esta primitiva [13] es como un campo de labranza por la que nunca pasó el arado. En ella hay semillas fértiles, y la vida con movimiento trémulo es llevada a ellas por el rayo de luz de más allá de las nubes. Pero los duros terrones de tierra deberían ser roturados para que las semillas pudieran brotar.

2. *Nora de Ibsen*⁸. Nora no es una primitiva, sino que ha crecido en el ambiente cultural moderno. Su intelecto está despierto, aunque no sistemáticamente formado, tan poco formado sistemáticamente como su voluntad. Ella fue la muñeca predilecta de su papá y es ahora muñeca predilecta [14] de su marido, lo mismo que sus hijos son sus muñecos. Así lo dice ella misma con agudo espíritu crítico cuando se le abren los ojos. La niña mimada ha de tomar decisiones para las cuales no está preparada de ninguna manera. Su marido está seriamente enfermo, le faltan los medios para emprender el viaje que ha de proporcionarle la salvación. No puede pedírselos a su padre porque también él está enfermo. Por eso firma ella misma una letra de cambio con el nombre de él. Su conciencia no por eso siente remordimiento, por el contrario ella está orgullosa de su acción, a la que su marido debe la salud. Ella sabe bien que el [15] abogado no se lo aprobaría, y se lo oculta. Pero cuando el acreedor, forzado por la propia extrema necesidad, amenaza con descubrirlo, no es el miedo al castigo de su marido lo que le lleva a la decisión desesperada de huir de la vida. Ella teme (y a la vez espera) que suceda algo completamente distinto: que ahora ocurra "lo maravilloso", es decir, que el marido en su gran amor, haga recaer sobre sí la culpa de ella. Pero sucede completamente al revés. Robert Helmer sólo tiene para su mujer un juicio moral condenatorio: [16] ella ya no es digna de educar a sus hijos. En la decisión de este instante, Nora se conoce finalmente a sí misma, le conoce a él, y al vacío de su vida común, que no merecía el nombre de "matrimonio". Y cuando, pasado el peligro del escándalo social, él quiere perdonarlo todo y volverlo todo a la situación de antes, entonces ella ya no puede volver atrás. Ella sabe que debe llegar a ser un ser humano antes de intentar de nuevo ser esposa y madre. Naturalmente también Robert Helmer debería primero ser un ser humano antes que una figura social, para que su vida en común pudiera llegar a ser un matrimonio.

[17] 3. *Ifigenia de Goethe*⁹. En la primera juventud un hado extraño ha sacado a Ifigenia del círculo de sus amados padres y hermanos, y la

8 . Henrik Ibsen (Skien 1828 – 1906 Oslo), dramaturgo y poeta noruego. Vivió también en Alemania e Italia. Escribió múltiples obras de teatro y poemas. Su lirismo y simbolismo, equilibrados por su naturalismo y por el uso que hizo de la literatura como arma para luchar por los derechos humanos, encontraron emuladores en Alemania, donde sus obras contaban con muchos admiradores. El drama *Nora* (*Una casa de muñecas*) del que habla Edith fue escrito en 1879.

9 . Johann Wolfgang von Goethe (Frankfurt 1749 – 1832 Weimar). Uno de los más grandes poetas de Alemania; también novelista y dramaturgo; representante del

ha llevado a un pueblo extraño de bárbaros. La mano de los dioses la ha liberado de una muerte segura y la ha llevado al servicio sagrado en la paz del templo. La sacerdotisa misteriosa es honrada como una santa. Pero su corazón no se acostumbra a esto. Siempre anhela el retorno a la patria, a los suyos. Para no entorpecer el regreso a la patria, rechaza decididamente la petición del rey. Como castigo, ella debe ofrecer a la diosa, según el antiguo uso del país [18] -derogado hasta ahora por su esfuerzo- dos extranjeros, que habían sido encontrados en la orilla. Son griegos, uno de ellos su hermano. Su anhelo de ver de nuevo a uno de los suyos está cumplido. Pero él está manchado con el asesinato de su madre, atormentado hasta la locura por los tormentos del remordimiento, y ahora condenado a muerte por la mano de su hermana. La antigua maldición de su casa, de la que ella hasta ahora parecía libre, amenaza también con cumplirse en ella. Puesta ante la elección de salvar mediante la mentira y el engaño a su hermano, a su amigo, y a sí misma, o perder todo, cree en un primer momento que ella debe elegir el "mal menor". [19] Pero su alma pura no soporta la mentira y la infidelidad, antes al contrario se resiste a ello lo mismo que una naturaleza sana contra un tumor maligno. Confiando en la veracidad de los dioses y en la nobleza del rey, le revela el plan de huida y obtiene de él como regalo la vida de los amenazados y su propio regreso a la patria. Su hermano ha quedado ya sanado por su plegaria. Ahora ella llevará a la antigua casa real paz y reconciliación con los dioses.

Antes de ir a buscar una especie común [20] en estos tres tipos, será necesario aclarar un poco el valor de realidad de dichos tipos. ¿No estamos ante puras creaciones de fantasía poética?, ¿con qué derecho podemos utilizarlas en ese caso para obtener conocimiento del ser real anímico? Como solución de esta dificultad, tratemos de aclarar primero qué ha querido el creativo espíritu poético con sus creaciones.

En Sigrid Undset nadie puede pensar en l'art pour l'art¹⁰. Su obra poética es sin duda una confesión sin reticencias. Desde luego se tiene la impresión de que ella se sintiera forzada a relatar lo que a ella la oprime cual brutal realidad. [21] Y yo creo que quien mira a la vida sincera y sobriamente como ella, ése no le podrá negar que se trata de tipos reales los que ella da a conocer, aunque escogidos con una determinada

Romancismo; importante pensador. Entre sus escritos destacan: *Werther*, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, *Faust*, etc. En su viaje a Italia (1786-1788) trabajó el material del mito griego, trasformando y refundiendo el esquema que años antes había hecho en su obra dramática *Ifigenia* "Iphigenia auf Tauris" (1787)

10 "El arte por el arte".

unilateralidad. En dicha unilateralidad domina claramente una tendencia determinada: la acentuación de lo instintivo-animal en contraposición con un idealismo engañoso y un intelectualismo subido que quisiera volar sobre lo terrenal.

[22] "Nora" está descrita por un hombre que quiere ponerse totalmente en el punto de vista de la mujer, que ha hecho suya la causa de la mujer y del movimiento feminista. Su heroína está elegida desde este punto de vista, pero precisamente *elegida* y diseñado con un análisis muy agudo, no simplemente ideado arbitrariamente, sino construido con inteligencia. La fuerza y consecuencia de su pensar y actuar después de que ella ha abierto los ojos puede sorprender en contraposición con la situación anterior, puede ser infrecuente, pero improbable o absolutamente imposible no lo es.

La clásica línea argumental de Goethe, [23] la grandeza sencilla y la sublime simplicidad de su nobilísima figura femenina, puede parecer a la gente de hoy antes que nada lejana a la realidad. Ciertamente se da aquí mucha idealización, pero tampoco hay ninguna construcción de la fantasía, sino una imagen ideal pensada, experimentada y sentida de la vida real. Lo que a él se le pone delante como "humanidad pura" y a la vez como "eterno femenino", eso lo ha plasmado el gran artista de forma plástica, libre de toda intención tendenciosa. Y ello nos conmueve como sólo puede conmover lo completamente puro y eterno verdadero.

[24] Hasta aquí lo relativo al valor de realidad de los tipos elegidos. ¿Cabe ahora resaltar algo común a estas tres figuras que han crecido en terrenos tan diversos (tanto según el ambiente del que provienen las dichas figuras dentro de la poesía, como en lo relativo a la época cultural y a la personalidad de sus creadores)?, ¿hay algo de común entre la criatura primitiva cuya alma no ha sido formada por ninguna mano educadora, entre la muñeca de salón cuya evolución fue reprimida artificialmente en una sociedad supercivilizada, aunque conservó suficientemente el sano instinto como para romper las ataduras y asumir su vida con sus propias decisiones en orden al libre desarrollo de sí misma, [25] y entre la santa que ha crecido en el recinto sagrado, en contacto con la divinidad allende la naturaleza y bajo una luz sobrenatural? Yo encuentro en las tres un rasgo esencial común: un deseo de dar amor y de recibir amor, y en ello un anhelo de ser elevadas desde la estrechez de su presente existencia real hasta un ser y obrar superiores.

El sueño de la vida de Ingunn es el de vivir al lado de Olaf en su gran palacio y tener muchos hijos. Otra realización de su existencia no

puede sospecharla en el enmohecimiento de su vida, y menos aún [26] vivirla con iniciativa propia. Y cuando finalmente llega como única realización la unión exterior con el esposo, es eso, la proximidad corporal y la ternura, aquello a lo que ella se aferra y lo que se asegura con todas las energías de su vida. La felicidad soñada no se encuentra en eso, pero no conoce ningún camino para hallarla o siquiera para buscarla, y permanece en lo que tiene.

Lo *propio* de la vida de Nora, escondida tras su existencia de muñeca, y de la que ni siquiera ella es consciente, es ese esperar lo "maravilloso", que no es otra cosa que el cese de la condición de muñeca, el [27] surgimiento del gran amor, y con ello del verdadero sentido de vida con su marido y consigo misma. Y, puesto que nada llega de su parte, y puesto que parece que tras la máscara social ya no se esconde nada más, quiere al menos intentar por sí misma abrir el camino hacia sí misma, hacia su verdadero ser.

En Ifigenia ya no vale el abrirse camino hacia el verdadero ser, ella *ha alcanzado* ya el verdadero ser, el sumo grado de humanidad, ahora sólo tiene que demostrarlo en la prueba y prepararle el espacio necesario para que se realice de forma adecuada. Su anhelo es lograr que el ser [28] que ha llegado a su madurez llegue a convertirse de hecho en el amor liberador conforme a su vocación.

¿Hemos entendido con esto el alma femenina en su núcleo? Naturalmente podrían traerse a colación todavía otros muchos tipos de mujer, pero yo creo que, en la medida en que son tipos de *mujer*, todos tendrán esta base común: llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar y madurar del mejor modo posible el ideal humano que duerme en ella en la forma particular que precisamente se ha asignado hacer que alcance un desarrollo lo más perfecto posible, [29] y a la vez incentivar y promover en los otros la maduración en orden a su plenitud, todo eso constituye la necesidad femenina más profunda, necesidad que puede manifestarse con muchos ropajes, también en las desviaciones y degeneraciones. Como luego tendremos que mostrar, eso corresponde a la eterna misión de la mujer. Y, puesto que es una necesidad específicamente femenina, no simplemente humana, debemos mostrarlo en confrontación con la forma de ser específicamente masculina.

El deseo del hombre tiende con más fuerza a la actividad exterior, a la acción y [30] a la realización, así como al rendimiento objetivo, que inmediatamente al ser personal, propio o ajeno. Naturalmente no se pueden separar ambas totalmente. El alma del ser humano como tal no es algo concluido, estático. Su ser es un ser desarrollado, en el cual las

energías que ella trae consigo al mundo como disposiciones germinales deben llegar a desarrollarse; pero sólo alcanzan ese desarrollo mediante la acción. Por eso la mujer sólo puede acercarse al pleno desarrollo posible de su personalidad, como desea, si emplea sus energías en ello. Del mismo modo el hombre, también sin proponérselo como meta, trabaja en su ser [31] personal cuando se esfuerza por hacer su trabajo profesionalmente. En sus rasgos esenciales la estructura del alma es aquí y allí la misma: el alma está inmersa en un cuerpo de cuya fuerza y de cuya salud dependen su propia fuerza y su salud -aunque no sola y simplemente de ello-; por otra parte, el cuerpo recibe del alma su propio ser *en cuanto* cuerpo -vida, movimiento, forma y figura, así como sentido espiritual-; sobre la base de lo sensorial, que es tanto realidad corporal como anímica, recibe una realidad espiritual que, reconociéndose como actividad intelectual, explora un mundo, creando y configurando como voluntad, incide en este mundo; [32] y, en cuanto sentimiento, se enfrenta interiormente a este mundo y discute con él. Pero la medida y relación de estas fuerzas es muy distinta en los individuos, como también específicamente distinta en hombre y mujer.

Yo quisiera opinar que la relación de alma y cuerpo no es completamente la misma, que por lo común la unión al cuerpo de forma natural es más íntima en la mujer¹¹. [33] Me parece que el alma de la mujer vive y está presente con mayor fuerza en todas las partes del cuerpo, y que en consecuencia queda afectada interiormente por todo aquello que le ocurre al cuerpo, mientras que en el hombre tiene más fuertemente el carácter de instrumento que le sirve en su actuación, lo cual conlleva un cierto distanciamiento consigo mismo. Todo esto se encuentra ciertamente en conexión con la misión de la mujer a la maternidad. La tarea de acoger en sí a un ser vivo en formación y crecimiento, de protegerlo y alimentarlo, exige una cierta clausura en sí misma, y el misterioso proceso de formación de un nuevo ser en el organismo materno es una unidad tan íntima [34] de lo anímico y de corporal, que se comprende bien que esta unidad pertenece al carácter de la naturaleza femenina en general. Con esto va unido, sin embargo, un cierto peligro. Para que entre alma y cuerpo se dé el orden correcto, conforme a la naturaleza (es

11 En el manuscrito autógrafo de Edith siguen unos renglones entre paréntesis, que están tachados a lápiz; estos renglones no aparecen en la publicación de la revista: el texto en cuestión es el siguiente: "(quisiera subrayar lo de 'de forma natural', pues, como ya he dicho, existe la posibilidad de una amplia emancipación del alma respecto del cuerpo, emancipación que por su parte sorprendentemente parece realizarse por término medio en la mujer más fácilmente que en el hombre)".

decir, el orden que corresponde a la naturaleza no echada a perder), es necesario que al cuerpo le sean dados el necesario alimento, cuidado y ejercicio que condicionan un funcionamiento correcto del organismo. Pero si se le concede *más* -y es propio de su *naturaleza echada a perder* pretender siempre más-, eso ocurre a costa del alma, de su ser espiritual; ella, en lugar de dominarlo y [35] de espiritualizarlo, se hunde en él, y el cuerpo por su parte pierde correspondientemente algo de su carácter de cuerpo humano. Cuanto más íntima es la relación entre alma y cuerpo, tanto mayor será el peligro del hundimiento (por la otra parte, también la posibilidad de compenetración del cuerpo por el alma).

Si consideramos la relación de las fuerzas o potencias espirituales entre sí, vemos que se fomentan mutuamente, y ninguna puede subsistir sin la otra. Si consideramos igualmente la relación de las potencias espirituales, entonces se reclaman mutuamente y una no puede estar sin la otra. Es necesario cierto conocimiento intelectual de las cosas para recibirlas con el sentimiento y confrontarlas interiormente; los [36] movimientos del sentimiento son los resortes de la voluntad; por otra parte es cosa de la voluntad regular la inteligencia y la vida de los sentimientos. Pero las potencias de ninguna manera son repartidas y desarrolladas igualmente. El empeño del varón preferentemente consiste en realizarse en el conocimiento y en la actividad creativa. Lo fuerte de la mujer está en la vida de los sentimientos. Esto está relacionado con su actitud hacia el mismo ser personal. Entonces el alma por medio de los movimientos y las disposiciones del sentimiento percibe su propio ser; por los sentimientos llega a conocer lo que es y como es; y también capta a través de ellos el significado [37] del otro ser para el suyo y, por consiguiente, el significado del valor inherente y el valor de las cosas fuera de ella, de las personas extrañas e imágenes no personales. El órgano para la concepción del ente en su totalidad y en su peculiaridad está en el centro de su ser y condiciona a aquella aspiración a desarrollarse en un todo y a ayudar a los demás a su correspondiente desarrollo que hemos encontrado antes como característica del alma femenina. Por eso está ella mejor protegida que el hombre por la naturaleza contra la actividad unilateral y el desarrollo de sus potencias, [38] pero, por otra parte, menos inclinada a los esfuerzos máximos en el terreno de las cosas que siempre con concentración unilateral se logran con todo el esfuerzo anímico, y expuestas a un peligro más fuerte de fragmentación. Entonces también la unilateralidad a la que por naturaleza se inclina es especialmente peligrosa para ella: la formación unilateral de la emotividad.

Hemos reconocido una gran importancia a la facultad sensitiva en la estructura del ser del alma, pues tiene una función esencial cognosciti-

va, ya que es el lugar central en que el contacto con los seres se torna en actitud y actividad personales. Sin embargo, [39] no puede realizar su tarea sin la colaboración del entendimiento y de la voluntad. No se lleva a cabo un conocimiento efectivo sin un trabajo anterior del entendimiento. El entendimiento es la luz que le ilumina el camino, y sin esta luz vaga el sentimiento de acá para allá; si prevalece sobre el entendimiento, puede enturbiar su luz, inducir a una distorsión de la imagen del todo, así como de cada una de las cosas y acontecimientos, y llevar a la voluntad a una praxis errónea. Sus propios movimientos necesitan del control del entendimiento y de la dirección [40] de la voluntad. Desde luego, a la voluntad no le corresponde ningún poder absoluto para estimular o reprimir los movimientos del sentimiento; en todo caso, pertenece a su libertad dejar que los impulsos emergentes se desarrollen o moderen. Donde faltan la formación del entendimiento y la educación de la voluntad, la vida sensitiva deviene un movimiento sin dirección fija. Y, porque necesita de algunas direcciones para su movimiento, cae bajo la dirección de lo sensorial, cuando le falta la guía de las fuerzas espirituales superiores. De este modo se produce el hundimiento de la vida anímica en lo sensual animal, lo cual es fomentado todavía más por el fuerte vínculo con el cuerpo.

[41] Así pues, el alma de la mujer podrá alcanzar el ser que le es propio si sus energías son formadas de una manera adecuada. Los tipos concretos de los que habíamos partido no sólo nos presentan diversas disposiciones naturales, sino también distintos grados de formación del alma femenina. Hemos conocido un alma de mujer que casi era como material informe, aunque dejaba entrever la configuración de que era capaz; otra, que había tenido una cierta formación por influjos ocasionales y por intervenciones diletantes, pero no la adecuada para ella; [42] y otra, que era como un cuadro perfecto salido de la mano maestra de Dios. Esto replantea la tarea de examinar cuáles son las energías formadores por las que pueda un alma femenina ser llevada al ser para el que está destinada, y que puedan protegerla de la degeneración de la que está amenazada.

[43]

II. EDUCACIÓN DE LA MUJER

La *disposición anímica* de que hemos hablado, a saber, las energías germinales básicas tal y como están presentes a toda alma humana, en la forma particular que le es característica al alma femenina, y en su impronta individual, ese es el material que debe ser educado. No se trata de un material muerto, que hubiera de ser plasmado o formado puramente desde el exterior como arcilla en la mano del artista o como la piedra sometida a los influjos involuntarios del clima, [44] sino de una raíz viva de formación que tiene en sí la energía ("forma interior") para desarrollarse en una determinada dirección, precisamente en la dirección de figura terminada, de cuadro completo, en orden al cual esta semilla debe crecer y madurar. Considerada desde este ángulo, la educación es un proceso evolutivo semejante al de una planta. Así como el crecimiento y desarrollo orgánico no se produce *simplemente* desde el interior, sino que en él colaboran circunstancias exteriores -clima, cualidad del terreno, etc., codeterminan la fáctica configuración de la planta-, así también en la formación del [45] alma actúan factores exteriores junto a factores interiores. Como vimos, el alma puede desarrollarse solamente con la aplicación de sus *propias energías*, las cuales sólo pueden aplicarse a un material, y ciertamente a un material que les es adecuado: a los sentidos por medio de las impresiones que ellos reciben y elaboran, al entendimiento por medio del trabajo del pensamiento, a la voluntad por medio de las operaciones que le son características, a la emotividad por la multiplicidad de sentimientos, estados de ánimo y tomas de posición. Para todo eso necesita motivos determinados que ponen las energías en movimiento.

Para ciertos movimientos basta [46] el simple contacto con el mundo exterior, con las cosas y personas del entorno; en ese sentido en la educación del alma actúan *influencias ambientales involuntarias*. Para otras cosas, especialmente para el rendimiento de las energías superiores, es necesaria la dirección y guía; éste es el lugar adecuado para la *labor de formación*, instrucción y educación consciente, libre, y eventualmente sujeto a plan. Su tarea es precisamente hacerse de los *materiales de formación* que el alma necesita para poner en juego sus energías: poner el entendimiento y la voluntad ante las tareas determinadas, poner la emotividad en contacto con aquello que es adecuado para poner en movimiento y llenar interiormente el alma. Pero [47] éste es el mundo de los valores: lo bueno, lo bello, lo noble, lo santo, los valores específicos que a cada alma como tal y a su cualidad individual le son propios.

El trabajo cognoscitivo, el rendimiento de la voluntad, son *actos libres*, y también la entrega -al principio involuntaria- a los movimientos emotivos, o su rechazo, son cosa de la libertad. Así el ser humano, tan pronto como ha llegado al uso de la libertad, no queda expuesto a las influencias educativas del exterior como un simple material pasivo, sino que puede entregarse a ellas o rehusar, buscar eventualmente oportunidades de formación, o huir de ellas. También la propia actividad libre pertenece a los factores que trabajan en [48] la formación del alma.

Todos los factores educativos exteriores, tanto los que actúan involuntariamente, como los que operan consciente y planificadamente, también todo trabajo de autoeducación, están unidos en su efecto al primer factor, la disposición natural: ellos no pueden sacar nada del ser humano que no se encuentre en ellos por naturaleza. Todo trabajo humano de educación únicamente puede aportar material y ofrecerlo "al gusto de cada cual", puede proponer y "preparar" en orden a la actividad, pero no puede forzar su aceptación ni su mantenimiento. La naturaleza pone los límites del propio trabajo educativo, la naturaleza y la libertad del [49] trabajo de formación de los otros. Pero hay *un* artista para el que estos límites no existen: *Dios*, que ha dado la naturaleza, puede cambiarla en una forma tal que desvíe su curso natural de desarrollo (del mismo modo que con sus milagros puede actuar en el curso normal del acontecimiento natural exterior); y puede adecuar la voluntad *desde dentro* para que se decida a lo que se le ha propuesto hacer (aunque por el don de la libertad ha excluido una regulación mecánicamente necesaria de la voluntad humana).

Hemos ganado así una cierta comprensión de lo que tenemos [50] que entender por formación: el proceso (o el trabajo) mediante el cual la disposición anímica se configura en orden a una imagen formada (en el modo común de hablar se llama también educación al resultado de este proceso: la configuración que adquiere el alma en él, eventualmente también el alma así formada, e incluso los materiales espirituales que ella acepta).

Cuando se pregunta *cómo debería* llevarse a cabo la recta formación femenina, se piensa sobre todo en el trabajo de formación que pueda ejercerse conforme a un plan. Quien comienza a formar almas de mujeres debe ante todo tener [51] claro el material que recibe en sus manos, es decir, la condición del ser humano que ha de formar: la naturaleza del alma en general, la naturaleza particular del alma femenina, y la peculiaridad individual de cada una de sus alumnas. Deberá luego tratar de descubrir qué influencias, además de la suya propia, han actuado abier-

tamente en esas almas y todavía actúan (ambiente doméstico, etc.), y si van en la misma dirección que se desea promover o en una divergente, y en ese caso si habría de desconectarlas, o [52] cómo trabajar con ellas. Pero sólo puede orientarse en una dirección determinada si tiene ante los ojos un *fin formativo*. Qué meta busca un formador de seres humanos (para la formación de otros, o para la suya propia) es cosa que depende de su cosmovisión. Según nuestro punto de vista, hay que diferenciar nuevamente entre el fin general del ser humano como tal, el fin formativo específicamente femenino, y el individual de cada ser humano. Este fin no hay que trazarlo caprichosamente, sino que está dado por Dios. La explicación sobre la [53] misión del ser humano y de la misión de la mujer nos la presenta la Sagrada Escritura y su exégesis según la doctrina de la fe y la tradición de nuestra Iglesia¹². (Que luego existe también un objetivo individual, eso lo encontramos expresamente en la parábola de los talentos y en la palabra del apóstol sobre los distintos dones; *cuál* sea no puede decirse en general, hay que elucidarlo caso por caso).

El fin natural que Dios ha dado al ser humano es triple: expresar en sí la imagen de Dios mediante el despliegue de las propias energías, procrear la prole, [54] y dominar la tierra. A esto añade el fin sobrenatural: la visión eterna de Dios, que ha sido prometida como recompensa a una vida vivida desde la fe y en unión personal con el Redentor. Tanto la misión natural como la sobrenatural es común a hombre y mujer. Pero, dentro de la común misión, hay una diferenciación de tareas que se adecua a la distinta naturaleza de los sexos. La misión primera del hombre es el dominio de la tierra, y en esa tarea la mujer está situada a su lado como ayudante. La misión primera de la mujer es la procreación y la educación [55] de la descendencia, y el hombre está puesto al efecto como su defensor. A eso corresponde que los mismos dones estén presentes en ambos, pero en distinta medida y relación. En el caso del hombre, sobre todo los dones que son necesarios para la lucha, la conquista y el dominio: la fuerza corporal para la toma de posesión exterior, el entendimiento para la intelección racional del mundo, la fuerza de voluntad y de acción para la actividad creadora. En el caso de la mujer, las capacidades para proteger, custodiar y hacer desarrollar el ser en formación y en crecimiento: por eso el don, de carácter más corpóreo, de saber vivir estrechamente unida a otro y de recoger en calma las fuer-

12 Véase el tema más desarrollado en mi conferencia "Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y el orden de la gracia" (*Die Christliche Frau*, año 1932) [Obras Completas IV, Conferencia 15].

zas, [56] y por otra parte de soportar los dolores, de carecer, de adaptarse; el don, de carácter espiritual, de la orientación hacia lo concreto, individual y personal, de saberlo captar en su peculiaridad y de adaptarse a ello; el deseo de ayudar a su desarrollo. En la capacidad de adaptación está incluida la dotación con los mismos dones que le son propios al hombre, y la posibilidad de realizar el mismo trabajo que él, junto con él o en su lugar.

En los testimonios del Antiguo Testamento a partir del pecado original, es decir, en aquellos que ya cuentan con la naturaleza caída, matrimonio y maternidad son planteados con una cierta exclusividad [57] como misión de la mujer, también como medios para la obtención del fin sobrenatural: dar a luz hijos y educarles en la fe en el Redentor para ver en ellos un día la salvación (esta idea resuena todavía a veces en las cartas de Pablo).

El Nuevo Testamento añade a eso el ideal de la virginidad: en lugar de la comunidad matrimonial, la conexión personal estrecha con el Salvador, el desarrollo de todas las fuerzas a su servicio, y la maternidad espiritual, es decir, la conquista y formación de las almas para el Reino de Dios. No se debe entender esta separación de las vocaciones [58] como si en el primer caso sólo hubiese que tener ante la vista la finalidad natural, en el segundo sólo la sobrenatural. También la mujer que cumple su condición natural como esposa y madre tiene sus tareas por el Reino de Dios: ante todo su propagación hacia el exterior, luego también la actuación en pro de la salvación de las almas, lo que para ella acontece en primera línea en el círculo de la familia. Por otra parte, también en la vida completamente consagrada a Dios se precisa del desarrollo de las fuerzas naturales, las cuales sólo y más exclusivamente pueden emplearse para las tareas del Reino de Dios, y de este modo para un círculo de seres humanos más amplio. [59] En la medida en que esta actuación tiene a la vista el Reino de Dios, y en él la más excelsa elevación del ser humano, en la medida en que esta actuación se ejerce de persona a persona, surgiendo del amor de Dios y del prójimo, actuando mediante el amor de Dios y del prójimo, conduciendo al amor de Dios y del prójimo, no es en absoluto extraña a la naturaleza femenina sino, por el contrario, su más elevada realización y desarrollo.

Este es, pues, el doble fin que compendia la formación cristiana de las mujeres: hacer que la mujer se capacite para cumplir sus deberes en el sentido natural y sobrenatural [60] como esposa y madre, o dedicar todas sus energías para el Reino de Dios en la virginidad consagrada. (De todos modos no debe plantearse la alternativa entre matrimonio y

vida consagrada. Todos los signos hablan de que, junto a los conventos, que ciertamente no están "pasados de moda", nuestro tiempo necesita personas que lleven "en el mundo" una vida consagrada a Dios).

¿Qué podemos hacer para alcanzar este fin? Como hemos podido recabar de lo dicho respecto a la naturaleza del alma femenina, en ella existe una orientación originaria hacia el fin; pero en la naturaleza *caída* existen también impulsos que se le oponen. Dependerá de presentar los medios [61] de formación que son necesarios y recomendables para un auténtico desarrollo de las almas, y eventualmente aquellos medios que son adecuados para frenar los instintos dañinos; y presentarlos de tal manera que se facilite su aceptación, según las posibilidades.

Hemos reconocido la emotividad como centro del alma femenina. Por ello deberá ponerse en el centro de la formación de las mujeres la formación de lo emotivo. Lo emotivo vive de sentimientos (tales como alegría, tristeza), estados de ánimo (como serenidad, lóbreguez), tomas de posesión (entusiasmo, aversión), afectos (amor, odio). Ellos presentan la confrontación ser humano con el mundo (y también consigo [62] mismo). Sólo quien es conmovido por la vida pondrá en movimiento su emotividad. Quien quiera despertarla, deberá ponerla en contacto con algo que le impacte. Tales son ante todo los destinos de los seres humanos y las acciones humanas tal y como los presentan a las almas juveniles la historia y la literatura y también, naturalmente, y en primer lugar, los acontecimientos de la actualidad. Esto es lo bello en todos sus géneros, así como las otras categorías estéticas. Es la verdad, que lanza al espíritu humano buscador a un movimiento nunca aquietado. Es todo aquello que actúa desde el otro mundo en esta vida con poder misterioso [63] y fuerza de atracción. Religión e historia, la lengua nacional y eventualmente las lenguas extranjeras (si se logra ir más allá de las dificultades lingüísticas exteriores y alcanzar el contenido espiritual) son en la enseñanza las materias principalmente formadoras de la emotividad.

Pero no basta con poner en movimiento la emotividad en general. En todos los movimientos del sentimiento hay un momento valorativo: lo que el sentimiento aprehende, eso lo aprehende como significativamente positivo o negativo, ya sea para el ser humano afectado o, con independencia de ello, "objetivamente", "en sí". Con esto se hace posible para los [64] movimientos del sentimiento mismo un juicio según lo "correcto" o "falso", "adecuado" o "inadecuado". Se trata, por tanto, de despertar en el sentimiento alegría por lo *verdaderamente* bello y bueno, y aversión por lo bajo y vulgar. Es necesario, pues, ponerles ante lo que

es verdaderamente bello y bueno, pero no sólo eso. El sentido del valor de las cosas sólo se desarrolla de muchas maneras en el niño cuando ve cómo toma posición al respecto el adulto, especialmente el educador: su entusiasmo suscita entusiasmo. Esta orientación del sentimiento hacia [65] tomas de posición determinadas es a la vez un medio para formar la capacidad de discernimiento. No se le puede poner ante los ojos solamente lo bueno y lo bello, porque la vida le pondrá en contacto también con lo negativo, y porque ante ello tendrá que haber aprendido a diferenciar. Hay que diferenciar lo positivo de lo negativo, lo elevado frente a lo bajo, y aprender a situarse al respecto de la forma adecuada. La convivencia con las tomas de postura del entorno constituye el medio más eficaz al respecto; de los influjos voluntarios o involuntarios del entorno depende ampliamente la actitud de la persona [66] adulta ante el mundo de los valores. Y así resulta de extraordinaria importancia que su formación esté en la mano de educadores cuya emotividad se haya formado adecuadamente.

Hay también un peligro en este importantísimo e imprescindible medio de formación de la emotividad: sentimientos y tomas de posición afectivas son "contagiosas", pasan fácilmente de un alma a otra, como simples *situaciones* personales que por un lado no tienen ninguna franqueza para los valores expuestos, y además no ocupan ningún lugar en el alma del afectado —al presente o en cualquier momento—. Entonces [67] no se alcanza ninguna formación verdadera: la apariencia engañosa es tenida por realidad. De ahí que haya que educar en la pureza del sentir para distinguir apariencia de realidad, y para enseñar a diferenciarlos en la propia alma. Esto no será posible sin un adecuado adiestramiento del entendimiento. La simple toma de posición sentimental debe ser llevada a aquel conocimiento de los valores en donde entendimiento y sentimiento cooperan de forma determinada (mostrar hasta *qué* punto, excedería los límites de este escrito). Quien comprenda claramente *por qué* [68] llama a algo bello o bueno, no aceptará tan simplemente las tomas de posición de los demás. Para la distinción entre lo correcto y lo incorrecto en la propia alma, además de la crítica del entendimiento, es importante su ejercitación en la práctica. Los movimientos del sentimiento son fuerzas impulsivas que inducen a la acción. Quien esté verdaderamente fascinado por el arte sacrificará la comodidad por un goce del arte. Quien posea verdadero amor al prójimo no podrá pasar de largo, sin participar ni actuar, ante la necesidad del prójimo. Donde no se ven las obras correspondientes debe sospecharse que tras las grandes palabras [69] no se esconde nada en absoluto, o tan sólo una excitación de la fantasía, o sentimientos falsos.

La educación de las chicas en los decenios anteriores ha puesto en el lugar central, con un conocimiento correcto de la naturaleza femenina, las materias para la formación de la emotividad. Pero ha descuidado el complemento imprescindible de la escolarización y formación del entendimiento en la medida adecuada, así como la ocasión de su ejercitación práctica. Esa educación es responsable de la creación de aquel tipo de mujer que lleva una vida de sueños y de apariencias y que se evade ante los desafíos de la realidad, [70] o se abandona inerte a sentimientos y emociones cambiantes, que va a la caza de sensaciones que excitan continuamente al sentimiento, y no llega a una serena organización de la vida y a una actividad fructífera. La escuela moderna ha querido remediar esta situación. Ha insertado en medida creciente en los planes de estudio femeninos disciplinas que adiestran el entendimiento: matemáticas, ciencias naturales, idiomas antiguos. Busca alcanzar el principio de la autoactividad y así lograr que las materias no sólo sean impresas memorísticamente, sino elaboradas con el entendimiento, [71] y precisamente de este modo el entendimiento obtiene un verdadero adiestramiento, a la vez que la voluntad reciba tareas con las que se ejercite y fortalezca. Esas disciplinas se esfuerzan por formar en la escuela una vida comunitaria, así como por crear -mediante comunidades escolares, excursiones, festejos, comunidades de trabajo libres-, ocasión para la actividad práctica y, por medio de ellas, para el aprendizaje de la vida social. En todo esto se hallan seguramente muchos gérmenes fructíferos y sanos principios, a pesar de cierto sarampión, tal y como surgen siempre en las reformas radicales. Es gran peligro no se preste la debida atención a la [72] naturaleza femenina y la formación correspondiente exigible, y se vincule demasiado estrechamente al modelo de las instituciones masculinas de formación. Este peligro está agravado por las nuevas exigencias de la vida práctica.

En los siglos en que para la mujer no se conocían otras profesiones que la de esposa y madre, o monja, era natural que la formación femenina estuviese dirigida a esta meta, de manera que las jóvenes fuesen formadas en la familia o en el claustro bajo la dirección de amas de casa o de monjas en la actividad doméstica y en ejercicios de [73] piedad, y de este modo preparadas para su ulterior profesión. El cambio que en la vida económica se operó en el siglo XIX simplificó por término medio la vida doméstica de tal manera, que ya no dejaba suficiente campo para el empleo de todas las energías femeninas. Al mismo tiempo, la sacudida en la vida de fe ha desconectado en amplísimos ámbitos la vocación claustral como una posibilidad que pueda ser tenida en consideración. En las naturalezas más pasivas esto produjo el hundimiento en la vida

instintiva o en sueños y galanteos vacíos, y en las muy activas la búsqueda de actividades profesionales extradomésticas. Así ha surgido el movimiento feminista.

[74] Puesto que a lo largo de los siglos las profesiones extradomésticas habían estado en manos de los hombres, era natural que hubiesen adoptado una impronta viril y que el aprendizaje se acomodase a la naturaleza masculina. Las exigencias del movimiento feminista radical pedían la entrada de las mujeres en todas las profesiones y el acceso a todos los grados de formación. Sólo muy lentamente, paso a paso, con grandes luchas, se fue dando, hasta que entre nosotros en Alemania la revolución trajo bastante de repente el cumplimiento de casi todas las exigencias. Mientras que al comienzo del [75] movimiento entraban en la vida profesional sobre todo mujeres cuya preparación e inclinación individual iban en esta dirección, y les resultaba relativamente fácil el habituarse a la nueva vida, la crisis económica de los últimos años ha obligado a ejercer profesiones a muchas que nunca se hubiesen decidido por cuenta propia. Se han producido diversos conflictos, pero también se han hecho valiosas experiencias. Y ha resultado obligado ocuparse con cuestiones que -de haberse regido siempre en la vida según las leyes de la razón- [76] hubiesen debido ser aclaradas antes del inicio del movimiento: ¿existen profesiones específicamente femeninas, y cuáles? ¿pide la naturaleza femenina caminos formativos distintos a los de la masculina, y cómo deberían ser articulados?

Hemos tratado de abrir un camino para la solución de la segunda cuestión, y ahora queremos resumir brevemente el resultado.

La naturaleza y la misión de la mujer demandan una formación que pueda conducir a un ejercicio de amor activo. Esto exige ciertamente, como elemento más importante, la formación de la emotividad, pero esta verdadera formación, a la que corresponden la claridad del entendimiento, la energía activa, así como la actividad práctica, hace posible [77] el recto ordenamiento interior adecuado a los valores objetivos y la repercusión práctica de esta actitud. Al rango objetivo de los valores le corresponde que lo supraterrano esté por encima de los valores terrenos. El encauzamiento de esta actitud corresponde a la vez la vocación profesional futura, la de formar seres humanos para el reino de Dios. El núcleo de toda formación femenina (como de toda formación humana en general) debe ser por tanto la formación religiosa, una formación religiosa que sepa exponer las verdades de fe conmoviendo el sentimiento y sepa llevarlo a la acción entusiasta, y que a la vez sea adecuada para abrazar todos los caminos de afirmación práctica de la vida de

la fe modelando el alma [78] para la vida entera: vivir y orar con la Iglesia mediante el cuidado de la liturgia, inicio de una relación personal con el Señor, sobre todo mediante la comprensión profunda de la santísima eucaristía, y una vida verdaderamente eucarística. Naturalmente, semejante trabajo de formación religiosa sólo puede ser llevado adelante por personalidades que estén ellas mismas totalmente transidas del espíritu de la fe, y cuya vida se encuentre configurada en tal sentido.

A esta formación religiosa deberían añadirse en toda educación de muchachas la apertura a aquellas nociones y experiencias humanas que constituyen las enseñanzas de la historia y de la literatura, [79] de la biología, de la psicología y de la pedagogía (naturalmente, una forma sencilla, adecuada a la capacidad de comprensión); pero esta enseñanza sólo será fructuosa si da alcance y ocasión para la observación y experimentación en la vida práctica. En beneficio del adiestramiento del entendimiento, no podrían faltar la materias que ayudan especialmente a este adiestramiento: el aprendizaje de las ciencias matemático-científicas y lingüístico-gramaticales. Pero tampoco debería imponerse más de cuanto pueda ser aprendido sin sobrecarga y sin poner en peligro las materias técnicamente más esenciales.

Lo que para la formación de todas las muchachas es [80] esencial debería estar rodeado de un servicio de enseñanza más libre y móvil capaz de dar cuenta de las capacidades individuales y que, junto a lo obligatorio para todos, diera oportunidad para el estudio detenido de estas o aquellas disciplinas teoréticas, también para los talentos técnicos y artísticos; de este modo sería tenida en cuenta la individualidad y preparada para la posterior elección y formación profesional. También para todas estas ramas de enseñanza es vigente el principio de que el verdadero trabajo educativo solamente puede ser ejercido por aquellos [81] que están verdaderamente formados en su propia materia. Y, naturalmente en línea general, que las mujeres, correspondiendo a la naturaleza y a la misión de la mujer, deberían estar formadas por mujeres propiamente tales.

Naturalmente, una garantía de éxito no la proporcionan ni las mejores personalidades educativas, ni las mejores instituciones educativas, suponiendo que se dispusiera de ambas. Ellas sólo pueden hacer lo que depende de sus fuerzas. La obra educativa humana es solamente *uno* entre una gran serie de factores del proceso educativo. Ella debe contar con la naturaleza existente y con [82] influjos diversos, y no tiene la posibilidad de conocer estos factores completamente, ni de encontrar lo

conocido con absoluta seguridad. Además, el trabajo educativo programado cesa por lo regular mucho antes de que el proceso de formación haya concluido. Dicho trabajo podría considerarse ya un éxito si el discípulo ha llegado decididamente gracias a él a continuar por sí mismo en la dirección iniciada. Pero, incluso cuando eso se alcanza, no se puede estar seguro de que esta dirección se mantenga, si fuerzas naturales opuestas vienen a romper las relaciones de vida.

Si, por tanto, la inseguridad de toda obra [83] educativa natural lleva al educador a valorar con modestia la propia acción, no debería sin embargo volverle completamente escéptico y hacerle desesperar de todo el sentido de sus esfuerzos. Estos son un factor importante, y el educador debería no sólo contar en sentido negativo, sino también en el positivo, con los efectos que él no puede prever, de los cuales a él quizá no le llegue absolutamente ninguna noticia. Sobre todo, nunca debería olvidar que el primero y verdadero formador de seres humanos no es el ser humano, sino Dios. Él da la naturaleza, así como las condiciones de vida bajo las cuales ella se desarrolla, él tiene también la fuerza de [84] cambiarla desde dentro, y de situarla con sus obras allí donde la fuerza humana fracasa. Cuando la vocación religiosa ha florecido tanto, que no se le pone ningún obstáculo a la obra formadora de Dios, entonces puede estarse tranquilo de lo demás. Y además debería contarse con que en la divina economía de salvación ningún verdadero esfuerzo queda sin fruto, incluso allí donde los ojos humanos no pueden percibir otra cosa que fracaso.

* * *

[85]

III. ACTIVIDAD FEMENINA

Con la pregunta por la formación que pide el alma de la mujer va unida esta otra: ¿a qué actividad está llamada la mujer según su naturaleza? No es nuestra tarea recoger aquí los datos estadísticos relativos a las actividades en las que actualmente trabajan las mujeres -son casi todas-, sino descubrir las profesiones verdaderamente femeninas. Al respecto, poco hay que ganar con la estadística. Aunque el número de aquellas que eligen una determinada profesión es en cierta manera un indicador del grado de su inclinación, y por ende de algún modo también de su talento, sin embargo ese número muy difícilmente podrá dar infor-

mación del éxito en tal o en cual campo, [86] y aún menos cómo se siente el alma de la mujer en tal actividad y en qué medida por otra parte el trabajo está influido por ella. Así que por una parte deberíamos atenernos a aquello que por naturaleza y misión de la mujer se da como exigencia para una actividad femenina adecuada, y por otra parte atenernos a ejemplos concretos de la experiencia que están a nuestra disposición. Después de eso, queremos mostrar cómo la realidad femenina puede comportarse en la forma a ella adecuada en el matrimonio, en la vida religiosa, y en la libre profesión.

1.

La mujer, que según las palabras del Génesis fue puesta junto al hombre [87] para que no estuviese solo, sino que tuviera una auxiliadora semejante a él, cumplirá su misión de esposa haciendo propia la cosa o asunto de él. El "asunto de él" es normalmente en primera línea la profesión. La participación de la mujer en la profesión del hombre puede darse de muchas maneras. Ante todo, su tarea será gobernar la vida familiar y doméstica de tal modo que éstas no impidan el trabajo profesional, sino que lo favorezcan: que los desajustes, si se dan en la misma casa, a ser posible sean mantenidos lejos; si tienen lugar fuera de la casa, favoreciendo en el ambiente familiar la correspondiente distensión y calma. [88] Luego está la participación inmediata, cuando la mujer presta una ayuda directa, tal y como ocurre en los buenos matrimonios modernos que tienen una preparación profesional con igual o parecida cualificación profesional, o al menos con intereses cercanos, como también en el pasado ocurriera ya con frecuencia: ordinariamente entre los campesinos, pero también muchas veces en las empresas comerciales (especialmente en las empresas pequeñas), en las casas de médicos, y muy señaladamente en las parroquias protestantes.

Sin embargo, "cosa del hombre" no es sólo el mero contenido material de su trabajo, sino también la "lucha por la existencia", la procura [89] del necesario sustento de vida para la familia. El trabajo auxiliar de la mujer en este ámbito es sobre todo el manejo racional de los ingresos mediante la adecuada administración doméstica (tarea hoy no sólo propia de la economía privada, sino una tarea muy esencial de la economía pública), y además hoy más que en ninguna época anterior el colaborar en los ingresos. De ahí ha surgido el difícil problema del doble trabajo y el peligro del incremento de la actividad extradoméstica de la mujer casada, que finalmente pueda impedirla ser el corazón de la familia y el alma de la casa, lo que sin embargo debe siempre constituir su tarea esencial.

[90] La "correspondiente" auxiliar del hombre es la mujer, pero no sólo porque toma parte en lo que le interesa al hombre, sino también en cuanto ella le complementa y además contrapesa aquellos peligros que le amenazan por su naturaleza específicamente masculina (en esta o en aquella característica individual). En ella está el velar según sus fuerzas para que él no se abandone total y absolutamente a su trabajo profesional, para que no olvide su dimensión humana ni descuide sus deberes como padre de familia. Y ella tanto mejor será capaz de eso, cuanto más madura sea su personalidad, y ello exige que en la vida común con el varón [91] no renuncie a sí misma, sino que desarrolle sus propios dones y energías.

La tarea de la madre respecto a sus hijos es muy afín a la de la esposa respecto al marido, sólo que allí ella debe ante todo cuidar, posibilitar el desarrollo, dirigir, y sólo gradualmente, ante el hijo ya crecido, retirarse para asumir la función de compañera. Necesita por una parte, de una sensibilidad más fina porque le es necesario comprender las disposiciones y energías que a ella misma todavía no le son conocidas, presagiar algo que llegará a ser. Por otra parte, tiene una mayor posibilidad de influencia, porque el alma infantil [92] es todavía plasmable, porque trasluce más fácil y sinceramente, porque no se defiende aún de las influencias ajenas. Pero todo esto aumenta también la responsabilidad.

La tarea de llevar al más puro y pleno desarrollo posible en el marido y en los hijos su condición humana individual y específica presupone en la mujer la actitud a un servicio desinteresado: ella no puede considerar a los otros como propiedad suya, ni como medios para sus propios fines, sino como un bien que se le ha confiado. Eso solamente lo logrará si ve en ellos criaturas de Dios respecto de las cuales ella tiene una tarea [93] sagrada que cumplir. Ya el desarrollo de su naturaleza dada por Dios es una tarea sagrada. Pero es todavía más elevada la función de formarles para el cielo, en lo que vemos la tarea sobrenatural de la mujer: encender la chispa del amor de Dios en los corazones del esposo y de los hijos, o hacerla más luminosa. Mas únicamente podrá alcanzar este objetivo si ella misma se considera a sí misma como instrumento de Dios, y así se prepara. Cómo esto pueda acaecer lo trataremos a continuación.

2.

No sería difícil encontrar en las más diversas profesiones mujeres que en ellas ejercen de forma [94] sobresaliente. Pero con esto no se habría demostrado que se tratase de actividades específicamente feme-

ninas. No toda mujer es una personificación pura de la esencia femenina. Las individualidades no son simples diferenciaciones respecto de la naturaleza femenina, sino en muchos casos aproximaciones a la realidad masculina, y por ello facultan para una actividad que no se puede considerar como específicamente femenina. Si el cuidado y desarrollo de la vida humana y de la humanidad son la tarea específica de la mujer, los oficios específicamente femeninos serán aquellos en los que tal actividad también sea posible fuera del matrimonio. No quiero aquí tratar de la actividad doméstica de las mujeres no casadas [95] que sustituyen o ayudan a la madre de familia en el ámbito de sus deberes. No se discute que se trate de una actividad específicamente femenina, aunque una posición tal en la casa presente sus dificultades especiales y exija a veces exigencias distintas a las que ha de realizar el ama de casa. Es más importante ser conscientes del significado de las profesiones extradomésticas, que durante largo tiempo fueron discutidas y que sólo lentamente fueron abiertas para las mujeres por las luchas del movimiento feminista.

La profesión *médica* se ha acreditado como un campo rico para la actividad femenina genuina, especialmente el de medicina general, [96] ginecología y pediatría. Contra la admisión de las mujeres en esta profesión se han esgrimido duros argumentos, porque el estudio de la medicina pone a las muchachas en contacto con muchas cosas de las que por lo demás se ha tenido cuidado de tenerlas apartadas, y porque ya el estudio y más aún el ejercicio de la profesión exigen extraordinarias energías físicas y psíquicas. Ciertamente es necesaria una cierta organización corporal y anímica al respecto, así como ese amor a la profesión que a cualquiera es exigible para asumir las dificultades que cada uno conlleva. Pero si esas dotes se tienen, no caben dudas. Ciertamente, la inocencia sin turbiedad que no sospecha [97] absolutamente nada de las *partes oscuras* de la naturaleza humana es de una belleza conmovedora, y siempre es de agradecer cuando se la encuentra. Pero ¡cuántas mujeres que en los tiempos pasados habían podido preservarse hasta el matrimonio (hoy eso es ya apenas posible) han visto robados luego repentinamente en el matrimonio mismo del modo más cruel todos sus ideales! Y, la exposición sobria y realmente científica, aunque no sea el camino absolutamente mejor, ¿no es acaso uno de los caminos más aceptables para entrar en conocimiento de las realidades naturales? Y, ya que la gran masa [98] de mujeres se ve forzada a enfrentarse prácticamente con estos hechos, ya que algunas mujeres tienen la profesión y la posibilidad de estar al lado de otras mujeres, ¿no habrían de soportar ellas todos los sacrificios para ejercer esta profesión?

La experiencia muestra que eso ocurre en gran medida. Hay que decir que constituye un hecho feliz el que las mujeres en general, tras la inicial desconfianza, prefieran el tratamiento médico de las mujeres al tratamiento médico de los hombres. Creo que esto no sólo está condicionado por el pudor de la paciente, sino sobre todo por la acción benéfica de la capacidad de comprensión específica en la mujer. [99] El método, hoy muy extendido de la moderna especialización y consistente en tratar un miembro u órgano enfermo -aunque técnicamente de forma sobresaliente- sin preocuparse por el ser humano en su conjunto, se compadece demasiado poco con el deseo o necesidad de la persona, y muy particularmente de la persona *enferma*, de que se actúe sobre su estado general (en muchos casos tampoco es lo técnicamente mejor, pues la mayor parte de las enfermedades, aunque se manifiesten solamente en un órgano, son enfermedades de la persona en su totalidad, y la persona necesita de tratamiento como organismo total y en su especificidad individual). La actitud específicamente femenina hacia [100] el ser humano concreto en su totalidad resulta adecuada para contrarrestar este procedimiento abstracto, con tal de que la doctora tenga el coraje de seguir su natural inclinación y de liberarse de los métodos aprendidos en la carrera con sus correspondientes usos, en la medida en que sea necesario. (No debe, naturalmente, negarse que esa actitud está presente también de muchas formas en los médicos especialistas -como era típico en el médico de familia de viejos tiempos-, sólo que no es la norma). No se trata únicamente de tener lo que no viene al caso de lo que no se refiere particularmente al problema, sino de tener la voluntad de comprender realmente toda la situación humana, la necesidad anímica a menudo mayor [101] que está tras la corporal, y eventualmente actuar ayudando no sólo con medios medicinales, sino como una madre o hermana.

Así entendida, la profesión médica es una profesión puramente caritativa y, junto con las otras profesiones sociales que en su mayoría únicamente se han desarrollado en tiempos recientes, lo mismo que como las domésticas con todo derecho son específicamente femeninas. En todas estas profesiones se trata de una acción verdaderamente materna: del cuidado de una gran "familia", los pertenecientes a una parroquia, los pobres o enfermos de un pueblecito, [102] o de un barrio ciudadano, los detenidos de una prisión, la juventud en peligro o la juventud abandonada. También si se entra en contacto con estas personas para curar sus enfermedades, o para apoyarles económicamente, o para prestarles asistencia jurídica, siempre existe la posibilidad y en el fondo la necesidad de comprender al ser humano en su totalidad y de influir sobre él. Aquí se requieren exigencias mayores de energía amorosa que en la pro-

pia familia, porque falta el nexo natural, porque el número de las personas es mayor, y porque en general son seres humanos que, dada su circunstancia y disposición actual, más repelen que [103] atraen.

Aquí, más claramente que en ninguna otra parte, se ve una vez más que la fuerza anímica natural no basta para la acción requerida, sino que debe ser sostenida por la fuerza y el amor de Cristo. Y, donde este amor esté presente, nunca se limitará a seguir la simple inclinación natural, y a servir al ser natural humano, sino que además siempre trabajará en favor del fin sobrenatural de ganar a estos seres humanos para Dios¹³.

La vocación profesional de la *maestra* y *educadora* se ha tocado ya al tratar de la educación femenina. En comparación con la vocación social parece en principio más fácil y adecuada, pues por término medio se las tiene que ver con un material humano dúctil y no echado a perder, y porque la tarea es de forma inmediata la educación del espíritu y del alma. Pero, de entrada, en medio de la actual penuria económica, al menos en las escuelas primarias, el trabajo de profesor y de educador no tiene nada que hacer, si no intenta dejar a un lado la presión que ya hoy lastra a muchas almas de niños a consecuencia de circunstancias domésticas insoportables. Además, al trabajo educativo de la escuela se le añaden grandes dificultades por la interferencia de los influjos procedentes de la casa paterna y de otros influjos extraescolares.

Allí donde se puede contar con una sana vida familiar, allí donde los padres, y especialmente la madre, cumplen realmente con su deber, ahí, naturalmente, la tarea de la escuela se realizará con sabia discreción. La escuela no tendrá mucho más que hacer, sino apoyar con los medios a su alcance el trabajo educativo familiar. Pero esto ya no es hoy lo corriente. La destrucción de la vida familiar ha cargado a las escuelas con una elevada responsabilidad, y por eso es correcto contemplar hoy de nuevo a la educación como su tarea primordial, y a la instrucción como un medio al respecto.

De ahí la exigencia de contemplar la instrucción de forma que pueda servir a la educación y, además, quedar a disposición de los niños el tiempo restante, en la medida en que sea posible y deseable. Los modernos planes de estudio han sido diseñados en tal dirección, y también la práctica escolar se ha implantado en este sentido, sin que de ninguna manera pueda decirse que haya encontrado ya la forma correcta.

13 Aquí termina el manuscrito autógrafo de Edith. El restante texto se conserva en la publicación de la revista *Mädchenbildung auf christlicher Grundlage*.

El viejo sistema de enseñanza no era favorable para el trabajo educativo. El intento de configurar el material escolar como una especie de enciclopedia de todo el saber contemporáneo condujo a una sobrecarga de materiales y concentró la fuerza de los maestros y de los alumnos en la transmisión y apropiación del saber.

Lo personal quedaba atrás. La introducción del sistema de enseñanza por especialidades aminoró todavía más la posibilidad de una influencia personal intensiva. Este servicio impersonal resultaba tan poco adecuado a la meta educativa como al ser femenino. Pero, en el momento oportuno, la actual configuración de la realidad escolar ofrece mayor espacio para la genuina actuación femenina. A eso se añade que la admisión al estudio universitario ha recuperado para las mujeres el cargo de profesoras en las escuelas superiores y una determinada influencia en la educación e instrucción de las muchachas.

Encontramos hoy ya diversas relaciones entre profesoras y alumnas, no sólo en internados, donde las hubo siempre, relaciones que duran más allá del tiempo escolar y que llegan a ser decisivas para la vida. Algunas madres darían mucho si su hijo o su hija le abriera su alma y se dejara dirigir tan voluntariamente como lo hace ante su maestra. Tan grandes posibilidades de influir conllevan naturalmente una alta responsabilidad. En las manos de una personalidad inadecuada significan un gran peligro. La mujer que, en la vocación profesional, busca la realización de toda su vida, algo análogo a lo que encuentra la esposa y madre en la vida familiar, correrá el peligro de acaparar para sí de mala manera a las muchachas jóvenes (como también lo intentan algunas mujeres con los suyos propios, de una forma totalmente insana).

En la naturaleza misma del hecho está, y es en sí mismo algo bueno y sano, que una inclinación cordial se produzca por ambas partes. Pero, cuando por una o por ambas partes se pierde la libertad del espíritu y del alma, y cuando asimismo se pierde de vista la meta del máximo desarrollo posible de la condición humana en el sentido natural y sobrenatural, entonces se han sobrepasado los límites de una actuación sana. Volver a retrotraerlos a su ámbito debido sólo será posible si la vocación profesional del educador es afirmada como una vocación profesional sagrada, si los discípulos son considerados como confiados por Dios, y si la propia personalidad se disciplina para esa tarea.

Hemos caracterizado la actividad de la mujer como asistencia a pobres, enfermos, y asendereados por peligros, y también como formación y educación de la juventud. Desearía asimismo referirme a aquellas mujeres que pueden participar y de hecho ya han participado en la admi-

nistración local y estatal y en el parlamento como "madres del pueblo". Basta con haber echado al menos una mirada para darse cuenta de cuántas personas necesitadas de apoyo se dirigen a una mujer semejante diariamente, en persona y por carta, con las problemáticas más diversas, para convencerse de cuán rico campo se ha abierto aquí para una genuina actuación femenina, prescindiendo también de los deberes del servicio inmediato. Desde luego existe aquí el peligro de la satisfacción con la vanidad y las veleidades del poder, del privilegio personal. Pero, en manos adecuadas, de quienes están en disposición de servicio pueden aprovecharse posibilidades totalmente legítimas y benefactoras para la atención de muchas necesidades.

Pero también las tareas inmediatas de legislación y de administración exigen la colaboración femenina para aconsejar, para decidir, y para adoptar resoluciones: allí donde se trata de leyes sobre materias que en primera línea afectan a las mujeres (por ejemplo, protección jurídica de mujeres, asistencia a la juventud, etc.). Y, como a menudo hay que trabajar desde el sillón, no de cara a cara, la mujer genuina estará siempre cerca de las personas para no proceder abstracta y formalmente, sino para ponerse en las circunstancias vitales concretas y tenerlas en cuenta. Naturalmente sin tener que abandonar los puntos de vista generales y formales. Y así puede darse aquí de forma especial una fructuosa colaboración entre hombres y mujeres.

Constituiría una tarea magna y no fácilmente solucionable, además de que en este marco ello excede nuestras posibilidades, mostrar no sólo cómo mujeres valiosas pueden llegar a realizar fructíferamente una tarea en ciencia y en arte, sino además también de una forma específicamente femenina. Relativamente simple sí sería mostrar qué ámbitos de la ciencia y del arte les va mejor especialmente según su naturaleza. Habría que investigar al respecto hasta qué punto resultan determinantes en los métodos tradicionales las exigencias puramente profesionales del objeto, hasta qué punto podría quizás haber influido un modo de ser específicamente masculino en su configuración, si y en qué medida según eso el modo de ser femenino podría aportar una fructuosa complementación.

Acto seguido, habría que distinguir propiamente entre trabajo de investigación, trabajo auxiliar, y actividad docente científica (análogamente en el terreno del arte). Si son relativamente raros los logros femeninos punteros, y eso pudiera estar fundado en la naturaleza femenina, entonces la capacidad de empatía y de acomodación de la mujer puede capacitarla en gran medida para tomar parte en la creación inteligente y viva de otras personas como trabajadora auxiliar, intérprete, maestra.

Seguramente hay toda una serie de vocaciones profesionales que pueden ser ejercidas perfectamente por mujeres, pero que según su naturaleza técnica no exigen una actuación específicamente femenina, o solamente la permiten. Para las mujeres que se encuentran en tales profesiones -en la fábrica, en la oficina, etc.- siempre será bueno tener presente que ellas, fuera del trabajo profesional -en el lugar de trabajo, en casa o en la comunidad-, tienen siempre aún la oportunidad de asistir a personas comunicándose con ellas, ayudándolas, promocionándolas, y así afirmarse como auténticas mujeres.

Naturalmente eso presupone una gran fuerza de resistencia anímica frente al efecto ahogador del trabajo mecánico diario. Una energía que a la larga no se podrá reponer si no se extrae de las fuentes eternas. Así vemos cómo, en todos los campos, una actuación genuinamente femenina pide un anclaje de la vida de la mujer en el fundamento eterno, y por cierto no sólo la de aquella mujer que, por su compromiso libremente contraído para el servicio divino, es una vida consagrada.

En este contexto sólo podemos considerar si y en qué medida la vida religiosa es una actuación puramente femenina. Esto no depende de la actividad externa tal y como la mayoría de las Congregaciones de la nueva era la incluyen cual fin esencial de la Orden. Cuidado de enfermos, educación, etc., consideradas en su aspecto profesional, no son distintas dentro ni fuera de la Orden, y desde esa perspectiva tampoco son ningún tipo nuevo de acción femenina. Se trata sobre todo de aquello que diferencia a la actividad de una religiosa consagrada respecto de su colega profesional laica, y de esa actividad específica de la religiosa que no tiene ningún paralelo con la actividad profesional femenina: oración y sacrificio. Todo eso se deja resumir en la palabra del salmista: *opera mea regi*, todo lo que hago es para el rey¹⁴. La religiosa ha entregado toda su vida y a sí misma a Cristo, el rey. Por el voto de pobreza, ella ha puesto toda posesión terrena en sus manos: por el voto de castidad ha consagrado a él su corazón y todo su amor, ha renunciado a toda vinculación humana; por el voto de obediencia ha renunciado a su propia voluntad. Ya no puede hacer otra cosa que lo que el Señor le ordene, debe estar dispuesta a toda obra que él pida de ella, y todo lo desempeña a su servicio.

Naturalmente, todo esto lo hace también el religioso consagrado. ¿Hay, según esto, algo en lo cual la diferencia de sexos no juegue ningún papel?, ¿o es algo que corresponde más a la especie hombre, o

14 Cf. Sal 45 2.

mujer?, ¿o muestra una especificidad en la concreta realización? La entrega total de la persona entera se realiza igualmente en ambos, es propiamente la esencia de la vida religiosa. En cuanto que entrega *amorosa* y ofrecimiento a Dios, que es el Amor, a la vez que camino para la realización del propio ser, expresa la más alta realización de toda búsqueda femenina, de la misión de la mujer; dicho correctamente: suma realización de la misión del ser humano, que sólo a través de la mujer, conforme a su naturaleza específica, será vitalmente sentido e inmediatamente anhelado.

Podría decirse, en consecuencia, que el hombre que eligió la entrega a Dios y la búsqueda de perfección como forma y contenido de vida, con ello en cierto modo realiza o manifiesta una aproximación a la específica actitud básica femenina. Esto no necesita ir unido a ninguna renuncia de la condición masculina (lo cual sólo se da en el caso de ciertos tipos de hombre por naturaleza próximos al modo de ser femenino), hay que verlo más bien como una ampliación de los límites de la especie en orden a la realización humana.

Lo mismo pasa también con aquello que necesariamente se desprende del amor esponsal a Cristo: que, si se hace propia su causa, entonces eso significa ante todo que uno se incluye en el amor divino y, llevado por el amor, busca ganar para él a los seres humanos, llevarle a las almas, y de este modo crear y atraer hijos de Dios, ejercer la maternidad espiritual, ya sea mediante la palabra que enseña, la donación de los sacramentos, y la inmediata dirección de las almas -que es una forma propiamente sacerdotal- o mediante la oración y el sacrificio.

A estos rasgos básicos específicamente femeninos del espíritu religioso se le añaden otros, que se pueden considerar como específicamente masculinos. Entrega a Dios no es sólo entrega amorosa, sino también a la vez subordinación en la obediencia. Significa entrar al servicio del Señor. El servicio puede consistir en ocupar del lugar el Señor, ordenar en su nombre, enseñar, dirigir. Hacer propia la doctrina de Dios significa no sólo tomar parte en su amor, significa también luchar por su reino contra sus enemigos. Todo eso corresponde a la naturaleza masculina; y, en la medida en que se realiza en la vida de la mujer religiosa consagrada, puede también decirse que ella muestra una aproximación a la especie del hombre, o una repercusión por encima de los límites de su propia especie. Por término medio eso ocurrirá de tal modo que en el hombre religioso consagrado predomine el tipo del "alter Christus", y en la religiosa consagrada el de "sponsa Christi".

Todavía queda por examinar si a este respecto hay de hecho un estancamiento del ideal. Primero conviene mostrar que nosotros en la vida religiosa, según su propia esencia, tenemos que ver una genuina actuación de la mujer.

IV. VIDA DE LA MUJER A LA LUZ DE LA ETERNIDAD

De la eternidad procede la misión de la mujer. Ella debe vivir sobre fundamento eterno para realizar su misión en este mundo. Si la lleva a cabo en este mundo, alcanza la vida eterna.

“Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó”¹⁵. Si a los seres humanos no les dispuso en el mundo como especie única, sino doble, también a su existencia debe pertenecerle, junto a uno común, otro sentido diferente. Ambos son formados a imagen de Dios. Y, así como cada criatura en su finitud sólo puede reflejar un aspecto de la divina esencia, y en la pluralidad de criaturas aparece la unidad infinita y la simplicidad de Dios en una multitud de irradiaciones diferenciadas, así también el género masculino y el femenino reflejan de forma diversa la divina protoimagen. San Agustín y santo Tomás y la tradición subsiguiente vieron en el espíritu del ser humano la imagen de la Trinidad.

Se entiende de diversas maneras, pero sobre todo de forma que en el ser, en el conocer y en el amar están transmitidos Padre, Hijo y Espíritu Santo. Si en el Hijo la sabiduría divina se ha hecho persona, en el Espíritu amor, -si por por otra parte en la naturaleza masculina predomina el entendimiento y en la mujer la emotividad, entonces se entiende que se intente continuamente poner a la naturaleza femenina en una unión especial con el Espíritu Santo.

Dado que el Espíritu Santo es la divinidad en cuanto que sale de sí misma y entra en las criaturas, la fertilidad creativa y plenificadora de Dios, podemos volver a encontrarlo también en esa misión de la mujer de ser “madre de todos los vivientes”¹⁶, de hacer brotar de su vida nueva vida y, cuando ha alcanzado autonomía existencial, ayudarla en orden a su más pleno desarrollo. Como el Espíritu Santo es consuelo y socorro,

15 Gn 1, 27.

16 Gn 3, 20.

el que sana lo herido, el que calienta lo helado, el que vivifica lo mortecino, como en tanto que padre de los pobres distribuye todos los buenos dones, así volvemos a encontrarlo en todas las obras de amor y misericordia femenina¹⁷. El Espíritu, que limpia lo manchado, que flexibiliza lo rígido, se refleja en la pureza y suavidad femeninas, que no sólo quiere ser ella misma pura y mansa, sino también expandir la pureza y la mansedumbre en torno a sí. Nada hay en este "noble espíritu" que no quiera ser sino luz divina que fluye, amor servicial, no hay en él nada que le contrarie más que el orgullo, que se busca a sí mismo y desea todo para sí. Por eso el pecado original, que afectó a los dos al respecto, es caída del espíritu del amor y con ello caída de la esencia femenina en sí misma.

Pero "Quod Heva tristis abstulit, tu reddis almo germine"¹⁸. La imagen pura de la esencia femenina está ante nuestros ojos en la Inmaculada, la Virgen, que estaba llena del Espíritu Santo, el templo en el cual puso su morada y la plenitud de la Gracia, todos sus dones. Ella no quiso ser otra cosa que la esclava del Señor, la puerta a través de la cual pudiese entrar en la humanidad: pues no por sí misma, sino por su "renuevo"¹⁹, había ella de volvernos a traer la salvación perdida.

Como *Madre* de Dios y madre de todos los hijos de Dios, ella está elevada sobre todos los seres humanos al trono de la gloria, y con ella la condición misma de madre es santificada; como *Virgen*, muestra la belleza incomparable y la condición de grata a Dios, a la vez que la condición fructífera de la pureza virginal; como *Reina*, la fuerza victoriosa del amor servicial y la pureza inmaculada. Toda mujer que quiera cumplir su misión debe mirarla como su modelo.

La purísima Virgen es la única que no ha conocido la mácula del pecado. Nadie fuera de ella encarna la naturaleza femenina en su pureza originaria. Cualquier otra tiene en sí algo de Eva, y debe buscar el camino de Eva a María. En cada una vive algo de la obstinación que no se quiere doblegar bajo ningún poder, en cada una algo de la codicia que todavía le impulsa a tomar frutos prohibidos. Y por ambas actitudes se ve frenada en lo que nosotros creemos reconocer como genuina actuación femenina.

17 Edith recuerda, en expresión algo libre, la secuencia "Veni, Sancte Spiritus", de la misa de la fiesta de Pentecostés.

18 Es el comienzo de la segunda estrofa del himno "O gloriosa virginum" de laudes de la festividad de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre. ("Lo que la pobre Eva nos arrebató, nos devuelves por tu Hijo").

19 Cf. Is 11, 1. Edith piensa en Jesús.

La muchacha que, por relaciones básicas o circunstancias de la vida, desde joven no ha aprendido a adaptarse, a renunciar, a hacer sacrificios, llegará al matrimonio con el deseo de una felicidad absoluta, de que se cumplan todos sus deseos. Si encuentra al marido inclinado a sus deseos, entonces ni siquiera aprenderá a dominarse a sí misma, probará a ver hasta dónde llega su poder y, si llega al límite, surgirán conflictos que llevan a la ruptura o a una fricción recíproca, si no se entra en razón ni hay un cambio interior. Una mujer semejante si de antemano no rechaza la carga de la maternidad no encontrará la relación correcta con sus hijos: si ocuparse según su humor con ellos o no, si cuidarles entre algodones o tratarles duramente, o poner anhelos egoístas en ellos; en resumen, hacer todo lo necesario para despertar resistencias y frenar el adecuado desarrollo, en lugar de potenciarle y promoverle.

Pero también allí donde hay sincera voluntad para la buena vida familiar, entrega sacrificada, y autoeducación en medida abundante, pueden las fuerzas naturales fracasar frente a las tareas. Si el carácter y el modo de vida del hombre hacen imposible una convivencia, si en los niños apuntan disposiciones funestas, que no quieren ceder a ningún esfuerzo educativo, si además llega la penuria económica, entonces casi inevitablemente se consumirán la fuerza corporal y los nervios, y finalmente el alma ya no puede con su peso si no se le insufla nueva fuerza a partir de una fuente inagotable. Esta fuente inagotable de energía es la gracia de Dios.

Sólo hace falta que se conozcan los caminos hacia Él, y se camine por ellos continuamente. Hay *un camino* abierto para cada creyente en cada tiempo: el camino de la oración. Quien con fe se toma en serio el "pedid y recibiréis"²⁰, a ése en toda necesidad se le dará, aunque no siempre inmediatamente el auxilio que él se imagina y desea, sí al menos consuelo y valor para tener paciencia.

Para todo católico hay un inmenso tesoro dispuesto en la cercanía del Señor en el sacratísimo sacramento del altar y en la sagrada misa. El que está vivamente transido por la fe en la presencia de Cristo en el tabernáculo, el que sabe que aquí un amigo le espera continuamente, el cual siempre tiene tiempo y siempre la misma paciencia y compasión para escuchar quejas y peticiones y preguntas, que para todo tiene consejo y auxilio, ése, incluso entre las mayores dificultades, no puede nunca estar desconsolado ni abandonado, siempre tiene un refugio donde puede volver a encontrar calma y paz.

20 Mt 7, 7.

Y quien está penetrado por el sentido del sacrificio de la misa, quien la experimenta como acto redentor de Cristo, ése crecerá cada vez más en la comprensión del sacrificio de Cristo. Los pequeños y grandes sacrificios diarios que por él son solicitados ya no serán vividos como cargas pesadas, forzosamente impuestas, sino que se convertirán en verdaderos *sacrificios* libre y alegremente asumidos, por medio de los cuales él, en cuanto miembro cosufriente del cuerpo místico de Cristo, participa en la obra de redención. Y precisamente entonces, cuando sus fuerzas naturales fracasan ante las tareas, cuando la energía corporal y los nervios no soportan ya el trabajo, cuando las mejores intenciones son malentendidas por los cercanos, cuando la palabra y el ejemplo se muestran impotentes para apartar a un alma querida del camino de la increencia y del pecado, cuando todo eso ocurra siempre se consolará pensando en la invisible y secreta fuerza operante del sacrificio redentor, en el que todo sufrir y padecer, incluso la propia debilidad e impotencia puede confiárselas.

Además, en todos los casos en que se ha fallado por propia culpa, en que se está en peligro de quedar separado de la corriente de la gracia, hay la posibilidad de la renovación interior en el sacramento de la reconciliación: poder quedar siempre libre de la presión del pasado y, como nacido de nuevo, salir al encuentro del que viene. Llega además el fortalecimiento en la fe gracias por la comunidad de personas que, ellas mismas mantienen la mirada dirigida al ideal eterno con otros compañeros de vida y con aquellos que han entrado en la gloria y tienen la capacidad de ayudar, quizá también una fuerza especial para una necesidad presente, porque se han visto en dificultades semejantes.

Todo eso son medios que pueden estar a disposición de cada católico. Para la esposa y madre hay aún una fuente de fuerza específica: el *sacramento del matrimonio*. El vínculo que ella ha contraído es sagrado y santo. Con el hombre que ha sido puesto a su lado, debe ella ser uno, como la Iglesia con Cristo, su cabeza mística²¹. Esta imagen del Apóstol dice más que una imagen. Con el sí que la novia pronuncia ante el testigo sacerdotal del matrimonio se convierte ella en un órgano particular en el cuerpo místico de Cristo. Así como la Iglesia recibe en sí la vida de la gracia que viene de su cabeza y con fecundidad permanente la transmite continuamente a los miembros nuevos, así está la mujer llamada -en cuanto símbolo visible de la Iglesia- a aumentar el número de los hijos de Dios por medio de la vida natural y de la vida de la gracia;

21 Cf. Ef 5, 23.

ella es precisamente por eso un órgano esencial de la fecundidad de la Iglesia y experimenta la fuerza de la gracia para su vocación mientras cumple su tarea, a fin de permanecer como un miembro vivo y llevar su vida matrimonial en el sentido de la Iglesia. Ella podrá perseverar en la unión sagrada incluso con un marido indigno que convierte su vida en un tormento, si también en esta horrorosa distorsión continúa honrando el símbolo del cuerpo místico. Ante las almas de sus hijos gozará de sagrado respeto, y preservará en ellos la vida de la gracia que recibieron por el santo bautismo.

En el caso de la religiosa consagrada, en lugar del sacramento del matrimonio, el medio de gracia particular para el fortalecimiento de su vocación es la *consagración virginal* litúrgica, o al menos la solemne profesión de *votos* por la que contrae para siempre matrimonio con el Señor. En este solemne acto recibe la bendición de vivir como sponsa Christi: renunciar alegremente a todo aquello en lo que los seres humanos ven su felicidad -bienes exteriores, hombre, e hijos, la libertad de configurar su vida según el propio parecer-; si la mujer casada tiene que someterse a su marido como a su señor, la mujer consagrada a Dios ha decidido conforme a lo jurídicamente prescrito honrar a los representantes de Cristo y aceptar su palabra como manifestación de la voluntad divina.

En cierto modo el Señor la regala también su amor y providencia de forma visible a través de la mediación terrenal: el amor paternal, maternal y fraternal que encuentra en la Orden que es su familia, y a lo que debe corresponder participando en todo lo que está en posesión de la comunidad y en todas sus iniciativas y destinos. Pero todo esto visible debe sin embargo ser siempre transparente a lo invisible. El señor mismo es aquel a quien ella pertenece, y a cuyo lado ella está honrada; los bienes de que se beneficia son los inagotables tesoros de la gracia con los cuales el divino sponsus la regala generosamente, para ella misma y para todos aquellos a quienes ella intercede ante Él. Las iniciativas y destinos, que ahora devienen los suyos propios, son asuntos del reino de Dios: las fiestas de la Iglesia, el actuar de la gracia en las almas son sus alegrías y aquello en lo que pone su energía; la resistencia contra el reinado de Cristo, el poder del pecado, eso son sus dolores y aquello contra lo que lucha.

Si habita en el recinto cerrado de un convento estrictamente clausurado, su tarea es la solemne alabanza de Dios, entonces en cierto modo está en este mundo sustraída a la vida terrenal en la comunidad de los ángeles y de los santos que cantan al eterno Sanctus. Si, vestida con el

santo hábito como perteneciente al Señor, lleva mediante las obras de misericordia el divino amor a quienes sufren y a los oprimidos, o si, invisible a los ojos de todos los seres humanos, entra en oración penitencial y en obras que significan desagravio a Dios en favor de las almas expuestas a peligro, entonces se pone al lado de los ángeles custodios. Quien se ha elevado a esta altura (naturalmente no lo logran todos los que de hecho pertenecen a la vida consagrada), ése goza ya de un anticipo de la visio beatifica; pero se necesita una fuerza sobrenatural del espíritu y del alma para así decididamente separarse del mundo y vivir en lo invisible; una energía que sólo por la gracia puede ser regalada y para la que hay que disponerse renovadamente mediante una ascesis incansable.

Hemos planteado anteriormente la pregunta de si existe una diferencia básica entre la consagración de la mujer como sponsa Christi y la consagración del hombre como representante de Cristo en la condición de sacerdote y de religioso consagrado. Yo creo que, allí donde se cumple la entrega al Señor genuina y totalmente, el amor esponsal de las almas en el hombre como en la mujer debe ser lo fundamental. Y, allí donde para vivir la vocación en la Orden no se necesita el sacerdocio, por ejemplo entre los hermanos legos, ahí se encontrará seguramente esta actitud tanto más genuinamente cuanto más hayan progresado ellos en la vida interior. En lo que se refiere al sacerdote, empero, existe siempre en cierto modo el deber de interrumpir el trato amigable con el Señor para enseñar, dirigir y luchar en su lugar y para Él. Y esto es humanamente comprensible, si la actitud esponsal, que debe permanecer, pasa a segundo término, cuando la actuación por el Señor realmente debe llevarse a cabo según su espíritu.

Tal vez pueda encontrarse en esto un camino de acceso al hecho misterioso de que Dios no haya llamado a las mujeres al sacerdocio. Puede, por una parte, ser tomado como un castigo porque la primera oposición contra la divina voluntad vino por una mujer. Pero, por otra parte, puede entenderse como un particular privilegio de gracia, en el sentido de que el Señor nunca quiere apartar de su lado a la esposa consagrada, de manera que le corresponda en su reino todo el poder desde la unión amorosa con Él, no por una jurisdicción ministerial: he ahí una imagen de aquella íntima comunidad de amor que él en todo tiempo ha tenido con una persona, la unión con la Madre de Dios.

Hemos visto los particulares auxilios de gracia con que la Iglesia puede dotar a la mujer casada y a la mujer de vida religiosa para el cumplimiento de su vocación. Ahora estamos ante la pregunta, que para nuestro tiempo resulta especialmente importante, de cómo le ha de ser

posible cumplir su misión a la mujer soltera fuera de la orden religiosa. Sin duda su situación es especialmente difícil. Pues, o se ha visto no voluntariamente, sino por las circunstancias, llevada a renunciar al matrimonio y a la maternidad, y entonces vive en ella el deseo natural de felicidad de vida familiar, y la profesión que ha abrazado, aun cuando corresponda a su talento e inclinación natural, y más si fue asumida para ganarse la vida, e incluso quizá a disgusto, difícilmente podrá llenarla del todo, o bien desde joven ha tenido predisposición para la vida religiosa consagrada, y entonces ha surgido con frecuencia con el deseo de profesarla, pero circunstancias exteriores han impedido el cumplimiento de este deseo.

En ambos casos existe el peligro de considerar fracasada la vida, de que el alma se marchite y amargue y no encuentre la energía para una actuación femenina fecunda. Y a eso se añade que, según todas las apariencias, falta el correspondiente auxilio de la gracia, tal como ese auxilio está requerido para los otros caminos de la mujer. Recorrer un camino que está en contradicción con la propia naturaleza es algo que con la sola fuerza natural apenas puede realizarse sin que la naturaleza y sin que el alma sean dañadas por ello. En el mejor de los casos se soporta con cansada resignación, normalmente con amargura y rebelión contra el "destino" o con la huida a un mundo ilusorio. Convertir en elección propia y libre y realizar alegremente aquello que no ha elegido uno mismo, eso sólo lo podrá realizar alguien que ve la voluntad divina en la presión de las circunstancias, y no busca nada que no sea poner la propia voluntad en consonancia con la divina. Pero quien de este modo entrega su voluntad a Dios, ése puede estar seguro de una especial dirección por parte de la gracia.

Cuando parece que se es arrancado del camino aparentemente dado por el nacimiento y la educación, o tal y como había sido elaborado e imaginado por uno mismo para sí mismo, y se es empujado hacia otro totalmente distinto, entonces eso podría ser considerado como la prueba de una especial vocación, una vocación no hacia un camino trazado y previsto, sino a una tarea individual que no está sólidamente perfilada de antemano, sino que sólo se desvela paso a paso. Y puede ocurrir que el particular robustecimiento para las tareas de una vida semejante corresponda no una forma general de vida litúrgicamente consagrada, sino en la realización individual. Al respecto resulta aquí especialmente necesario prestar atención cuidadosa a los signos que indican el camino. Para ello es ante todo necesario hacer cuanto esté en las propias fuerzas para mantenerse en la cercanía de Dios, es decir, que se utilicen los medios de gracia que están a disposición de cada cristiano.

Lo más importante será que la sagrada eucaristía ocupe el centro de la vida, que el Salvador eucarístico sea el centro de la vida, que cada día sea tomado de su mano y puesto en su mano, que todas las ocasiones sean aconsejadas con Él. Así se da a Dios la mejor ocasión para hacerse perceptible en el corazón, para formar el alma, y disponer clarividente y perspicazmente sus potencias para lo supraterráneo. Entonces ocurrirá de suyo que las cuestiones de la propia vida se verán según los ojos de Dios y se aprenderá a decidir según su espíritu. Para eso es necesaria una tranquila y sobria consideración de los hechos y acontecimientos exteriores. A quien vive en la fe sólida de que nada ocurre sin el saber ni el querer de Dios, a ése los más sorprendentes acontecimientos y los golpes más duros tampoco le desconcertarán fácilmente: conservará la calma para comprender los hechos y para hallar las líneas maestras que en el conjunto de la situación son dados para su comportamiento práctico.

La vida con el Salvador eucarístico trae además consigo que el alma sea elevada por encima de la estrechez de la vida individual-personal, de forma que los asuntos del Señor y de su reino se convierten en cosas propias lo mismo que para aquellos que se le han entregado en la vida consagrada, y en la misma medida pierden importancia las pequeñas y las grandes necesidades de la vida individual. Se instala así aquella libertad y alegría que, a partir de las fuentes eternas, sabe crear una vida siempre nueva: a partir de los grandes acontecimientos del drama del mundo -el pecado original y la redención-, que se renueva continuamente en la vida de la Iglesia y de cada alma, y que continuamente permite que se convierta en acontecimiento la victoria de la luz sobre la tiniebla.

Quien ha llegado a esta libre altura y a esta amplia perspectiva, ha alcanzado aquello que habitualmente se llama "felicidad" e "infelicidad". Ya tenga que luchar duramente por su existencia exterior, ya tenga el calor de una vida familiar acogedora, ya carezca de una comunidad humanamente acogedora y sostenedora, solo y sin amigos ya no puede estar. Ni siquiera humanamente solo: quien vive con la santa Iglesia y en su liturgia, es decir, quien vive de forma verdaderamente católica, se encuentra vinculado a la gran comunidad humana, encuentra por doquier hermanos y hermanas unidos con él de la forma más íntima. Y, puesto que de toda persona que está en la mano de Dios parten corrientes de agua viva, ejerce una misteriosa fuerza de atracción sobre almas sedientas; sin pretenderlo, debe llegar a ser guía para otros que buscan la luz, ejercer la maternidad espiritual, y crear y atraer "hijos" e "hijas" para el reino de Dios.

La historia de la Iglesia nos muestra suficientes seres humanos, hombres y mujeres, que han recorrido este camino "en el mundo". Y, patentemente, nuestra época les necesita de forma especial. Al paganismo moderno, para el que de muchos modos todo ropaje espiritual es sospechoso, y que no quiere saber nada de ninguna doctrina de fe, la vida del más allá apenas puede llegarle de otro modo que en personas que, vistas desde fuera, son sus semejantes, quizás ejercen la misma profesión en el mundo, comparten fuertes intereses comunes con las personas de este mundo, y sin embargo están manifiestamente llevados por una fuerza secreta que proviene de otro lugar.

Pero en la vida de las personas que han recorrido un camino extraordinario encontramos en su mayor parte un medio para asegurarse de la voluntad divina, que hasta ahora no hemos mencionado. Es la obediencia ante un representante visible de Dios, un guía sacerdotal. Según lo que a nosotros nos permiten saber la experiencia personal y la historia del plan salvífico de Dios, ése es el método del Señor para formar seres humanos a través de seres humanos. Lo mismo que en la evolución natural el niño se deja al cuidado y educación de adultos, lo mismo también se planta la vida de la gracia por la humana mediación; seres humanos sirven como medios para despertar y alimentar en otros la chispa divina. Los hechos naturales y los sobrenaturales demuestran también en la vida de la gracia que "no es bueno que el hombre esté solo"²².

Una palabra sobre el peligro del autoengaño: la mirada clara del espíritu es enturbiada por los deseos del corazón, y de este modo el ser humano se ve frecuentemente tentado a tomar por voluntad de Dios lo que sólo corresponde a su propia inclinación. Para guardarse de este peligro es bueno no sólo decidir según inspiraciones interiores, sino someterse a un juicio tranquilo e imparcial. A esto se suma algo relacionado con lo primero: que en algunos asuntos el juicio sobre las cosas propias suele ser menos claro y seguro que sobre las ajenas.

A estas circunstancias naturales se añaden relaciones de otro orden, que desde luego pesan más. Todo el que está acostumbrado a la vida interior sabe que, precisamente aquellos que son llamados por Dios para lo extraordinario, también han de soportar pruebas extraordinarias, no sólo dificultades y penurias exteriores, sino también padecimientos y tribulaciones anímicas mucho más difíciles de sobrellevar: lo que la teología mística llama noche oscura del alma. El alma cae, sin que la pureza de su voluntad fuera enturbiada, en la suma angustia y confusión:

pierde el gusto por todos los ejercicios de piedad, es llevada contra su voluntad contra instituciones eclesiales y a la tentación de las dudas de fe, cayendo en el peligro de considerar toda su vida un error, y de temer que se haya perdido irremediablemente.

Para no equivocarse el camino adecuado en tales penurias anímicas, no hay conforme a la experiencia ningún remedio mejor que la obediencia a un guía espiritual lúcido. Desde luego es un hecho *misterioso* que la obediencia posea esta fuerza frente a los poderes de las tinieblas -como es una especial muestra de la gracia de Dios que él ponga al lado del alma tentada a un guía semejante-, pero es un *hecho*. Dios no está obligado a este intermediario, pero, por razones para nosotros inexplicables, se ha unido a él, como por lo demás también ha ordenado determinados caminos de mediación de la gracia, aunque sus posibilidades de realizar la salvación son infinitas. Quien quiera encontrar el adecuado guía de almas no deberá buscar seguir su propio arbitrio, sino dejar que disponga Dios, como también durante todo el camino deberá ir mano a mano con él en la dirección interior y exterior. A qué tareas pueda ella destinar a cada uno de los seres humanos, eso sólo puede enseñarlo la vida misma.

Hemos mostrado en estas reflexiones sobre la actividad de la mujer algunas posibilidades típicas. Lo dicho se resume así en última instancia: las tareas a las que la mujer está llamada por su naturaleza y misión sólo puede cumplirlas si toma fuerzas de las fuentes eternas de vida. Dicho de otro modo: toda aquella que vive a la luz de la eternidad puede cumplir su misión, independientemente de que sea en el matrimonio, en la vida consagrada, o en una profesión del mundo.

(1932, n. 19) 125-126, 131; 29 (1932, n. 20) 134-136. Posteriormente, en 1962, se ha publicado en la colección ESW VI, 19-31; y también en la gran colección ESGA 16, 157-168.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo, pero teniendo también en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

La literatura de este año sobre Goethe¹ señala claramente una contienda en torno a una toma definida de posición hacia un espíritu, que como pocos ha influido en su tiempo y en la posteridad. Los antiguos se preguntan qué le deben agradecer de su formación y qué importancia tiene hoy todavía para la formación de la juventud. Tres generaciones de católicos que actualmente viven muestran una actitud claramente diversa.

Los veteranos del tiempo de la *Kulturkampf* se inclinan a hacer una tajante división. Su tarea era contrarrestar los ataques que venían de afuera, pero también eliminar los virus del naturalismo y del racionalismo [2] que se habían introducido en las propias venas de la vida de los alemanes católicos. Dentro de su tarea estaba también el rechazo de un culto exagerado a Goethe; éste encontró su más poderosa expresión en la gran obra de A. Baumgartner sobre Goethe².

El catolicismo de la guerra y de la posguerra³ mostró otro cariz. Venía del seguimiento de extrañas direcciones del espíritu, pero también se habían apartado de unas actitudes defensivas simplemente negativas frente a aquéllas. Felizmente consciente de la riqueza inagotable de su Iglesia, descubrió los bienes del espíritu católico también en otros campos y los reclamó para sí. Esta generación ha descubierto a Goethe para sí, no se cansa de mostrar siempre nuevos [3] valores católicos en su obra. Ella se pone al servicio de una apología de Goethe no sólo frente a la vieja generación, sino también -y principalmente- a la más joven.

1 Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), cf. Conf. 17, nota 9, p. 316.

2 Alexander BAUMGARTNER, *Goethe: sein Leben und seine Werke. 1. Jugend, Lehr- und Wanderjahre* [Goethe: su vida y obras: 1. Juventud, años de aprendizaje y de viajes]. Friburgo de Brisgovia, 1885; 2. *Die Revolutionsjahre. Goethe und Schiller* [Los años revolucionarios. Goethe y Schiller]. Friburgo de Brisgovia, 1886; y 3. *Deutschlands Notjahre. Der alte Goethe. Faust* [Los años difíciles de Alemania. El viejo Goethe. Fausto]. Friburgo de Brisgovia, 1886.

3 Se refiere a la primera guerra mundial.

Pero la juventud moderna, la juventud de hoy, en cuanto que no ha crecido ingenuamente en la vieja tradición, sino que vive de un nuevo espíritu, ya no sabe qué hacer con Goethe. ¿Qué puede decirles a los hombres que están en una dura lucha existencial un hombre que nunca conoció tal necesidad, que pudo darse el "lujo" de vivir su cultura y ver en el problema de la forma artística el último problema de la vida? Esta es naturalmente una perspectiva claramente superficial, y se puede entender bien que esta postura debe verse como dolorosa para los antiguos [4] y que se empeñen con todas las fuerzas en mantener los valores que se sabe que todavía tienen una importancia para el presente y para el futuro. Y se puede comprender que si ellos en este esfuerzo a veces apuntan más allá del objetivo y borran las líneas divisorias que deben permanecer trazadas. Ciertamente la primera tarea es abrir los ojos de la juventud a las grandes creaciones del espíritu alemán, y despertar el respeto y la gratitud. Pero luego nuestro gran deber hacia ellos es igualmente llegar a una clara toma de posición y al discernimiento de los espíritus.

En servicio de esta tarea [5] quiero exponer ahora a la luz de nuestra fe la estructura del pensamiento de esa obra que se ha llamado la "Summa" de Goethe⁴.

I

Hace algunos meses vi en Suiza una iglesia singular: entre dos torres góticas de la primera época [6] una fachada barroca, y correspondiente a ésta el interior del edificio - dos estructuras completamente diferentes habían crecido juntamente, de manera que uno apenas podía pensar cómo se pudo formar el conjunto⁵. En esta construcción debí pensar, cuando poco después volví de nuevo a leer de una tirada toda la obra completa poética de Fausto. También aquí tenemos un doble plano. Uno puede tratar de considerar las dos partes de la obra separadas (sólo el plano, sin contar la ornamentación), pero no se conseguirá hacer del todo la separación, pues tenemos frente a nosotros un todo orgánico; y

4 Hace referencia a la "Summa" teológica de santo Tomás de Aquino: lo que representa la "Summa" en santo Tomás, así es el *Fausto* en la obra general de Goethe.

5 La descripción que hace Edith parece hacer referencia a la Hofkirche en Lucerna; Edith estuvo en Suiza del 18 a 30 de enero de 1932 dando nueve conferencias en Zurich.

La reforma de la escuela femenina, que prevé para las clases superiores del instituto un cuerpo docente formado solamente por maestras de formación universitaria, nos ha puesto ante algunas cuestiones difíciles. En primer lugar, algo puramente personal: aunque si para atenuar tal rigor estaba previsto un período de transición de una cierta duración, y una sustitución muy gradual de las maestras de formación de magisterio por las maestras de formación universitaria, sin embargo, podría fácilmente generarse en las "antiguas" maestras la sensación de que ellas no estuvieran ya a la altura, que su puesto ya no les correspondía. Y allí donde trabajan *juntas* maestras de formación universitaria y de magisterio en un cuerpo docente, existe el peligro de una división en dos grupos (Recuerdo que, cuando enseñaba en Prusia, donde se había realizado la reforma en 1910, las antiguas maestras que fueron dedicadas sólo a las clases inferiores, se habían dado, en broma, el nombre de "reino animal inferior"). El hecho de que *dentro* de la Asociación de maestras católicas de Baviera¹, las maestras de formación universitaria estén integradas con las otras, muestra que de una semejante división no se quiere saber nada, que se es consciente de lo común de sus funciones. Y efectivamente, no sólo sería desagradable desde el punto de vista humano, sino que objetivamente sería deplorable que fuese de otro modo. En la enseñanza y en la educación existe la posibilidad y la necesidad de una recíproca complementación.

I.

En las discusiones sobre la reforma de la formación de los maestros, el problema de la formación de los maestros me ha parecido siempre un problema insoluble. El maestro de primaria —y lo mismo valía antes para las escuelas femeninas superiores— tiene que haber recibido una preparación profesional en todas las materias del programa: quien lo es tan sólo en *una* materia, *sabe* que una semejante universalidad es algo imposible. La extensión sólo puede comprarse a costa de la profundidad y solidez. La propia insatisfacción, debida al hecho de poseer y transmitir sólo un saber adquirido, ha llevado al cuerpo docente mismo a pre-

1 Véase la nota introductoria.

tender una formación universitaria. Las experiencias realizadas por los otros Estados Federales con las escuelas superiores de pedagogía o con la formación universitaria de los maestros, son aún muy recientes como para que se pueda sacar un juicio definitivo. Si la duración de la frecuencia a las Escuelas Superiores queda limitada a dos años, quizás se obtendrá una verdadera formación para la pedagogía, pero no será lo mismo con las materias de enseñanza escolar. Si el desarrollo siguiera con una formación científica en cada materia de enseñanza, es previsible que se llegue en las escuelas elementares y también en las medias, al sistema de maestros especializados. Esto, sin embargo, (prescindiendo de las dificultades económicas que surgirían al ponerlo en ejecución), desde un punto de vista puramente didáctico, tiene sus partes luminosas y sus partes sombrías. Las partes luminosas se corresponden con las negativas de la formación de magisterio. Quien haya estudiado tan en profundidad un grupo reducido de materias estrechamente afines, que sea capaz de desarrollar en estos campos un trabajo de tipo científico, tiene la posibilidad de sacar directamente de las fuentes su saber, de someter a su propia capacidad crítica las exposiciones populares que se ofrecen en los libros de texto y en las revistas populares, de introducir a los alumnos en un trabajo autónomo. Su clase dará la impresión de que verdaderamente domina su materia, y dispone de conocimientos muchos más amplios de los que puede dar en la clase; que en él se tiene un guía seguro. Esto suscita respeto, confianza y emulación. Además, quien domina a fondo una materia, conoce la diferencia que existe entre una formación especializada y un simple saber adquirido. No se permitirá fácilmente juicios en campos desconocidos; si estuviera obligado a dar clases de una materia desconocida, no tendría paz hasta que no hubiera trabajado a fondo también esa materia. Existe para él el peligro de una limitación de la visión intelectual en el restringido campo especializado, el peligro de una abundancia en un único campo del saber y de una competencia metodológica técnica carente de "cultura general" (en el buen sentido), es decir, sin comprensión del sentido y del nexo de los otros campos del saber, tal como puede darse sólo por una visión de todos los sectores, unida a una reflexión filosófica. Una excesiva especialización desalmada, constituye el peligro de la ciencia moderna y de las Universidades, contra lo cual se ha sostenido en los últimos años una dura batalla. En las escuelas la "colaboración" de un colegio de tales especialistas, se convierte fácilmente en motivo de lucha de concurrencia por el tiempo y los intereses de los alumnos; lleva a una sobrecarga y a una dispersión de los espíritus juveniles, en vez de proporcionarles una formación orgánica. En comparación con esto, la formación de los

¿En esta manera "natural" de consideración qué será del compañero, el que está al lado de Fausto [15] en su periplo como dirigente y guía en sus placeres, como servidor e instrumento de sus acciones? ¿Qué será del prólogo en el cielo que ata el nudo de este drama terrenal? ¿Qué de la gloria del cielo que se abre al que siempre lo está trabajando? El pacto con el diablo está en el centro de la saga de Fausto. Es imposible eliminarlo, pues significaría abandonar toda la materia. Pero el lector moderno está seguro de que el poeta ha creído tan poco como él mismo en la existencia personal del mal. Mefisto mismo se burla no poco del viejo fantasma de la creencia popular. ¿No es la oposición entre el Señor y [16] su contrario, entre el cielo y el infierno sólo un atrevido lenguaje poético de símbolos de la lucha de las dos almas en el propio pecho del hombre, entre el espíritu que quiere trabajar sin descanso y alcanzar el eterno ideal, y los impulsos bajos que encadenan al polvo, que lo apartan de su objetivo, que lo llevan allí donde destruyen sus actos en vez de construirlos? (Se podría también decir: entre la *razón* superior dirigida a lo eterno y de la *inferior* que sólo sirve a un fin terrenal, que allana los caminos hacia los placeres fugaces, que de paso se destruye de nuevo a sí misma con agudeza crítica). Pero el espíritu no necesita someterse a los impulsos. El puede "resistir fuertemente" a ellos, y si lo hace, entonces cambia su maldición en bendición: le son un incentivo para su acción, ellos aumentan sus fuerzas, y son formados a hacer el bien. Es posible que esta visión de la vida del poeta se acerque bastante. Pero con esto todavía [17] no se habría dicho que ella aclare el último sentido de la tragedia.

Me parece una empresa demasiado arriesgada querer dar un juicio definitivo y determinante sobre la visión religiosa de Goethe. Sus expresiones son tan variadas y paradójicas. Y quizá nunca dijo lo más profundo. Pero de ninguna manera debe ocultarse de lo que el poeta como hombre está convencido y lo que expresa en su obra. En cuanto crea como artista entregado a un proceso del todo puramente creador, está "bajo el poder de un espíritu más alto". Y así la última clave para la comprensión no es el poeta, sino el poema mismo. Este poema ofrece, sin embargo, al creyente o por lo menos al lector que se mueve en el mundo de la fe cristiana todavía algo completamente diferente a los combates de un alma humana que lucha solo.

[18] II

Con esto abandonamos la construcción renacentista y entramos bajo la catedral gótica.

Es evidente que el prólogo en el cielo contemplado sólo poéticamente, tiene un carácter completamente diferente que la mascarada, la clásica noche de Walpurgis o el drama de Elena de la segunda parte. Allí tenemos un lenguaje alegóricamente figurado, que da a indicar otra cosa completamente diferente de lo que presenta en imágenes. Aquí entramos en un mundo del ser real y del acontecimiento, que ya no remite a algo más allá de lo que "se piensa como real". Para el creyente no es ningún mundo extraño, sino uno que le es querido y conocido, en el que contempla con respeto y santa alegría: los ejércitos celestiales, que [19] cantan el eterno Sanctus⁷, alaban al Creador en sus obras, se elevan altamente sobre la capacidad cognoscitiva y sin embargo son incapaces de comprender al inescrutable, y tranquilos en el humilde conocimiento de su impotencia, en "dulce realidad y alado fervor"⁸, dispuestos al servicio del Eterno.

Una estridente disonancia rompe esta armonía: el atrevido discurso del hacedor del mal, que, destruyendo, trata de introducirse en la creación de Dios, y se atreve a aparecer ante el Señor y retarle, como si fuera un poder paralelo al del Altísimo, y sin embargo debe confesar contra su voluntad que su obra no marcha adelante, sino cuanto el permiso de Dios se lo proporciona. [20] Por el alma del hombre se traba la batalla. Cielo e infierno pelean por ella. Si la viéramos en su soledad y necesidad, conocedor sólo en oscuro impulso de su camino, que se le cubre de noche y de niebla, si fuéramos parte de su lucha, de su caer y levantarse, nos acompañaría la confiada seguridad de que ella está marcada por las manos de Dios, de que su camino y su meta son claros como el sol ante la mirada del Eterno y de que él ha mandado a sus ángeles sobre ella, para que la lleven del error a la claridad.

Dos almas luchan en el pecho del solitario. Pero no está solo en esta lucha. Un poder está junto a él [21] que despierta todo lo bajo, que quiere poner en cadenas al espíritu y sacarlo de su fuente originaria. Su influjo se sentirá en todo su camino. El, abandonado a sí mismo, ha hecho esfuerzos desesperados, como auténtico hijo de Adán, por saltar

7 Cf. Is 6, 3; Ap 4, 8, etc.

8 Así lo ha expresado su amiga filósofa, H. Conrad Martius, en su *Metaphysische Gespräche* (Diálogos metafísicos) (Halle, 1921).

NATURAL Y SOBRENATURAL EN EL FAUSTO DE GOETHE

POR LA DRA. EDIT STEIN - MÜNSTER EN WESTFALIA

Nota introductoria

En carta de 2 de mayo de 1932 Edith escribía a su amiga Anneliese Lichtenberger: "¿Sabes que el día 26 de junio tengo una conferencia en Ludwigshafen (en Santo Domingo) para las maestras católicas?" (Ct 315). Ciertamente en esa fecha dio la conferencia en el convento de las Dominicas.

Pero parece que esa misma conferencia se había dado anteriormente. En marzo se celebraba el centenario de la muerte de Goethe. Y María Beerman le escribía el 16 de marzo de 1932: "Pero, aun sin ese escrito, su conferencia significa un gran acontecimiento para todos los que puedan escucharla" (Ct 47*). Parece referirse a la conferencia con motivo del centenario. Edith pronunció esta conferencia varias veces; entre otros sitios, pronunció esta conferencia en Münster. Como Goethe murió el 22 de marzo, es de suponer que la conferencia se pronunciara en primavera, quizás durante las vacaciones de Pascua.

El título de la conferencia era "Natur und Übernatur in Goethes Faust" (Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe).

Se conserva el manuscrito de la conferencia (ACC, P/A-I-11); consta de 45 hojas escritas por una cara (215 x 170 mm), esto es, 44 hojas numeradas de 1 a 44, y otra hoja sin numerar en la que se halla el título y la firma de la autora.

Esta conferencia se publicó en octubre en el órgano de la asociación de maestras católicas de Baviera, esto es, en la revista Zeit und Schule 29

zando su retorno¹¹. [29] Se muestra en sus últimos días y momentos de vida más decidido que nunca a limitarse totalmente a lo terreno y a volver las espaldas al anhelo de eternidad de su juventud, parece como si fuese presa de una fiebre de actividad que lo impulsara a llevar a término el trabajo de su vida. Y cuando se ciega bajo el soplo de la preocupación, esto nos parece - a pesar de su afirmación de que en su interior alumbra la clara luz- como un símbolo de aquella ceguera espiritual que trata de escapar de las postrimerías, cerrando los ojos a ellas.

¿Cómo vamos a creer que [30] este espíritu, que se apoyaba orgullosamente en la propia fuerza, pertenezca a los "delicadamente arrepentidos", en los cuales el amor de arriba pueda encontrar el acceso, y ese amor que los pueda penetrar purificándolos, y tender como meta de su anhelo y finalmente acoger totalmente?

Esto sólo tiene la apariencia, como si llegaran naturaleza, libertad y gracia¹² a su derecho en el canto de vida de Goethe. No se emplea la libertad para intentar conseguir la gracia y abrir las puertas, la gracia debe hacer mecánicamente su trabajo, y debe al que se ha cerrado contra ella, asirlo y llevarlo hacia arriba, sin que él necesite subir al monte [31] de la purificación. Este monte se llama *Calvario* y en él destaca en lo alto la cruz, aquel signo, del que Goethe se ha apartado y que sin embargo por toda la eternidad se ha levantado como el único camino de la tierra al cielo. El signo, que exige una clara elección y decisión.

No nos corresponde juzgar sobre el hombre Goethe, sobre su fe, sobre lo que hubo entre él y el Señor en aquellos momentos que deciden sobre la eternidad del hombre. Estos son secretos de Dios que ningún ojo humano [32] penetra. Estamos frente al mayor poema del mayor poeta alemán y nos preguntamos: podemos poner en las manos de la juventud alemana y del pueblo alemán esta obra y decir: tomadla y comprendedla, dejaos penetrar completamente del espíritu que allí vive y del que habla; ¿es lo mejor que podemos ofrecerlos, es lo único, que es necesario¹³? Vemos la imagen del Crucifijo y decimos: No.

Esta obra pertenece a los pocos verdaderamente grandes poemas de la humanidad porque permite desplegar la gran pregunta de la [33] humanidad, la pregunta por la caída del pecado y la redención, en toda

11 Edith añadió a continuación "nunca siguió a la *aversio* una *conversio*", pero lo tachó.

12 "Natur, Freiheit und Gnade" (*Naturaleza, libertad y gracia*) es una obra que escribió Edith misma (cf. Obras Completas, III).

13 Cf. Lc 10, 42.

su profundidad y anchura y peso desde la plenitud de la vida humana. Pero contesta a esta pregunta con una aparente solución que ciega. La gran obra es, si la consideramos como la catedral gótica que es anunciada por la sala de entrada, un inmenso torso. Si lo tomamos como un todo, así como está puesto, si recorremos todas sus partes, entonces no es un organismo sencillo, sino que se cruzan dos plantas de carácter completamente diferente: la que señalamos como construcción renacentista y como catedral gótica. [34] No está sólo en el capricho o en la actitud subjetiva del espectador, cuando aparece de pronto como tragedia del hombre moderno, del hombre de los nuevos tiempos y al mismo tiempo como autoconocimiento del hombre Goethe, y del otro lado como sencillamente el drama de la humanidad. Ambas están allí y ninguna de las dos plantas ha tratado de vencer a la otra ni desplazarla, y finalmente el todo como una construcción de necesidad ha sido llevado a término. Uno puede tomarlo y seguirlo como una poesía de confesión individual, como el desarrollo y [35] los cambios del hombre Goethe que han quedado reflejados. Uno puede tomar esto como símbolo de la vida cultural alemana: como la gran catedral de la concepción completa del mundo medieval fue irrumpido por el cambio epocal del renacimiento, así una desesperada búsqueda y lucha ocupó el lugar de la seguridad de estar bien asentado sobre fundamento, y finalmente la lucha por las grandes cuestiones eternas fue sustituida por la de los objetivos exclusivamente palpables y prácticos.

Uno puede considerarlo finalmente *sub specie aeterni*¹⁴: todo gran genio [36] es un instrumento del Altísimo; un portavoz a través del cual se deja percibir el espíritu de Dios, aquella pura obra de arte es una revelación de la Verdad divina en un lenguaje que es inteligible para el espíritu y el corazón humanos. Pero esto sólo verdaderamente sucede, cuando el artista se entrega al espíritu que está sobre él en una pura obediencia objetiva olvidándose de sí mismo, y no se entromete por el propio capricho en el centro.

Goethe es sólo como alguien bendecido con ojos que contemplan la pura hermosura con un corazón que ha sido inflamado ardorosamente, con el don de la palabra que sabe comunicarla. El ha poseído el ideal puro [37] del arte como se expresa en el drama de Helena de la tragedia de Fausto. Pero nunca el artista ha superado del todo al hombre -aún en el sentido de lo ordinario o de lo más humano-. Y quizá de ninguna manera esto se esclarece más en esa obra que, como ninguna otra, cre-

14 "Bajo el punto de vista de lo eterno".

el proceso de formación es todo un secreto. Sabemos ciertamente que el joven de la "Sturm"⁶ comenzó con el Barroco - o quizá [7] más propiamente con las construcciones renacentistas y que el maestro maduro puso allí las torres góticas y los muros. ¿Pero no está ahí toda la catedral gótica de la leyenda popular, antes que el genio original se pusiera manos a la obra, y el espíritu que construyó la vieja catedral no guió la mano del maestro hasta el acabado final de su construcción?

Sea como sea, intentamos primero con el edificio central, el Fausto del Renacimiento, al que también llamamos el Fausto del Sturm-und-Drang o el Fausto de los tiempos nuevos. El es también, el que predominantemente atrajo y preocupó a los modernos, a los hombres del siglo XIX y comienzos del XX, hasta la época de transición en la que estamos ahora, [8] en el que él mismo se encontró, el Fausto originario, el Fausto de los grandes monólogos y de la tragedia de Gretchen, el hombre con las dos almas que amenazan desgarrarlo. Un "señor microcosmos" es este hombre, todo un pequeño mundo: así como él mismo se siente, completamente solo, encerrado, perdido un Solus ipse. Ningún puente lleva de él a los hombres gregarios, satisfechos en su estrecho cerco, en quienes nada arde del fuego abrasador que él siente en sí. Y, sin embargo él lo impulsa hacia ellos como hacia todo lo que está fuera de él. El quisiera romper las barreras que lo retienen en su estrecho yo, [9] mientras sin embargo se siente como parte del gran todo, del macrocosmos, del universo vivo. Quisiera romper este universo, para ensancharlo añadiéndose a sí mismo. Ha intentado por el camino acostumbrado del conocimiento humano, ha recorrido toda la sabiduría popular y ella nada le ha dado. Ella anda palpando desde fuera las cosas y las desmenuza. No le hace penetrar en el lazo espiritual. No le puede decir "lo que el mundo mantiene unido en lo más íntimo", tampoco lo lleva al corazón de la naturaleza como al espíritu de los tiempos pasados.

Así él ha impugnado el camino de la magia y ha sido llevado hasta el contacto con el mundo de los espíritus, [10] pero sólo para ser lanzado en sí mismo como alguien totalmente diferente, incomprensible para sí. ¿No hay ya otro camino que escapar de sí y penetrar en el gran mundo de los espíritus? ¿Romper la envoltura terrena y libremente atravesar la oscura puerta de la muerte? Los dulces sonidos de los cantos de Pascua lo mueven a los umbrales de la conversión. ¿Qué le da este poder? El recuerdo de un deseo inconcebiblemente caballeroso, así lo

6 Se refiere a "Sturm und Drang" ("Tormenta y pasión"), movimiento cultural alemán en la segunda mitad del siglo XVIII: entre los representantes más importantes se pueden contar J. W. Goethe, F. Schiller, F. M. Klinger, J. M. R. Lenz, etc.

piensa él mismo, que una vez en él se despierta en el recuerdo de una perdida felicidad de juventud.

Todavía hay fuentes de felicidad para él en esta tierra que quería abandonar. [11] Lo siente en el paseo de Pascua. La unidad, que no le descubre el entendimiento, la siente en el corazón de la naturaleza, la siente en el círculo cercado de una sencilla existencia de los hombres. El quisiera volar sobre el mundo para beber en sí toda su belleza, sumergirse en la vida para probar todo lo bueno y lo malo de la humanidad. Entonces inicia su viaje por el mundo. Un gusto vulgar no lo puede encadenar - pues el impulso del espíritu es muy fuerte en él. Pero experimenta también el otro impulso y su poder destructor. Su anhelo por superar la soledad, la estrechez de su propio ser, [12] encuentra el satisfactorio cumplimiento, cuando un ser humano en su forma más amable, joven e inocentemente limpia, ilimitadamente amable y confiada se le confía. El fin es aniquilamiento - la destrucción de todo este mundo, pequeño, lleno de paz.

Aquí termina la poesía de juventud, y no pocos se contentan con este fragmento, asustados por la dificultad de las partes posteriores. ¿En relación con este núcleo lleno de sangre y de vida no es ésta una pálida alegoría? Sin embargo el lector serio prosigue, y cuando está dispuesto como naturalista, trata de seguir interpretando en el mismo sentido como hasta ahora.

Como un amable recuerdo de antaño arrancó al héroe [13] del umbral de la muerte a la vida, así un saludable olvido libra al alma de la presión de la culpa y lo deja crecer a una vida activa. No lo puede encadenar un bajo placer, como tampoco lo atrae una vanagloria. El honor y el influjo en la corte real no logran detenerlo. Poderosamente lo arrastra el ideal de la pura belleza. No teme a la renuncia extrema y al aislamiento, para seguir sus pasos y conseguirla para este mundo. Ciertamente no puede aquí ser una posesión duradera. Pero quien una vez la ha captado, su mirada lo lleva permanentemente a lo eterno. [14] Lo lleva a una altura libre, desde la cual conoce este mundo y su misión en él. Comienza una vida de trabajo perseverante, de la lucha contra "la fuerza inútil de elementos indomables", para "abrir espacios a muchos millones", "para estar sobre un fundamento libre con un pueblo libre". Desde el presentimiento del fin conseguido goza del momento más elevado de su vida, al mismo tiempo de la indestructibilidad de su obra incesante, y este momento será para él el paso al reino del ser espiritual más elevado y puro.

EL ARTE MATERNO DE LA EDUCACIÓN

Nota introductoria

La misma Edith nos pone al tanto de estas conferencias, así escribe el 9 de marzo de 1932 a su amigo filósofo Roman Ingarden desde Münster: "En la semana de Pascua, tengo que dar conferencias en Munich (el 1 y 3 de abril en la radio bávara)" (Ct 311). Y volverá a decir lo mismo días más tarde a Elly Dursy desde Beuron (Ct 312, 20-III-1932). Sabemos que el día 1 habló en el programa Hora de la mujer, a las 15,15 de la tarde. Conviene recordar que Edith ya no vivía en Espira, sino en Münster, pues desde el 1 de marzo pertenecía al Instituto alemán de pedagogía científica de Münster.

Es probable que la radio bávara se pusiera en contacto con Edith Stein a través de Marie Buczkowska (1884-1968, cf. Ct 325, nota 3) que trabajaba desde 1931 en dicha radio.

Las dos conferencias tenían el tema "Mütterliche Erziehungskunst" (El arte materno de la educación); Edith reflexiona sobre el camino correcto de la educación de los niños desde la más tierna infancia; tenía dos partes, el día 1 de abril habló en relación a los primeros años de la infancia, y el día 3 de abril en relación a los niños de los años escolares.

Se ha conservado en buen estado el manuscrito autógrafo entero de ambas conferencias (ACC, P/B-I-8): a) la primera conferencia consta de siete hojas escritas por ambas caras (240 x 220 mm); b) la segunda conferencia también consta de siete hojas escritas por ambas caras (240 x 220 mm).

Pero hay que anotar y tener muy en cuenta otro texto original de Edith, que se conserva junto a los otros dos textos autógrafos: se trata de una copia mecanografiada, con anotaciones de mano de la misma Edith, y en

sus propios límites, así en la presencia del tentador el dolor por la impotencia de su espíritu se transforma en la terrible maldición de todos los dones del cielo. El, que ansía más allá de todo lo terreno, no quiere saber ya nada más que de las alegrías y tristezas de esta tierra, aunque sólo para convencerse siempre nuevamente de su nulidad. El, cuya conducta hasta ahora era sin mancha, y en cuyo corazón poderosamente se conmueve todavía ahora ante la vista de la [22] inocencia y de la pureza, se deja sin embargo llevar con artes diabólicas a la red; él intenta tranquilizar con la diabólica sofística el sentido del honor y del deber que se subleva contra la falsa exigencia del falso testimonio. Justo cuando él se zafa más y más de la guía de Mefisto, se señala tareas que no son del agrado del compañero infernal - el ganarse a Helena, el trabajo en las playas-, él no puede prescindir de él como ayudante y mancha por eso siempre de nuevo su empresa con maldades. Para él, a quien una vez llamaron los toques de campana del umbral de la muerte a la vida, resulta repugnante el sonido de las campanas del Ave.

Con todo él no está a merced del poder del infierno sin protección. ¿Podemos ver como una "casualidad", que en el momento [23] en que pone la bebida de la muerte en los labios, suenan los cantos de Pascua? ¿Y un simple recuerdo de los piadosos días de la juventud pueda tener realmente el poder de frenarlo ante el último paso? No, para la mirada de la fe es la guía de la gracia y la obra de la gracia, quizás el fruto de aquellos tempranos, santos días celebrados de la Pascua. ¿Cuando el piadoso sentimiento infantil de la amada interroga por su fe y su alma desprevenida lo invita a la separación del compañero inquieto, no es la gracia de Dios la que fuertemente toca en su corazón? ¿No es ella, que en medio de la danza de las brujas en la noche de la Walpurgis, deja aparecer la pálida figura de la abandonada [24] y lo lleva a su salvación? Llena de fuerza se anuncia en el alma de la condenada, que se arranca del amado y elige el camino de la penitencia y de la muerte en la voz del ángel que anuncia la salvación. Si ella todavía no puede apartarlo del compañero, entonces trabajará de nuevo irresistiblemente. Desde ahora él no será fácil de dejarse guiar, sino que esperará ansiosamente un objetivo propio elevado, uno que el espíritu de la negación no pueda captar.

La suerte del alma no es ningún resultado mecánico de sus fuerzas opuestas; tampoco es un juego de pelota en la lucha entre [25] cielo e infierno. El mismo elige con libertad su camino, y por lo tanto expuesto al error. Gracias a su libertad cree poder forzar la ruptura en un mundo más elevado, y una libre resolución le permite regresar al umbral. Tan alto valor tiene para él la libertad, que pone la actividad como el principio de todo ser. Con libre decisión determina a hacer el

pacto con el demonio, cede a sus insinuaciones; cuando su mejor yo le manda evitar la cercanía de Gretchen, le fuerza por otra parte a apresurarse con él a la ciudad para salvar a ella. En cambio es su libre voluntad huir con su compañera, en vez de ir con ella hacia el camino del arrepentimiento. Libremente se determina bajar a las "madres" [26], a pesar del estremecimiento de la naturaleza para encontrar la imagen de la más elevada belleza y evocarla a este mundo. Libremente se decide a la batalla con los elementos en un trabajo fatigoso. Y Mefisto mismo tiene que testificarle finalmente que le ha resistido fuertemente. Por eso mismo esta lucha incesante del espíritu libre es según el canto de los coros celestes la condición previa de su salvación: "a quien siempre intenta, esforzándose en la lucha, podemos salvarlo".

¿Con eso se convierte el canto de vida de Goethe en la imagen católica del mundo, se pone al lado de Dante⁹ y de Calderón¹⁰? Casi parece como si estuviera presente todo lo necesario: [27] ¿el hombre, con natural impulso luchando por el más alto objetivo, pero frenado y desviado por las pasiones bajas, buenos y malos espíritus a su lado, eligiendo libremente entre los dos y con eso empeñándose a su vez por la ayuda de la gracia del cielo? Y sin embargo cualquiera, que con sentido católico sin prejuicios y sencillamente se acerca al poema, claramente sentirá que aquí falta algo esencial, a la solución del poeta le faltará la fe. Los lindos coros de la escena final no tienen nada de la fuerza bíblica de los himnos de los arcángeles en el Prólogo. Más bien recuerdan los cantos, con [28] los que los espíritus servidores de Mefisto cantan a Fausto en el sueño, los cantos de los Elfos, que lo apartan del alma arrepentimiento. Ellos pueden engañar nuestros sentidos y hacernos creíble lo imposible.

"A quien siempre intenta, esforzándose en la lucha, podemos salvarlo" -ésta es una verdad aparente, si esta lucha no se ha decidido ni formal ni materialmente, si no es lucha por el bien mismo, pero el bien en sí mismo. El espíritu de Fausto se ha alejado de su fuente primitiva, él se ha apartado por libre decisión del bien supremo y nunca ha reali-

9 Dante Alighieri (Florencia 1265 - 1321 Ravena), entre las diversas obras que escribió, aquí Edith piensa claramente en la *Divina Comedia*, obra compuesta entre 1307 y 1311.

10 Pedro Calderón de la Barca (Madrid 1600 - 1681 Madrid), poeta y dramaturgo, es el representante máximo del barroco en el teatro español, y entre sus muchas obras, conviene citar la que aquí tiene principalmente en cuenta Edith, y que recordará también en otros escritos: *La vida es sueño* (1635), también escribió un Auto Sacramental con el mismo título (1673).

algún modo el que no se tenga que hacer representar por otra que nunca podrá sustituirla completamente. Cuando motivos de salud o actividad profesional impidan atender ella sola al niño, entonces tiene que procurar en primer lugar que la unión [3] permanezca (estar-para-el-niño no implica estar-siempre-con-él), y en segundo lugar, cerciorarse de *a quién* confía su hijo, para no tener que exponerse a los daños de un personal sin conciencia o insensato.

El auténtico amor materno, en el que el niño florece como planta expuesta al suave calor del sol, es consciente de *que no está ahí para ella*: ni como juguete para llenar el tiempo vacío, ni para acallar su deseo de ternura, ni para satisfacer su vanidad y ambición. Se trata de una criatura de Dios que debe desarrollar su naturaleza lo más pura posible y sin languidecer y que luego debe ocupar su lugar dentro del gran organismo de la humanidad. A ella le ha sido dado el servir a este desarrollo, estar a la escucha silenciosa de la naturaleza, dejar que crezca sin estorbos allí donde no es necesaria la intervención, e intervenir allí donde freno y dirección sean necesarios. Este es el lugar donde enseñanzas médicas y psicológicas pueden ayudar efectivamente al instinto materno y debieran ser aprovechadas.

Un rasgo característico de la naturaleza del niño ha sido ya mencionado: la gran *predisposición a las impresiones* y la persistencia de sus impresiones. Y [3v] puesto que esta predisposición se remonta al tiempo anterior a su nacimiento, mucho antes de su nacimiento comienzan las obligaciones de la madre hacia el niño. Igual que ella se preocupa de permanecer corporalmente sana y fuerte y se alimenta convenientemente para poder traer al mundo a niños sanos y fuertes, del mismo modo tiene que tratar de mantener su alma pura y serena si quiere que sus hijos sean buenos y felices. Una vez que el niño ha venido al mundo, no se debe decir o hacer en su presencia algo que le dañe, se excitaría o dañaría si tuviera comprensión para ello. En muchos niños se despierta la comprensión para muchas cosas, si no para todas, mucho antes de lo que los adultos generalmente piensan. Además de eso muchas impresiones pueden ser percibidas y conservadas durante largo tiempo y conducir a daños graves, antes de que puedan ser comprendidas en su sentido pleno. Puesto que la mayoría de los adultos no está en el grado de controlarse tal y como exige la presencia de los niños, estos no deben permanecer largo tiempo en el grupo de los adultos, sino que según posibilidades, tendrían que estar separados de ellos.

[4] En cuanto a lo que se refiere al libre *dejar crecer* y al planificado influjo en la naturaleza del niño: los bebés no necesitan ni incentivos ni

distracciones. Ellos mismos se encargan en esta edad de formar sus fuerzas. Si tienen luz y aire y posibilidad de moverse libremente ejercitan sus músculos, sus miembros y sus sentidos, donde encuentran su mejor diversión. Todo juego con ellos es, si no dañino, sí superfluo. Muchos juegos que parecen inofensivos pueden provocar graves y duraderos daños. Con eso no se quiere decir que en esta edad no se necesite de unas reglas educativas.

La educación tiene que comenzar desde el primer día: educar a la *higiene* y a la *regularidad* y a una cierta contención del instinto. Si el niño se acostumbra a comer a determinadas horas, y nada fuera de éstas, así se acostumbra a que el organismo se adecue a este orden. Si se le cede según su real o supuesto deseo se convierte pronto en un pequeño tirano.

Esta habituación regular sirve al mismo tiempo como introducción a la *obediencia* y al *orden*, dos virtudes que tienen que irse promoviendo en los primeros años. Tan necesario es, por una parte, dejar al niño [4v] libertad para que pueda desarrollar y accionar su naturaleza y grado de desarrollo, como que sienta sobre sí una voluntad inamovible que regula su vida para su bien. La naturaleza del niño necesita de una dirección firme y fundamentalmente la exige, aunque en algunos casos la voluntad del educador se enfrente a menudo con los deseos del niño y aunque el instinto de poder, el instinto de imponerse, es connatural a todo hombre desde su origen y busca liberarse del dominio de toda voluntad ajena. Si el pequeño egoísta se da cuenta de que tiene suerte con sus intentos, si con lloros, morros y berreos consigue, a pesar de las primeras negativas, que sus deseos se cumplan, que las amenazas no se llevan a cabo y que las órdenes son retiradas, pronto se convierte en el señor de la casa: como una plaga para la familia y sobre todo en su perjuicio propio. El no es capaz de juzgar por sí mismo lo que es bueno para él y se esfuerza por conseguir cosas que de ningún modo le son útiles. Además desperdicia sus fuerzas en pensar y decidir sobre asuntos que de por sí tendrían que estar regulados: por ejemplo, cuando y qué comer, qué tiene que vestir, etc., en vez de dedicarse [5] a lo que es el principal campo de su actividad en estos años: su *juego*.

La naturaleza infantil necesita de su actividad en todo momento. Pero a las diferentes edades les corresponde diversos instintos y energías que quieren desarrollarse y ocuparse en libertad. Se trata de un arte de la educación sabia el atender a las leyes del desarrollo manteniendo respectivamente la libertad y la dirección correspondientes a cada estadio. Tan dañina como la desaconsejable libertad es la desaconsejable

ció íntimamente con toda su vida, como extraña a una hechura pura y unida a materia extraña, de modo que no puede convertirse en perfecto y puro cristal. Se necesita una larguísima y afectuosa profundización para distinguir lo que es una hechura pura y una materia extraña.

Volvemos al [38] problema de la formación de la que partimos. Lo más grande que ha creado el espíritu alemán debe tener un lugar en la formación alemana. Una primera tarea es conducir a ella y despertar el respeto ante las obras del espíritu. Pero entonces ¡probad todo y escoged lo mejor!¹⁵ Esto es, no ceder a una crítica inmadura. Esto significa sólo protección ante una admiración ciega, significa sólo aviso de que tenemos una medida absoluta que nunca debemos retirar de las manos, y una marca característica en la que se distingue nuestro camino de cualquier otro camino.

[39] La marca que está sobre nuestra formación humana no puede ser una imagen de Goethe, sino la cruz. Goethe dice de ella: "Tenemos por una desfachatez digna de condena exponer a la luz del sol el instrumento de martirio y al santo que sufriría en él, que escondió su rostro cuando un mundo desalmado lo obligó a ver aquel espectáculo, a jugar con estos profundos misterios en los que se halla la profundidad divina del dolor, y adornarlos y no descansar hasta que lo más digno parezca vulgar e insulso"¹⁶ Se debe tomar en serio el aviso de no jugar ni tontear con lo más santo. [40] Pero la peculiar posición de Goethe para con el signo de nuestra redención necesita sin embargo de un examen todavía más detallado. Me parece que esa posición se relaciona muy profundamente con su actitud más íntima hacia el mundo y hacia el cristianismo. Así como él quisiera ocultar la cruz, así no tiene lugar para él la idea de "pecado" y de "arrepentimiento".

Los admiradores católicos de Goethe, que se esfuerzan por poner correctamente a la luz lo que nos une con él, muestran con razón con qué profundo respeto él durante su vida se colocó ante la creación de Dios. Todas las cosas eran para él efecto de una idea eterna, una semejanza transitoria de algo [41] no transitorio. Con amorosa mirada ha descrito cada hechura de la naturaleza, intentando ver y plasmar la idea pura. Mira al mismo tiempo la naturaleza como salió de las manos de Dios. Insoportable le es el pensamiento de que a través de este mundo de Dios tuviera que atravesarle una herida incurable. Bien conoce la culpa y su presión que pesa sobre el alma humana, pero ella parece más

15 Cf. 1 Tes 5, 21.

16 *Wilhelm Meister Wanderjahre*, II, 2.

bien como destino que como pecado: "¡Vosotros lo metéis dentro de la vida, hacéis al pobre culpable!"¹⁷ Y su amor respetuoso a la obra de Dios y al mundo vivificado por el aliento de Dios le permite [42] creer que él debe llevar en sí mismo la fuerza salvadora.

Eduard Spranger¹⁸ ha mostrado en un fino artículo en *Inselalmanach auf das Goethejahr 1932*, que en el poema de Fausto junto a la tragedia del varón, que de grado en grado asciende a formas de una aspiración siempre más elevada, se puede encontrar un drama paralelo: una escala de formas siempre más elevadas del amor, que se personifican en la figura femenina hasta la más elevada y pura: la del amor compasivo y redentor, que aparece en la figura de la Virgen-Madre-Reina. El misterioso "eterno femenino nos arrastra hacia lo alto" [43] significaría así que hay fuerzas salvadoras en la esencia de la mujer. Un pensamiento de elevada y entrañable belleza que pone en nosotras una santa responsabilidad. Pero él no debe hacernos ciegos frente a la dura realidad de que el desgarramiento del pecado original va a través de toda la creación y através de la naturaleza femenina y a través de la masculina; y solamente, gracias a la redención, la naturaleza de la mujer ganó su pureza y su poder salvador. Tan grande y elevada se descubra delante de nosotros en la alegoría final del poema de Fausto la comunidad de los santos, el eterno arquetipo para la alegoría pasajera de la vida de la sociedad humana¹⁹, [44] como amable y gratificante el amor compasivo y redentor en la imagen de la Reina del cielo y de las santas penitentes que se hallan en torno a ella: todas ellas por sí mismo no tienen fuerza, no pueden hacer otra cosa que canalizar los torrentes de la gracia que brotan del árbol de la cruz: del corazón abierto del Redentor, traspasado por nuestros pecados.

17 Es un verso de la poesía de Goethe: "Wer nie sein Brot mit Tränen aß".

18 Eduard Spranger (1882-1963), cf. Conf. 2, nota 7, p. 93. El artículo al que hace referencia Edith era *Goethe und Wandel der Zeit*, que apareció en *Insel-Almanach auf das Goethejahr 1932*, publicado por Katharina Kippenberg, Leipzig, 1932, pp. 88-102.

19* Así los ha expresado H. Hefele en su hermoso libro *Goethes Faust*, Stuttgart, 1931.

escesiva tutela. Quien exige obediencia en cosas que el niño solo puede decidir y hacer, quizás más correctamente y mejor que el adulto, está despertando terquedad y falta de sinceridad, o está destruyendo la voluntad para toda la vida.

Los dos errores, falsa autoridad y falsa libertad, se encuentran en padres llenos de amor, principalmente por carecer de conocimientos de la naturaleza del niño. Ellos quieren jugar con el niño y llevar el tono del juego, si bien el niño juega mejor y más fructíferamente cuando el juego ha sido confeccionado por él mismo. Otras veces se meten en medio del juego del niño, que, no sólo según sus sentimientos sino incluso objetivamente, está en una de las oportunidades más importantes de su vida, [5v] sencillamente porque hay visita y tiene que ser exhibido como el orgullo de la familia, o para algún otro fin, y cuya necesidad el niño no puede comprender. El siente como un ataque brutal en su vida y opone resistencia. Y donde tales luchas se producen de modo constante, no se puede desarrollar una recta relación de confianza ni una alegre obediencia. Por el contrario, donde de modo racional se ordena, es decir, no más de lo necesario y sólo según lo que exija el comprendido bien del niño, él se acomoda fácilmente y con gusto; y si se deja llevar por una transgresión, en la mayoría de los casos es fácil hacerle entrar en razón y desistir de su acción. Quien en la tierna infancia no ha aprendido a obedecer, lo hará después en la vida con muchas luchas o nunca lo aprenderá.

Cuando el niño está en grado de manejarse con cosas, cuando puede construir y puede llevar sus muñecas, entonces está ya en grado de mantener sus cosas en orden, y ha llegado el momento de aprenderlo. Cuando ha terminado de jugar, tiene que recoger sus juguetes y cada cosa colocarla en su lugar: esto tiene que transformarse en una lógica costumbre. [6] Y de nuevo sirve lo ya dicho, que si esto no se convierte en estos años fácilmente y a manera de juego en “una segunda naturaleza”, difícilmente lo aprenderá después, o quizás nunca.

Cuando el niño entiende la lengua y puede hablar con sentido, ha llegado el momento de adquirir otra virtud elemental que será fundamental para toda su vida: la *sinceridad*. Hay que decir que el niño que no tiene miedo de su ambiente, difícilmente por sí mismo incurrirá conscientemente en no decir o fingir la verdad. Las mentiras infantiles son preponderantemente mentiras fantaseadas, fundamentadas en la incapacidad de distinguir entre realidad y fantasía. Pero es necesario que aprenda la distinción. Con mucho amor tiene que ser dirigido y no corregir y castigar irritado por la “mentira” por su mentira mientras le falte la capacidad de discernimiento. La mayoría de las mentiras conscientes de

los niños nacen o por miedo o por ejemplo del entorno. En ambos casos las consecuencias son graves errores educativos.

Y ahora llegamos a los *principios más esenciales* [6v] del arte de la educación: el conjunto del arte de la educación tiene que ser regido por el *amor*, que se percibe en toda medida tomada y no deja lugar al temor. Y el medio más eficaz de la educación no es la palabra adoctrinante, sino el *ejemplo vivo* sin el cual toda palabra carece de valor. Una madre que realmente ama a su hijo desinteresadamente y sin blanduras y vive ejemplarmente, como quiere que sea educado el niño, podrá también llevar a término el último trabajo de educación que debe realizarse antes del inicio de la etapa escolar: preparar para una *correcta relación con los hombres y con Dios*.

Los fundamentos de toda vida común humana son *confianza y consideración*. Un niño, que se sabe seguro en el amor de su madre y que no conoce otra cosa sino una relación con ella totalmente abierta, se relacionará con las demás personas abierta y confiadamente, al menos mientras no sea retraído por malas experiencias; incluso aunque experimente desengaños aquí o allá, no perderá su fe en los hombres mientras su fe en aquella persona más importante y cercana para él, permanezca imperturbable. Más difícil es el siguiente punto: la consideración por los otros. [7] Los niños son egoístas de nacimiento. Buscan satisfacer sus deseos y quisieran disfrutar, si fuera posible para sí solos, del amor y solicitud de su ambiente. Para renunciar, para compartir con otros, tal como tendrán que hacer más adelante en su vida, si no quieren consumirse en constantes luchas y tal como exige la configuración de su propio carácter: esto debe aprenderse pronto, y es muy difícil hacerlo si el niño crece solo.

Esta es la bendición de una familia numerosa, que aquí se consigue espontáneamente afinar el carácter y prepararse para la futura vida social. Una madre que ame a su hijo, no le privará por cuenta propia de esta bendición. En todo caso es necesaria una dirección materna inteligente para que esta vida entre hermanos lleve a una formación de las virtudes sociales: amor, disposición de servicio, consideración, etc. Sin esta dirección se convertirá fácilmente en una lucha entre rivales y permitirá que crezcan la envidia, los celos, etc., y enturbia además la relación con los padres. Sólo un amor materno distribuido igualmente, una rígida justicia, y una total comprensión de las dificultades existentes para el niño, [7v] pueden salvar felizmente estos escollos.

Y todavía una última palabra: tempranamente surgen en el espíritu del niño las preguntas sobre los misterios de la vida; un sin fin de "por-

este texto hay correcciones últimas que no existen en los autógrafos, y que habría que tener en cuenta en la publicación de estas dos conferencias dadas por radio. Este texto mecanografiado se contiene en 15 folios (280 x 225 mm).

Estas dos conferencias radiofónicas fueron publicadas en 1990 en la colección ESW XII, 151-163; y en 2000 en la colección ESGA 13, 115-126.

La traducción castellana apareció en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 101-118.

Nuestro texto se basa en los textos autógrafos, pero teniendo en cuenta el texto original, esto es, el texto mecanografiado con correcciones de la misma autora; también tenemos en consideración las mencionadas publicaciones alemanas.

I. EN LA TIERNA INFANCIA

(1-IV-1932)

¿Con qué derecho puede una mujer, que no es madre, atreverse a hablar a madres sobre el arte de la educación materna? Quizás ustedes piensen que los estudios de psicología y pedagogía le dan derecho a ello. Y eso es cierto. Estos estudios, si se practican de un modo correcto, pueden informarnos sobre aquello que el solo "instinto maternal" no consigue. De todos modos será siempre provechoso si las cuestiones de los que habla la ciencia surgen de la vida, y si somos capaces de distinguir la conexión entre las afirmaciones de la ciencia y los hechos de la vida. Y así me parece que para ganar su confianza, es casi más importante que el estudio científico el hecho de que yo conservo desde antiguo unos vivos y ricos recuerdos de la infancia muy relacionados; también el hecho de que he visto crecer a muchos niños en círculos de familiares y conocidos y en la escuela, y que pude seguir durante largo período su desarrollo, y que muchos de ellos me regalaron su confianza.

Tomando en conjunto todas mis [1v] experiencias y conocimientos en este sector puedo decir que estoy convencida de que ningún poder natural puede compararse en su importancia con la influencia de la madre en cuanto se refiere al carácter y destino del hombre. Si encontramos personas que caminan abierta, directa y libremente, y que transmiten luz y calor, entonces podemos afirmar casi con seguridad que tuvieron una infancia soleada y que el sol de esa infancia fue un sano

amor materno. Si encontramos a personas tristes y retraídas o que muestran desviaciones o deformaciones del carácter, se puede concluir, con no poca probabilidad, que en su juventud faltó o se perdió algo, y casi siempre se ve luego que se ha fallado, si no *exclusivamente*, al menos *también* por parte de la madre. Estos graves daños en el joven hombre pueden ser ocasionados por otros lados: el puro y auténtico amor materno encontrará en la mayoría de los casos medios y caminos para dominar la situación.

Es algo misterioso la relación entre madre e [2] hijo. Nunca podrá el entendimiento comprender totalmente cómo sucede que un nuevo organismo se desarrolle en el organismo materno. Igualmente inexplicable y no de menor importancia es que después de la separación entre madre e hijo por el hecho del nacimiento permanece un lazo invisible, una fuerza que la madre puede sentir, lo que necesita el niño, lo que le amenaza, lo que le sucede; y posee un maravilloso ingenio para conseguir lo necesario y repeler lo dañino; y una disposición de sacrificio hasta la muerte. Por eso ella es irremplazable, y un niño, al que se le arrebató la madre, o cuya madre no es la "auténtica madre", no podrá desarrollarse nunca como aquel que crece bajo la custodia del auténtico amor materno.

Esta unión natural es el primer y más importante fundamento de este maravilloso poder que otorgamos al influjo de la madre. Como segundo tenemos la ductilidad de la joven alma en los primeros años de vida. Mucho antes de lo que opina el psicólogo laico, el alma del niño recibe sus primeras impresiones que pueden quedar grabadas y ser determinantes para toda la vida. Sí, [2v] hoy hay médicos modernos inteligentes y experimentados que no se ríen de la vieja creencia popular, según la cual el niño recibe en el seno materno determinados influjos que le forman no sólo corporalmente sino anímicamente. Por otro lado no permanece la ductilidad de los primeros años. Y lo que se desaprovecha en estos años en los que el niño permanece aún totalmente o predominantemente bajo el influjo de la madre y de la propia familia, más tarde será casi imposible de recuperar.

Del *poder* de la madre surgen su *obligación* y *responsabilidad*. De ella más que de ninguna otra persona va a depender lo que su hijo sea: cómo se desarrolla su carácter y si será feliz o infeliz. Y ello porque sobre la felicidad o infelicidad no es tan determinante lo que nos viene de fuera sino lo que somos.

La primera obligación que le corresponde a la madre es la de *tener que estar para su hijo*: siempre que las condiciones de vida permitan de

qués" hasta que no se le conduce a la fuente de todo ser y de toda verdad, donde toda pregunta encuentra su reposo. Para la madre creyente resulta necesario hacer que su hijo conozca al Padre celeste lo antes posible. Sabe que no tiene el poder de proteger a su hijo de todos los peligros del cuerpo y del alma que antes o después surgirán. Ella sabe también que ella no siempre va a estar a su lado. Por eso ella tiene que enseñarle, tan pronto como él sea capaz de entender, a ponerse en las manos de Dios, a buscar en Él consuelo y ayuda y a ver en él el criterio de su obrar. Si ella consigue esto, puede estar tranquila sobre el futuro de su hijo.

Una madre que ha conseguido cuanto arriba hemos señalado como su función (acostumbrar al niño a una vida regulada, a la limpieza, al orden, a la alegre obediencia y a la sinceridad; sembrar en el corazón amor y confianza para con Dios y los hombres), ha creado un seguro fundamento para que se pueda seguir construyendo en la escuela y en la vida. Pero sin este fundamento todo trabajo educativo posterior resulta escabroso y en muchos, muchos casos trabajo estéril¹.

[1] II. DURANTE LA EDAD ESCOLAR (3-IV-1932)

Cuando la madre lleva al niño por primera vez a la escuela tiene que tener clara la idea de que para los dos comienza una nueva etapa en la vida. Ante el niño se abre un mundo totalmente nuevo. Entra en un círculo de compañeros de la misma edad. En el lugar de la madre surge, durante unas cuantas horas al día, otra "gran persona", que le quiere guiar y formar y a la que se tiene que acomodar. Cada día y cada hora una gran cantidad de nuevas impresiones y estímulos se agolpan en la joven alma y tienen que ser asimiladas.

El hijo ya no está solamente en manos de la madre. Si hasta este momento la madre se ha preocupado del niño y ha cuidado solícitamente de poner los fundamentos para un posterior desarrollo y trabajo educativo, entonces se debía pensar que ella preparará con todo cuidado el paso del hogar a la escuela. Tengo que decir que a menudo me he maravillado de lo poco preocupados y reflexivos que son los padres en

¹ Tanto en el autógrafo como en el escrito mecanografiado (original) sigue la firma de: Dra. Edith Stein.

este punto. En primer lugar [1v] tendría que facilitarse lo más posible el paso del niño, presentándole la escuela como algo hermoso sobre lo cual puede alegrarse. Pero a menudo se escucha que se usa la escuela y el maestro como amenaza, produciendo en el niño temor y recelo, lo cual se tienen que superar sólo con mucho esfuerzo. Y cómo asombrosamente descuidada es la elección de la escuela: a menudo sucede que se realiza la inscripción sin preocuparse antes de conocer el espíritu y el método con que la educación y las clases son llevadas a cabo, y sin saber a qué tipo de personas se confía a los hijos. Y se trata, sin embargo, de almas de niños, delicadas, dúctiles y fáciles de dañar y que ahora serán influenciadas por intervención extraña: quizás para su bien y salud, quizás para largos años de tormentos y efectos dañinos de por vida.

En nuestra época estamos viendo surgir una nueva escuela fruto de acaloradas luchas de reforma; una escuela que ha nacido de un sincero amor por los niños, de una seria voluntad del educador y de un elevado idealismo, y que ha sido organizada de diversas formas. Sin embargo, son el profesorado [2] de todo tipo -desde la escuela primaria a la universidad-, los teóricos y prácticos y los especialistas de la administración educativa los que han preparado y emprendido la reforma, y los que la llevan a término. Ha ido desapareciendo la participación de los padres. Es como si la educación ciudadana siguiera actuando a estilo del antiguo Estado autoritario. La educación según el principio: el silencio es la primera obligación del ciudadano. El Estado ha puesto su mano sobre la escuela: la dirige, asume una gran parte de los gastos de manutención y obliga a la asistencia. Los súbditos tenían que enviar a sus hijos a la escuela, y nada m s². Hoy día tenemos un estado democr tico³. Todo ciudadano, y esto significa hoy que también la mujer tiene la posibilidad -a través de una seria ocupación en los problemas educativos y a través de la libre manifestación de su pensamiento-, de participar en la configuración del sistema educativo.  No ha llegado el

2 Correspondiente a este lugar en el autógrafo de Edith anteceden unos renglones, que en el manuscrito mecanografiado est n tachados por ella misma: "Cada ciudadano, y hoy día también cada mujer, tiene la posibilidad de tomar parte activa en la manifestación libre de su opinión y en la configuración de la institución de la formación".

3 Correspondiente a este lugar en el autógrafo de Edith anteceden unos renglones, que en el manuscrito mecanografiado est n tachados por ella misma: "El gobierno es del Estado democrático, es el representante de la mayoría parlamentaria; con las mayorías van cambiando los principios de la concepción del mundo y *puede* eventualmente cambiar toda la institución educativa". Los dos textos eliminados fueron sustituidos en el manuscrito mecanografiado (Edith escribió de su mano en el margen derecho) por el texto que hemos presentado a continuación: "Todo ciudadano sistema educativo".

momento idóneo para que las madres se espabilen y se preocupen de saber cómo están constituidas [2v] las escuelas y de lo que será de ellas?

Detrás de esta despreocupación por la escuela se esconde también algo de materialismo. No como principal y teórica ideología pensada y conocida, pero sí como una posición real y efectiva en la práctica. El cuerpo se protege cuidadosamente frente a enfermedades y malos tratos. Respecto al alma y la realidad de sus alegrías y sufrimientos, los peligros a los que está expuesta, los gérmenes patógenos que pueden penetrar en ella, los malos tratos que pueden ocurrirle, la atrofia y deformación que todo ello trae como consecuencia, respecto a todo esto se piensa muy poco, porque no puede verse con los ojos ni con las manos se puede constatar. Así pues, una madre amorosa e inteligente analizará cuidadosamente el ambiente en que el niño entra antes de tomar una decisión.

La nueva escuela satisface la naturaleza infantil más ampliamente de lo que normalmente hoy acontece en el hogar. Por eso la mayoría de los niños, si en los primeros años de su infancia no han sido corrompidos por una educación absolutamente equivocada, se sienten bien allí y acuden con gusto. Regresan a casa repletos de sus experiencias escolares [3] y quieren contarlas. Los adultos, que hasta entonces no se han ocupado demasiado sobre la escuela, experimentan en lo que cuentan los niños que hoy funciona de un modo totalmente diverso al de su propio tiempo. Se sacude la cabeza y se hacen afirmaciones como: ¡Ah, en nuestra época era otra cosa! ¡Cuánto se exige hoy de los niños! El niño que ama *su escuela*, no escucha estas cosas con agrado. No puede discutir, pero siente que tales juicios son incompetentes e injustos. Se da cuenta de que no se le comprende y se retrae de contar experiencias. Esto puede ser el inicio de un alejamiento que no se podrá recuperar.

Es posible también que el niño se sienta todavía inseguro en su postura frente a la escuela. Ahora, debido a los juicios de los mayores, se despertará en él la crítica. La confianza y la alegría se pierden. La madre, que desea para el hijo un desarrollo recto y progresivo y no quiere perderlo de vista, dejará en primer lugar que el hijo hable tranquilamente, sin prejuizar y sin desestimar nada sólo porque sea nuevo o extraño. Ella intentará formarse una imagen del nuevo establecimiento [3v] y conocer de cerca los motivos de las innovaciones. Y si esto no le resulta suficiente, hará muy bien en dejarse informar en la misma escuela. Las escuelas hoy en día se preocupan de sintonizar con los padres: se organizan encuentros con los padres por las tardes y coloquios con los profesores, a través de lo cual se puede alcanzar una visión de la vida

escolar. Y si se llegase a la conclusión, después de un examen minucioso, de que personal u organización no son adecuados para el desarrollo del niño, entonces debe pensarse en un cambio y estar más atentos desde el inicio en la elección.

Más importante aún es el contacto con los maestros cuando se producen dificultades en la vida escolar o en la educación del hogar: si el rendimiento no es suficiente o si defectos del carácter parecen surgir. Cuánta culpa tiene en ello la vanidad de la madre: se da por descontado que el niño tenga la capacidad necesaria para estar al nivel de la clase. O los maestros son incapaces e injustos, o el niño es vago. Padres, que están convencidos de amar a sus hijos y [4] de querer lo mejor para ellos, obligan al niño a que trabaje por encima de sus fuerzas y le privan de su alegría juvenil, sólo porque quieren alcanzar la meta que, arbitrariamente y sin pensar en las capacidades del niño, se han propuesto. ¡Cuánto mejor sería dejarse aconsejar de los maestros, aprovecharse de sus experiencias y advertencias para conocer las dotes reales e inclinación del hijo para después preparar el camino de formación! Y del mismo modo, en caso de dificultades en el carácter que se muestran en casa o en la escuela, un diálogo con firme resolución puede hacer posible una ayuda oportuna para el conocimiento de los hechos presentes y de las causas que en éstos subyacen.

No sólo el maestro y las clases influyen profundamente en el alma del niño: en medio de todo ello están las más fuertes influencias de sus compañeros. Igual edad y mismos intereses son un fuerte punto de unión. La participación entre ellos es generalmente más fácil que con las generaciones mayores. Una cierta superioridad, fuerza corporal o destreza, ingenio, capacidad de réplica, a menudo sólo una gran autoconfianza, pueden imponerse de tal modo que se forme una perfecta dependencia interior y [4v] el influjo del educador no pueda prevalecer sobre ello. La madre que posee y quiere conservar la confianza de su hijo y que quiere mantenerle lejos de influencias negativas, no estará indiferente ante sus amistades. Ella dispondrá discretamente el modo de conocer a sus amigos y amigas para hacerse un juicio propio. Y donde se pueda temer una influencia insana, encontrará el momento idóneo para disolver esta unión sin dureza. Pero ella apoyará un trato inofensivo y provechoso, y está en su mano el no perderle de vista, pero sin necesidad de practicar una vigilancia cargante.

La mejor protección contra extraños y dañinos influjos es un hermoso hogar, en el que el niño se sienta a gusto y que en todo momento está abierto también para sus amigos: alegrías sociales que se corres-

ponden con la edad y bajo la desapercibida tutela y dirección de la madre misma o de un sustituto digno de confianza; una dirección que no interviene llevando la voz cantante o tutelando, pero que protege espontáneamente contra los excesos y que puede ofrecer ayuda o sugerencias tan pronto como el deseo de ello se perciba. [5] Sólo así puede conseguir la madre que los hijos no se le escapen de la mano antes de tiempo, permaneciendo como su confidente y como quien a su lado estará en las difíciles crisis de su desarrollo.

La gran revolución que el joven experimenta en su cuerpo y alma y que conocemos con el nombre de pubertad es la prueba clave del arte de la educación maternal. El niño camina hacia el hombre maduro con el específico sello de varón o mujer y con la forma determinada de su individualidad. Y mientras este proceso se va desarrollando en él, estará abierto interiormente para sí. Aprende a contemplarse a sí mismo, mientras anteriormente vivía preponderantemente en el mundo exterior. Este abrirse no es conocimiento racional de su específica e individual naturaleza. Lo que él es y lo que en él sucede, lo descubre como un mundo nuevo lleno de misterios y enigmas. Por eso se ve interesante a sí mismo, ocupándose consigo mismo y poniendo todo lo demás en relación consigo. Es comprensible que el muchacho aparezca totalmente cambiado para su entorno. El mismo se siente completamente [5v] transformado. Si la madre no estaba preparada para este estado y no sabe atenderle delicadamente, le ha perdido para siempre. Los muchachos que para sí mismos son enigmáticos y tan poco se comprenden, se inclinan de todos modos a creer que nadie puede comprenderlos. Si se les sigue tratando como a niños, o se expresa el asombro de que no son como antes, incluso con lamento o reproche, a continuación de la exteriorización de su autoconciencia despertante y creciente sigue el irónico rechazo como un chorro de agua fría: entonces es claro que se sientan no comprendidos y se cierran en sí mismos. Y en ningún momento como ahora es tan grande su deseo de amor y comprensión y de una sabia orientación.

La madre que *no* constata los cambios con miradas de asombro o palabras, que respeta en silencio ciertas libertades correspondientes a la edad -como el gusto personal en la elección de la ropa, los propios intereses e inclinaciones en la elección profesional, ocio y distribución de la jornada-, que no *exige* confianza, pero que en su oportuno lugar deja entrever que sabe [6] lo que pasa en el interior de su hijo: ella experimentará que su hijo se le confíe. Así recibe ella una visión de las tormentas y luchas bajo las cuales el niño casi sucumbe o con las cuales se refugia en extraños. Y si ella es inteligente y experimentada y puede

indicar lo que le sucede; si ella le puede hacer comprender que se trata de un importante desarrollo de la ley natural; si ella le puede alumbrar la meta del desarrollo, su propia determinación, como algo grande y santo, tal conversación servirá de liberación y alivio y la madre se convertirá en la amiga y confidente para la vida. Por otro lado, toda presión que se resista al desarrollo y toda intromisión indiscreta conducen casi inevitablemente al alejamiento.

Más difícil que la relación con la hija, resulta en estos años la relación madre-hijo. No sólo está el hecho de que él difícilmente llegue a creer que la madre le pueda comprender, también será muy raro el que la mujer consiga penetrar a fondo en las luchas del alma de un adolescente. Afortunada será la mujer [6v] que en estos años tenga a un hombre que la apoye y que quiera y pueda ser el director de su hijo. Entonces lo mejor que ella puede hacer es retraerse en silencio y desapercibidamente lo mejor que pueda, preparando la relación confiada entre padre e hijo y tratando de apoyarla. Si durante la infancia ella ha tenido la total confianza de su hijo, entonces el agradecerá el que se haya mantenido al margen, y quizás vuelva a confiarse de nuevo abiertamente como hombre maduro.

Los años de transición son frecuentemente también un período de crisis religiosa; y exigen especialmente un discreto tratamiento. El joven que inicia a sentirse como personalidad, quiere convencerse a sí mismo y a otros de su autonomía y por ello consigue fácilmente entrar en contradicción con su ambiente; toda intención percibida de influenciarle provocan su obstinación y oposición. Exhortaciones consiguen en la mayoría de los casos lo contrario de lo que se proponen. Y precisamente en cuestiones religiosas provocan más daños que provechos. La madre preocupada tiene que callar y tener paciencia hasta que este período haya sido superado. Si ella ha colocado durante los primeros años de la infancia una buena base, si también [7] durante este crítico período, a pesar del alejamiento externo, permanece imperturbable el amor y la admiración por la madre, si ella vive una auténtica vida de fe firme, si ella misma intercede ante Dios por el hijo, que no puede con palabras dirigir por su camino, entonces se puede esperar que todas las tormentas no le dañarán y que al final por caminos impensados llegará a la meta⁴.

4 Edith puso este texto "intercede la meta" de su misma mano en el manuscrito mecanografiado, tachando lo que estaba escrito a máquina, que correspondía también a lo redactado en el manuscrito autógrafo; el texto tachado decía: ella misma "ora insistentemente por el hijo, así puede estar segura de la promesa, que una vez se le dio a santa Mónica: que el hijo de tantas lágrimas no podía perderse".

Este es el camino y la función de la madre: cada vez más retraerse, no querer hacer valer la propia persona, sino mirar hacia la meta: que el niño llegue a ser lo que Dios quiere de él. Al inicio se le da al niño totalmente en sus manos, y cada vez más se le emancipa y antes o después llega el día en que exteriormente tiene que darlo totalmente, casi como un segundo nacimiento, una separación espiritual, que puede ser mucho más doloroso que el primero. No ayuda para nada el poner resistencia. Cuanto más se engañe la madre en mantener al hijo para sí y retenerlo, con mayor seguridad y definitivamente lo perderá, incluso aunque le pudiese llevar a que exteriormente permaneciese con ella. Cuanto más dispuesta esté a devolverlo en la manos [7v] de quien se lo ha dado, tanto más seguro puede esperar que le será nuevamente regalado en un sentido nuevo, elevado y santo.

Dra. E. Stein.

TIEMPOS DIFÍCILES Y FORMACIÓN

Nota introductoria

La misma Edith nos informa sobre esta conferencia: "El día 18 tengo que intervenir en Essen en el congreso de la Unión católica de maestras alemanas" (Ct 316, 5-V-1932). Se trataba de la XLVII Asamblea General de la Unión de maestras católicas alemanas que tuvo lugar en la semana de Pentecostés (18 al 20 de mayo) en Essen bajo el título Die katholische Lehrerin und die Not ihrer Volkes (La maestra católica y las dificultades de su pueblo). La reunión tuvo lugar en la gran sala de la Saalbaus municipal. Allí tuvo Edith Stein el 18 de mayo, a las 10 de la mañana, la ponencia principal sobre "Notzeit und Bildung" (Tiempos difíciles y formación). La conferencia se articula como una serie de respuestas o soluciones prácticas a los problemas que la situación económica desastrosa en Alemania ha traído al sistema educativo, que se ha visto muy perjudicado, sobre todo en la reducción de subvenciones y medios.

Existe un manuscrito incompleto (ACC, P/B-I-9): son ocho hojas escritas por una cara (198 x 164 mm). Existe también un texto dactilografiado para tipógrafo (ACC, B-II-11a/b) que contienen fragmentos que no se imprimieron.

Partes sustanciosas de la conferencia fueron publicadas en el volumen informativo sobre la 46 y 47 asamblea general de la Unión de maestras católicas alemanas: Berichtsband über die 46. und 47. Mitglieder- und Delegiertenversammlung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen, Paderborn 1932, pp.149-153. Después se publicó tanto el texto autógrafo como el del mencionado volumen informativo en 1990 en la colección ESW XII, 73-80; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 130-139.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo y en las mencionadas publicaciones alemanas.

I.

La crisis económica del último verano¹ y las medidas de emergencia que ha provocado, se han convertido en un efecto drástico para el conjunto de la institución formativa en Alemania. Ha sido disminuido el número de horas, tanto en la *escuela elemental* como en la *media* o *institutos superiores*, y aumentan el número de alumnos por clase, haciendo así posible la reagrupación de más clases y un desmantelamiento a gran escala del cuerpo de docentes. Particularmente comprometidas son las *escuelas profesionales*, las *medias* y las *escuelas auxiliares*. Nueve de las quince *academias de pedagogía* se han cerrado, al resto se les ha prohibido aceptar alumnos durante un año. Cerradas también la *Academia de Arte* de Breslau, de Cassel y de Königsberg, los *Teatros estatales* (excepto los dos de Berlín), los Centros gimnásticos regionales. También las *Facultades populares* y [2] las *Universidades* tuvieron modo de sentir la reducción de los medios. Medidas correspondientes se han adoptado también en los otros Estados federales.

Las consecuencias de tales medidas y de su progresiva actuación han sido, en primer lugar, un gran desorden en todos los establecimientos debido a la incertidumbre de la situación, del despido o del traslado de los maestros; de diversas maneras ha sido totalmente imposible llevar adelante el trabajo con tranquilidad y constancia.

Todavía hoy resulta difícil estimar cuál será el efecto sobre las prestaciones culturales objetivas a causa de las restricciones de las escuelas superiores.

La categoría de los maestros ha sido la más dañada; en su conjunto a causa de los repetidos recortes en su salario; muchos miles, además, a causa de los despidos o de los cambios de lugar. Los primeros que sufrieron las medidas de recortes fueron los aspirantes al puesto de maestro; y si bien, enseguida [3] se tomaron medidas de ayuda para ellos, no fueron suficientes como para impedir las grandes dificultades materiales de tantos jóvenes, por no hablar de las anímicas. Pero también maestros mayores y de probada experiencia, fueron arrancados de su lugar de trabajo, o trasferidos a situaciones nuevas y desacostumbradas. Las maestras, y particularmente en una mayor proporción las maes-

1 Verano de 1931.

tras *católicas*, han sufrido en un desproporcionado gran número estas pérdidas.

Cuáles sean los peligros que crecen de todas estas medidas para los *jóvenes*, son evidentes. Cuanto más crece el número de los estudiantes en una clase, menor es la posibilidad de que la escuela elemental [4] cumpla con sus obligaciones; en las escuelas de todo tipo y grado resulta extremadamente más difícil llevar adelante las modernas metodologías. La reducción de la obligación de asistencia a las escuelas profesionales y la reducción en las mismas de las horas de clase, se traduce en una amenaza más para los adolescentes, sobre todo para las chicas. La fusión de escuelas diferentes pone en peligro la educación confesional, la propagación de la coeducación amenaza la especificidad de la educación femenina; para las chicas, además, la disminución de la influencia femenina, causado por la consistente reducción del elemento femenino en el cuerpo docente, equivale a un perjuicio más.

II.

Frente a todos estos abusos y peligros, crecen para las maestras católicas grandes [5] tareas. La Asociación Católica Alemana de Maestras ha puesto enseguida en acto, en cuanto se oyeron las primeras voces sobre las ordenanzas que iban a ser emanadas, enérgicas medidas de ayuda. Ha tratado de presentar propuestas en las sedes gubernativas para evitar los peligros, y ha hecho propuestas positivas para que hubiese menos medidas amenazadoras de los medios de ahorro. No habiéndose podido llegar a un objetivo de acción de ayuda concertada con todas las organizaciones correspondientes, la Asociación Católica Alemana de Maestras ha organizado para sus miembros una beneficiosa iniciativa de ayuda: ayuda material, búsqueda de trabajo, organización del perfeccionamiento profesional, asesoría personalizada.

[6] Además, a quien está empeñado en la actividad de formación, se le suma la gran tarea de liberar *energías positivas*. Tenemos que contar con un largo período de dificultades y darnos cuenta de que en relación con muchas de las situaciones que percibimos como abusos, no podemos cambiar nada. Pero no necesitamos desesperarnos, porque tenemos a disposición una cantidad inagotable de *fuentes de vida espiritual*. Aunque estuviéramos aún muy limitados en la dotación de las escuelas, aunque la actividad didáctica tuviese que volver a limitarse a los medios

más elementales: Alemania es aún lo suficientemente rica como para nutrir el espíritu y el alma de todos sus niños. Tiene [7] sus montañas, sus bosques, sus corrientes y lagos, tiene la gloria romántica de sus castillos y de sus catedrales, sus antiguas puertas de la ciudad y los bastiones, y sus calles tortuosas; tiene su patrimonio de cantos y de fábulas y de grandes creaciones espirituales. Todo esto lo tenemos ante nosotros, accesible a quien se abra ante ello. Llevar adelante una obra formativa significa abrir el espíritu y el corazón de los alumnos a recibir esta riqueza.

Pero nosotros tenemos algo más que dar que los bienes culturales objetivos. Hombres necesitados, grandes o pequeños, necesitan algo más que bienes objetivos, necesitan calor y bondad humana. Los niños en la escuela, nuestros iguales y compatriotas [8] necesitados, necesitan no sólo lo que *tenemos*, sino lo que *somos*. Quien quiere ayudar eficazmente no debe volverse atrás.

Ciertamente, si creemos encontrar la fuerza en nosotros mismos solamente, nuestra riqueza interior puede agotarse rápidamente. Se puede encontrar uno a sí mismo pobre y no tener nada más que dar. Para no tener que estar nunca con las manos vacías frente a necesitados de ayuda, hay que acudir a las fuentes eternas, a las fuentes de la vida de la gracia. Conducir hasta ellas es el máximo trabajo formativo, la más eficaz de las ayudas².

2 Aquí termina el texto autógrafo de la conferencia. Cuanto se ofrece a continuación está tomado de las actas de la Asociación Católica alemana de maestras, que en ocasión de las intervenciones de Edith Stein en 1932 en el encuentro número 47 de esta asociación en Essen fueron redactadas. Se publicaron en *Berichtsband über die 46. und 47. Mitglieder- und Delegiertenversammlung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen*, Paderborn 1932, pp. 149-153.

La Doctora Edith Stein con su exposición ofrece, por así decirlo, el lema que se repetirá continuamente en las conferencias que siguen. En la primera parte la Dra. Stein define la situación y explica cuáles son las repercusiones de las medidas de austeridad tomadas en relación con las escuelas de diverso orden y grado, comenzando por la escuela primaria para llegar incluso a la Escuela Superior de Pedagogía y a la Universidad. La exposición se refiere a la situación en Prusia, pero capta muy bien el elemento típico que se aplica bien a los otros Estados.

En cuanto a las cuestiones sobre las escuelas de primaria, trata del aumento del número de alumnos en las clases:

Con el claro conocimiento de que, a causa de la cada vez mayor descomposición de la vida familiar en círculos muy amplios, el hogar ya no puede satisfacer más su deber educativo, todos los que toman parte en la educación de la juventud han llegado a la conclusión de que la escuela tiene que ser el lugar de la educación del pueblo, y se ha trabajado en su configuración en este sentido en los últimos años con especial preocupación: con la correspondiente estructuración de los edificios escolares, con la elección del material escolar y acomodación de los métodos, con una adecuada preparación del cuerpo docente en vistas a su función. Para muchos niños esta "nueva escuela" se ha convertido en su hogar, en el primer hogar que han conocido. Cuántas pequeñas criaturas, que vienen de la inmundicia y del abandono moral, físicamente nerviosos y anímicamente en una situación miserable, comienzan a sentir aquí por primera vez una atmósfera de tranquilidad, de orden y de paz, por primera vez bondad y pureza humanas, por primera vez un hálito del amor materno, por primera vez una idea de un mundo por encima de este mundo. Nunca podrá sustituir total y completamente la escuela, lo que un buen hogar ofrece. Pero si no ofrece lo máximo que es posible en representación de los deberes paternos, entonces el futuro del pueblo alemán está en entredicho. Pero cuanto mayor es el número de alumnos, menor es la posibilidad de cumplir la función educativa, menor es la capacidad, en parte, de poder dar a los niños un trato individual, que es necesario para la acción educativa.

Los argumentos de la conferenciante suscitan un particular aplauso, mientras que a partir de la esencia de las funciones pedagógicas, sostenía que las cuestiones educativas ni pueden, ni deben ser resueltas desde el punto de vista técnico-financiero.

La Dra. Stein encuentra palabras muy sutiles sobre el carácter particular que caracteriza a la formación de la muchacha, y como consecuencia ella propugna la presencia de una mujer docente como educadora de las muchachas.

Por lo que respecta a las afirmaciones sobre las escuelas de otro tipo, reproducimos a continuación brevemente lo que la Dra. Stein ha dicho a propósito de los Institutos profesionales y de las escuelas para niños discapacitados.

“Desde el punto de vista de la educación popular son deplorables también y con extremo rigor, las limitaciones puestas a los *institutos profesionales* con la reducción de horas de enseñanza y la eliminación de la formación del personal doméstico y de las empleadas de hogar. Precisamente aquí se abriría un camino a la educación para la profesión de ama de casa y, al mismo tiempo, se abriría un camino para luchar contra los peligros morales que amenazan a las jóvenes. La renuncia a esto, lleva al peligro de un estado de despreocupación que cada vez se extiende más.

No menor preocupación debe suscitar en nosotros la amenaza que surge de los *centros de educación especial*. Creo que no exagero si afirmo que, bajo muchos aspectos, se trataba de escuelas modelo. En ningún otro lugar se trabajaba con mayor motivación y abnegación. Algunas metodologías modernas de enseñanza han sido elaboradas en los *centros de educación especial*, y allí experimentadas. Pero sobre todo, éstas las más pobres criaturas, los hijastros de la naturaleza, y que a menudo, a causa de su imperfección también son tratados como hijastros en casa, han encontrado en estos centros un lugar donde poder saborear la verdadera alegría de la infancia. El centro se ha convertido en su casa, de tal manera que prefieren permanecer en la escuela todo el día y quisieran tener siempre junto a ellos a sus maestros. Muchos de ellos también han podido ser educados a desarrollar habilidades útiles para la vida, mientras que sin el influjo del centro habrían sido abandonados completamente a sí mismos. Por tanto tenemos todas las razones para hacer todo lo posible para que estos centros sean mantenidos.”

La conferenciante habla, además, de las dificultades que han afectado al cuerpo de los maestros, dificultades que para algunos grupos han sido particularmente graves. La parte siguiente de la conferencia trata de las medidas que la Asociación ha tomado para protección de la escuela y como ayuda de los gru-

pos de maestros que están en una situación particularmente difícil.

En la parte sucesiva de la conferencia la Dra. Stein se ocupa de las dificultades de la juventud, prestando especial atención a aquellos que ya han salido de la escuela.

“La solicitud por los jóvenes se ha hecho más urgente aún a causa del aumento de los estímulos sexuales inducidos de nuestro tiempo, y a causa de los peligros generados por el paro. Por este motivo es que el desmantelamiento de las estructuras de la escuela profesional, no puede ser para nosotros, sino objeto de una extrema preocupación; es casi seguro que se traducirá en un aumento de la criminalidad, por no hablar de los daños espirituales, los cuales ninguna estadística toma en cuenta. En las clases inferiores y medias de la escuela superior, los peligros son semejantes a los de la escuela elemental. Las clases superiores y los institutos de formación superior están sometidos a una ulterior carga que oprime las almas de los más jóvenes: la incertidumbre del futuro, la dificultad de elegir una profesión. Esto impide la alegría en el trabajo, el ánimo por elegir el camino, a lo que lo empuja la capacidad natural, hacia la cual cada uno tendría que creerse llamado desde lo íntimo; amenaza toda nuestra libre producción cultural. Hay que subrayar que la posición de las muchachas es particularmente difícil: por un lado las menores perspectivas de que se realice el deseo de casarse y de construir una familia, que para muchas mujeres hoy es algo más fuerte de lo que era en las anteriores generaciones. Por otro lado, la tendencia, cada vez más fuerte, de excluir a las mujeres de los puestos de trabajo. En este doble freno tenemos, no sólo una notable carga para la juventud femenina, sino un peligro para toda nuestra vida cultural. Es lógico que una actividad profesional, que absorba completamente a una mujer casada, significa un peligro para la vida de la familia. Aquí cabría desear un contramovimiento, una aptitud más acentuada hacia los deberes domésticos, los deberes de la esposa y madre. Ya se ha dicho que de aquí surge la exigencia de reforzar —y no de debilitar— las influencias femeninas en la educación de las muchachas. Por otro lado somos de la opinión de que la participación de la mujer en la vida cultural y en la producción de cultura, tal como ha sido introducida a lo largo de las últimas décadas, y sobre todo de la difundida obra en el campo social, su colaboración activa en la configuración de la institución educativa y formativa, y en la estructuración del nuevo Estado, constituyen una necesidad objetiva en interés, tanto de nuestro pueblo como de toda la humanidad. Porque creemos en tal necesidad objetiva, no podemos pensar que las fuerzas que

se oponen a esta evolución, y que quisieran que la historia fuese hacia atrás, no podrían tener un éxito duradero. Pero podrían provocar difíciles obstáculos a su desarrollo. Las cuestiones correspondientes a la vida cultural y espiritual no pueden ser resueltas partiendo de puntos de vista simplemente materiales, o sólo biológicos."

Después de esta descripción de la situación, la Dra. Stein habla de un dato de hecho muy amargo para nosotros y, sin embargo, incontestable: tenemos que prepararnos al hecho de que los tiempos difíciles que vivimos no serán de corta duración. Distingue entre lo que hay que aceptar como ineludible en la situación en que nos encontramos, y entre lo que una época, consciente de sus responsabilidades, tiene que reconstruir en interés del futuro de todo el pueblo.

La conferenciante previene frente a un pesimismo inactivo. Todo el pueblo tendría que colaborar para constituir una comunidad de emergencia, y tendría que corresponder, sobre todo a los educadores de la juventud, soltar las energías positivas, para que éstas puedan conducir a un renacimiento, por muy lento que pueda ser. La Dra. Stein demuestra que las restricciones financieras no hacen imposible la labor de formación.

"La labor de formación hace uso de subsidios materiales y hasta cierto punto es dependiente de ello; pero en su esencia más auténtica, es una obra del espíritu y bebe de fuentes inagotables. Y Alemania es tan rica de estas fuentes que puede saciar el espíritu y el alma de todos sus niños, si sólo supiera explotarlos. Tenemos todavía algo más grande que ofrecer, y tenemos que ofrecer más que simples bienes culturales objetivos. Los hombres necesitados, sean adultos o niños, piden algo más que bienes culturales objetivos, piden bienes y calor humanos. Y para hacer accesibles los bienes objetivos, para dispensarles una fuerza formativa de su humanidad, es necesario vivirlos en sí mismo y dejar que surjan de sí mismos en modo vivo lo que se tiene en el interior. Y aún más: todas las cuestiones que hoy determinan y angustian a los hombres, y la pesada situación de necesidad, exigen discusión y solución. Los niños en la escuela, los compañeros de trabajo, los compatriotas que viven en necesidad, llaman a nuestro corazón; no necesitan sólo lo que *tenemos*, sino aquello que *somos*. Y no podemos volvernos atrás si queremos ayudar eficazmente.

Obviamente esto conlleva que los hombres que pueden ayudarse mutuamente, se aúnen. Nuestros niños necesitan dirección y guía, para

este y para el otro mundo, ser custodiados con fidelidad y afecto, por hombres auténticos, animados por la alegría de la fe, enérgicos y sacrificados. Son miles los jóvenes maestros y maestras, como también los maestros adultos, que esperan con ansia poder recibir un trabajo de formación: ¡que se junten todos! Cuando nos empeñamos por crear posibilidades de trabajo, para organizar el trabajo, no nos cansaremos nunca de decir: ¡recordad que el hombre no vive sólo de pan!³ ¡Recordad que no es sólo el cuerpo el que tiene necesidad de pan y trabajo para no atrofiarse y degenerar, sino también el espíritu y el alma! ¡Recordad que también hay un terreno baldío espiritual! ¡Organizad el trabajo espiritual! Y si nadie nos escuchase, o si no se encontraran rápidamente los caminos, o si a través del complejo mecanismo legislativo fuese obstaculizada la realización: entonces tendremos que anticiparnos con nuestro propio actuar, nosotras las maestras católicas, como comunidad de emergencia completa en sí y dispuesta a ayudar. Algo ya se ha realizado con la oferta de las clases complementarias. He aquí algo bueno y útil. Pero mucho más fructífero y gratificante que el perfeccionamiento profesional es el trabajo creativo, el servicio a la comunidad. Busquemos allá donde podamos hacer fructificar las energías improductivas con un trabajo voluntario: en la escuela, en la asistencia a la infancia, en la labor de formación del pueblo, en la libre creatividad científica y artística”.

De esta manera de interpretar los objetivos que esta nuestra época nos asigna, surge una nueva audacia, sacrificada, cuya energía le mana de las fuentes eternas.

Casi por necesidad natural esta conferencia sobre un tiempo de tanta indigencia, tenía que desembocar en una ética y cerrarse con unas consideraciones religiosas.

La hermosa exposición de la última parte se dará aquí, por eso mismo, sin ser abreviada:

“Es una gran tarea la que tenemos ante nosotros: dar todo lo que no es indispensable de los medios materiales, trazar nuevos caminos y animar a los hombres que han perdido el ánimo y han dejado que la amargura se les impusiese, de tal modo que junten valentía y confianza y sean capaces de ir por estos nuevos caminos. Una⁴ misión tan grande que

3 Cf. Mt 4, 4; también Dt 8, 3.

4 Este texto de un par de páginas, “una obtuli universa”, no se halla en la mencionada publicación, pero sí se halla en texto mecanografiado que sirvió para la imprenta.

nuestro propio ánimo tendría que fracasar si nosotros estuviéramos ordenados a realizarla con nuestras propias fuerzas. Pero no tiene que ser así. Somos maestras católicas. Y si queremos hacerlo en serio, tenemos a nuestra disposición fuentes inagotables: los tesoros de la gracia de nuestra Santa Iglesia. La fiesta de Pentecostés nos pone nuevamente y de forma viva ante los ojos, cómo el Espíritu desde lo alto transformó a los pobres pescadores de Galilea para que pudieran hablar en nombre de Jesús ante el paralítico: ¡levántate y anda!⁵, para que pudieran anunciar el Evangelio hasta los confines de la tierra y renovar la faz de la tierra⁶. El Espíritu de lo Alto ha sido enviado a nosotros igual que a ellos: sólo hace falta que los corazones estén dispuestos. Nada nos hace tanta falta hoy como el bautismo con espíritu y fuego⁷. En la gran lucha entre Roma y Moscú⁸, entre Cristo y Lucifer, pertenecen al frente los llamados a formar hombres. Equiparnos para esta lucha y permanecer durante mucho tiempo equipados, es nuestra tarea más urgente. "Si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará?"⁹. La sal tiene fuerza mientras el Espíritu del Señor actúa en ella. Equiparse significa, acogerlo y conservarlo dentro de sí. En principio es así de sencillo. Puesto que no está lejos de nosotros —en él vivimos, nos movemos y existimos¹⁰. Y cuando le buscamos se deja encontrar. Sí, él espera no solamente a que lo busquemos, él está continuamente en nuestra búsqueda y nos viene al encuentro. El nos habla a través de su *Palabra*. Ah, si sólo aprendiéramos a *escuchar vivamente*, con el espíritu y el corazón en vez de con sentidos muertos, entonces experimentaríamos que la Palabra de Dios es *vida* y que con ella entra en nosotros la fuerza de Cristo. "El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?"¹¹ ¿Quién podría asimilar *vivamente* un tal verso sálmico, sin que al mismo tiempo, fuese luz para su alma y se despertase un alegre ánimo para cualquier batalla? Y si aprendiéramos a hablar *vivamente*: a no distribuir la gran y santa Palabra como monedas manoseadas, sino con todo su sentido, impregnado de frescura de un espíritu despierto y de un corazón incandescente — entonces experimentaríamos, que en nuestras palabras vive la fuerza del Espíritu, que encienden vida, irrumpen en otros corazones y los atraviesan todos hasta el cielo, y reparten gracia y consuelo.

5 Cf. Hch 3, 1-10.

6 Cf. Mt 28, 19 ss.

7 Cf. Mt 3, 11.

8 Hace referencia a la Iglesia Católica y el comunismo.

9 Mt 5, 13.

10 Hch 17, 28.

11 Sal 27, 1.

Él no nos habla sólo en la Palabra de la Escritura —*el vive entre nosotros*. Ha puesto su tienda entre nosotros¹², y es su alegría estar con los hijos de los hombres¹³. Digámonos cada vez que entramos en una Iglesia, qué regalo tan inmenso el que vengamos al Señor y que podamos hablar con Él como con nuestro más fiel y amoroso amigo. Ah!, si nuestra fe eucarística fuese vital, no podríamos sentirnos en ningún lugar del mundo solos o extraños. Y podríamos regalar a nuestros niños un hogar para toda la vida.

Muchos de nosotros frecuentamos la santa misa diariamente. Y oramos con las palabras de la liturgia de la misa, que *nuestra* ofrenda sea agradable al Señor. ¿Pero nos hemos adentrado verdaderamente en el misterio del sacrificio y de la ciencia de la cruz?

¿Estamos vivamente persuadidos de que el sacrificio de la cruz, tal como se renueva diariamente ante nuestras miradas, es el precio de nuestra redención, ofrecido por nosotros que estamos presentes y por todos los que sabemos implicados en dificultad, necesidad, pecado e increencia? Si supiéramos con un saber vivo que *nuestra* ofrenda tiene un poder redentor en unión con la ofrenda del Salvador: entonces no podríamos desmoronarnos bajo el sufrimiento que aumentase sobre nosotros; tendríamos que saludarlo con el grito de júbilo del tiempo de la Pasión: ¡Ave cruz, esperanza única!¹⁴ Lo agarraríamos y lo llevaríamos al Altar y diríamos: *lactus obtuli universa*¹⁵.

La santa Iglesia cada año en su *liturgia* nos hace recorrer todo el camino que Nuestro Señor ha recorrido. Cada año renueva en nosotros la alegría que de él ha descendido hasta nosotros. Son pocos los corazones que rechazan la felicidad apacible del Adviento, la felicidad jubilosa de la Navidad. Pero él bajó a nosotros para recorrer los oscuros caminos del sufrimiento. Y ante eso no nos podemos detener. A través de la noche del sufrimiento y de la muerte seremos conducidos a la gloria de la Resurrección. El Aleluya que resonó suave, medido y contenido la mañana del Sábado Santo, porque su alegría todavía estaba llena del tembloroso recuerdo del Viernes Santo, subió hacia un júbilo cada vez más claro, hasta que el Señor se elevó a lo más alto de los cielos para tomar su puesto a la derecha del Padre¹⁶. Si hemos sabido recorrer con

12 Cf. Sal 78, 60.

13 Cf. Prov 8, 31.

14 En las vísperas segundas del domingo de Pasión se cantaba el himno "Vexilla Regis prodeunt", cuya sexta estrofa era el texto que recuerda aquí Edith: "O Crux ave, spes única".

15 "Con gozo he hecho mis ofrendas" (1 Cr 29, 17).

16 Cf. Rom 8, 34; Ef 1, 20; Col 3, 1; Heb 1, 3; 1 Pe 3, 22, etc.

él todo el camino, nuestro corazón reside ahora allí arriba, donde están las alegrías eternas, y sabemos que los sufrimientos de este tiempo no son nada frente a la gloria futura¹⁷. Pero aunque también nuestra vida está en el cielo, aún nos toca una misión en esta tierra. El camino del Hijo del Hombre ha concluido. Sus discípulos tienen que administrar su herencia. El no los ha dejado como huérfanos¹⁸, sino que les ha enviado al Espíritu para que les enseñase toda verdad¹⁹. Y en cualquier lugar del mundo, y hasta el fin de los días, allí donde resuena la palabra del Evangelio y como semilla cae en la tierra buena²⁰ de un corazón humano, este corazón se convierte en templo del Espíritu Santo²¹ y de la Santa Trinidad. Y cuando se sabe prestar atención a lo que en el silencio del corazón habla el Espíritu de Dios, y se decide, no sólo a escuchar, sino a cumplir la Palabra, entonces está preparado para el apostolado, para colaborar en la obra de la Redención de Cristo. Rompamos las filas y ayudémonos mutuamente para que lleguemos a ser capaces del apostolado al que hemos sido llamadas: llevar a las tinieblas del tiempo la luz de la eternidad, sacar de las ruinas lo que está destinado a durar, y construir el nuevo Templo, y hacer que todos los lamentos callen, por la sobreabundancia de la viva alegría del Aleluya Pascual.”

Esta santa invitación a la alegría que ninguna dificultad material puede destruir, el coro lo ha hecho suyo en un canto, y el sonido del órgano ha concluido esta primera sesión de la Asamblea general.

17 Cf. Rom 8, 18.

18 Cf. Jn 14, 18.

19 Cf. Jn 16, 13.

20 Cf. Mt 13, 8.

21 Cf. 1 Cor 3, 16.

MISIÓN DE LA MUJER ACADÉMICA CATÓLICA

Nota introductoria

Alice Zacharias había pedido a Edith un artículo con algunas instrucciones sobre su brevedad, etc. según se desprende por la carta de Alice, del 11 de junio de 1932: "Nuestro más sincero agradecimiento por su disposición para enviarnos un artículo para nuestra 'publicación de homenaje'. Aunque señalo la extensión aproximada que debe tener su artículo, quiero insistir en que no es mi intención limitar a nadie. Hemos pensado en una extensión de 25 a 30 líneas (según el formato de la revista 'Mädchenbildung'. Pero el artículo puede ser más breve o más extenso. A la presidencia le pareció que lo esencial era una 'brevedad expresiva', a fin de que todos tengan tiempo para leer nuestra publicación".

Se trataba de festejar las bodas de plata la "asociación Hildegardis", llamada así en honor de Santa Hildegarda de Bingen, pues se había fundado el 17 de mayo de 1907 para apoyar a las estudiantes católicas. En el año 1932 celebró calladamente sus bodas de plata. Apareció una breve y muy modesta "miscelánea de homenaje" titulada: "Gedanken zum 25jährigen Bestehen des Vereins 1907-1932" (Pensamientos sobre el 25º aniversario de la Asociación 1907-1932). En las pp. 17-18 se encuentra el artículo de Edith Stein con el título "Sendung der katholischen Akademikerin" (Misión de la mujer académica católica).

Se conserva el texto autógrafo de Edith (ACC, P/B-I-11): son 6 hojas escritas por una cara (215 x 170 mm).

Volvió a publicarse en 1959 en la colección ESW V, p. XXXVIII-XXXIX; y en 2000 en la última gran colección ESGA 13, 223-224.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo y en las mencionadas publicaciones alemanas.

El estudio de las mujeres se ha convertido nuevamente hoy de tal manera en un problema, que hace pocos años lo hubiéramos considerado imposible. Su derecho es discutido con los viejos argumentos que conocemos desde el inicio del movimiento feminista, y detrás de los ataques están grupos de poder pujantes. Pero la base ideal, que dio su gran impulso a los inicios del movimiento feminista -el idealismo alemán, individualismo, liberalismo-, se ha desplomado. Contiene la afluencia de nuevas ideologías en este terreno tan poco como en la vida política.

El movimiento católico feminista no ha crecido en este terreno. Uno de los primeros [2] que por parte católica y hace unos 30 años, dio su opinión abiertamente sobre el problema de la mujer -Josef Mausbach¹-, dijo entonces: nos permitimos venir más tarde, porque estábamos ya aquí. Y así podemos decir nosotras: nos quedamos, aun cuando nadie más quiera quedarse en el plan. Nuestra posición no es insegura porque estamos sobre un fundamento de roca. Nuestro norte no es un ideal de hombre o mujer condicionado por el tiempo, sino uno que fue generado antes de todos los tiempos y para todos los tiempos.

Dios creó a la mujer para estar al lado del hombre por encima de todas las otras criaturas, como su ayuda correspondiente a él, unida a él en comunidad permanente e indisoluble; les encomendó -y a la mujer de manera especial- procrear y educar a los hijos: no sólo en fuerza, [3] salud y dinamicidad, sino como ciudadanos del reino de Dios. E hizo del lazo matrimonial un instrumento de santidad para los esposos.

Este *triple sentido del matrimonio* que la Iglesia expresa con las palabras *fe, prole y sacramento*, hay que defenderlo hoy contra la afluencia de convicciones de las masas, ante las cuales la simple moral ciudadana se ha desplomado. Que el sentido del matrimonio permanezca cuidado es una cuestión vital para nuestro pueblo y para toda la humanidad. No hay ningún otro fundamento teórico para protegerlo sino el de la doctrina católica de la fe. Para que sea protegido, tiene que haber mujeres que lo hayan comprendido en su profundidad y vivan en

1 Josef Mausbach (Wipperfeld 1861 - 1931 Ahrweiler), profesor de moral y de apologetica en Münster; entre otros muchos libros publicó varias obras de moral (*Die katholische Moral*, Colonia, 1901), *Katholische Moraltheologie* [Teología moral católica], (tres tomos, Münster, 1915-1918). Ayudó al movimiento femenino, organizó los estudios para las mujeres, especialmente para las religiosas. Fue cofundador del Instituto alemán de pedagogía científica de Münster.

consecuencia; mujeres que estén preparadas para resistirse al ataque de las mentalidades de la época y para apoyar a sus compañeras. Aquí está la [4] gran misión de la maestra, doctora, asistente social católicas.

Ninguna visión del matrimonio puede ser, ni tan elevada ni tan santa como la de nuestra Iglesia. Sin embargo, ella conoce algo más elevado. La Mujer, que se nos propone para todos los tiempos como arquetipo de la maternidad, se decidió, contra toda tradición de su pueblo, a no pertenecer a ningún hombre. Ella puso todo su ser al servicio del Señor. Así se convirtió en arquetipo de *la virginidad consagrada a Dios*, arquetipo de la Esposa de Cristo. Estar unida a Dios en una comunidad permanente de vida - es la más alta forma de vida a la que se puede ser llamado. Es la vocación de cada alma individual, es la vocación de la Iglesia. Pero nadie podrá encarnarlo tan encarecidamente, [5] como la mujer que consagra toda su vida al servicio del Señor.

Para ello no tenemos que pensar necesariamente sólo en la religiosa. Hoy en día, la suerte de muchas mujeres es la de conducir una vida solitaria en el mundo. Trabajan profesionalmente sólo porque están obligadas a ganarse el pan, o porque en ausencia de algo mejor quieren llenar con eso su vida, pero a la larga se convierte en una lucha agotadora, en la que se consumen anímicamente. Pero si ven en los destinos externos la llamada de Dios que les invita a consagrarle todas las energías, y siguen esta llamada, entonces su vida se transforma en una vida plena y fecunda: una vida de amor, un actuar en que todas las energías se desarrollan, una maternidad espiritual, porque el amor de la esposa de Dios abraza a todos los hijos de Dios.

Este es [6] el segundo ideal, que nos es dado para protegerlo. Nuevamente se necesitan mujeres, que se realicen con este ideal desde lo profundo de la doctrina de la fe y desde el conocimiento de la vida de fe de todos los tiempos, formen su vida en consecuencia y eduquen a la juventud para una generación de fe alegre y de espíritu fuerte, que esté igualmente provista para ambos y preparada para el matrimonio en su sentido más puro y elevado, y a la virginidad consagrada según el modelo y bajo la dirección de la Virgo-Mater.

TAREA DE LA MUJER COMO GUÍA DE LA JUVENTUD HACIA LA IGLESIA

Nota introductoria

En carta de 28 de agosto de 1932 Edith misma nos da la noticia de la conferencia: "Los días 24 y 25 de julio participé en Augsburgo en un hermoso congreso de muchachas; en la reunión de directoras tuve que hablar sobre Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia" (Ct 324, 28-VIII-1932).

Era el el XIV Congreso de la Asociación del sur de Alemania de la Unión católica femenina juvenil. La Katholische Sonntagsblatt, de la diócesis de Augsburgo, describió este acontecimiento en un entusiasmado informe ilustrado con ocho fotos (cf. n. del 31 de julio de 1932, págs. 501-503). Siete mil jóvenes muchachas del sur de Alemania, caracterizadas por emblemas, pendones y banderas se habían dado cita para el encuentro del 'Weisse Rose' (Rosa blanca). Muchos obispos tomaron parte o enviaron telegramas de adhesión. Incluso los edificios públicos de Augsburgo habían sido adornados, y representantes de las autoridades civiles tuvieron discursos. La entera organización, con procesiones y manifestaciones públicas, tenía un claro carácter de confesión contra el amenazante Tercer Reich. La 'Weisse Rose' más tarde fue famosa por la muerte de los hermanos Scholl.

El lunes, 25 de julio, fue la reunión de las directoras, una reunión de aproximadamente mil participantes. Edith Stein habló sobre el tema "Die Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche" (Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia), antes del mediodía en el auditorio de la comunidad de san Esteban. La mencionada Katholische Sonntagsblatt trae una sección firmada por Edith Stein, titulada "Die Frau

als Führerin zur Kirche" (La mujer como hacia la Iglesia). *Un reportaje con el texto de la conferencia se encuentra en: Blätter der weissen Rose, Werkblätter des Süddeutschen Verbandes der katholischen Jungmädchenvereine, julio-agosto 3 (1932) 116-125.*

En la conferencia se reflexiona sobre la vocación originaria de la mujer; reivindica para la mujer una misión de particular relieve e importancia en la vida de la Iglesia. La mujer en cuanto "símbolo de la Iglesia" es la que mejor representa, por su configuración física, psíquica y espiritual la función "maternal" de la Iglesia.

Se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith: se trata de 50 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm).

La conferencia también fue publicada, bajo el título "Eingliederung der Frau in das Corpus Christi mysticum" (Incorporación de la mujer en el Cuerpo Místico de Cristo), en la revista Benediktinische Monatschrift 15 (1933, cuadernos 11/12) 412-425. Años más tarde volvió a publicarse en el volumen titulado Frauenbildung und Frauenberufe, Schnell & Steiner, München 1949; y después en el volumen titulado Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute, Herder, Friburgo, 1962.

En 1959 el texto fue publicado, bajo el título con el que se dio la conferencia, en la colección ESW V, 189-203; y en 2000 en la colección ESGA 13, 209-222.

Un breve resumen de la conferencia apareció el 31 de julio en la hoja dominical de la Diócesis de Augsburg Katholische Sonntagsblatt für die Diözese Augsburg 6 (1932, n. 31) 503, que nosotros publicamos después de la conferencia.

Esta conferencia ha sido dada a conocer en lengua castellana primero en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, p. 155-173; y en tres libros del año siguiente: La Mujer. Su naturaleza y misión, Monte Carmelo, Burgos 1998, 271-288 (también apareció en redacción muy parecida ese mismo año de 1998 en Méjico, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 295-314. (Esta última edición aparece con el título de la conferencia, las otras dos con el de la primera publicación).

Ante la diversidad de título surge la cuestión de cuál es el correcto. En primer lugar conviene constatar que ambos títulos son de Edith; sin embargo habría que aclarar cuál corresponde a la conferencia y por consiguiente cuál debe encabezar la publicación de esta conferencia.

Podemos constatar que en el capítulo sexto del curso que dio en 1932 sobre "Los problemas de la formación de la mujer" aparece sólo el título "Incorporación de la mujer en el Corpus Christi Mysticum (formación reli-

giosa)". Y después la conferencia aparece con el título "Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia"

¿A dónde pertenece originalmente el texto de esta conferencia: ¿al manuscrito del curso?, y por lo tanto, de aquí sería tomado el texto para la conferencia; o ¿al revés?: ¿se hizo la conferencia y después su texto fue incorporado al manuscrito del curso? Hay indicios que apuntan a la primera posibilidad. Además, conviene tener otro dato determinante: la redacción del manuscrito del curso es anterior, meses antes, que la conferencia.

Podemos aventurarnos a estas posibilidades concretas: el texto mecanografiado enviado a la imprenta, continuaba con el título del curso impartido. Pero al autógrafo (que, directamente o por medio de copia autógrafa, correspondería al manuscrito del curso) le añadió algo apretadamente el título al comienzo de la hoja; lo cual es señal de una inserción posterior del título. Pero también un detalle significativo, que podría indicar que el manuscrito actual autógrafa de la conferencia no sea materialmente la parte integrante del manuscrito del curso impartido: en el manuscrito de la conferencia hay paginación normal de 1 a 50, mientras que si el manuscrito hubiera sido parte integrante material del mismo manuscrito del curso, entonces la paginación hubiera sido diferente, esto es, VI,1; VI,2, etc., como en los capítulos anteriores.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafa de Edith, pero tenemos en cuenta las mencionadas publicaciones alemanas.

[1]

I. EL PUESTO DE LA MUJER EN LA IGLESIA

La finalidad de la labor religiosa de formación debe ser integrar a las jóvenes en el lugar que les está destinado por el orden eterno, el corpus Cluristi mysticum. Todos aquellos que participan de la redención se convierten precisamente de ese modo en *hijos de la Iglesia*, y en ello no hay diferencia entre hombres y mujeres. Porque, sin embargo, la Iglesia no es sólo la comunidad de creyentes, sino precisamente el cuerpo místico de Cristo, es decir, un organismo en el que cada cual asume el carácter de miembro y de órgano, determinados por naturaleza y por dones sucesivamente y teniendo en cuenta la finalidad respecto a todo el conjunto [2] también a la mujer en cuanto tal le corresponde en la Iglesia una particular posición como *órgano*. Y finalmente ella está llamada a

encarnar en el desarrollo más alto y puro de su ser la esencia de la Iglesia misma, a ser su *símbolo*. La formación de muchachas, la guía de la juventud debe llevar a estos tres niveles de pertenencia a la Iglesia.

Primera condición para la comprensión de esta tarea es la claridad sobre la esencia de la Iglesia. Al entendimiento humano le resulta comprensible desde muy pronto la idea de la Iglesia como comunidad de creyentes. El que cree en Cristo y en su Evangelio, el que espera el cumplimiento de su promesa, el que se une a él por amor y guarda sus preceptos, ése, junto con todos los que son de la misma [3] convicción, debe unir en la más profunda unidad pensamiento y amor. Quienes se estrecharon en torno al Señor en su existencia terrenal han sido la pequeña semilla de la gran comunidad cristiana: ellos la han expandido y han dejado en heredad por los siglos de los siglos el tesoro de la fe que les une.

Pero, si ya una comunidad natural humana es mucho más que la simple yuxtaposición de cada uno de los individuos, si ya podemos constatar en ella un crecimiento según cierta especie de unidad orgánica, eso vale en sentido eminente de la comunidad sobrenatural de la Iglesia. La unión del alma con Cristo es algo distinto de la comunidad entre personas terrenas: es un radicarse en Él [4] y un crecer en Él (lo dice la parábola de la vid y los sarmientos), que comienza con el bautismo y se fortalece continuamente por los otros sacramentos, y se orienta en distintas direcciones. Pero este realmente hacerse uno con Cristo tiene como consecuencia convertirse uno miembro de otro junto con todos los cristianos. Así se configura la Iglesia en cuerpo místico de Cristo. El cuerpo es cuerpo viviente, y el espíritu que la vivifica es el Espíritu de Cristo, que desde la Cabeza afluye a los miembros. El Espíritu que fluye de Cristo es el Espíritu Santo; así la Iglesia es templo del Espíritu Santo.

A pesar de la unidad real, orgánica, de Cabeza y cuerpo, la Iglesia está como una persona autónoma [5] junto a Cristo. Cristo vivía antes de todos los tiempos y de todo ser humano como Hijo del Padre eterno. Por la creación vivió la humanidad antes de que Cristo asumiese su naturaleza y entrase en ella. Y cuando entró en ella puso en ella su vida divina. En la medida en que por la obra redentora hizo a la humanidad apta para la gracia y la colmó con la gracia, la regeneró. La Iglesia es la humanidad redimida y regenerada por Cristo. La protocélula de esta humanidad redimida es María, en la cual por vez primera se realizó la purificación y la salvación por Cristo, la plenitud con el Espíritu Santo. Antes de que el Hijo del hombre naciese de la Virgen, el hijo de Dios

creó precisamente a esta Virgen como la llena de gracia, y en ella [6] y con ella a la Iglesia. Así está ella a su lado cual nueva criatura, aunque indisolublemente unida con él.

Toda alma que por el bautismo es purificada y elevada al estado de gracia es por ello generada por Cristo y nacida para Cristo. Y ella es generada en la Iglesia y nacida a través de la Iglesia. Los órganos de la Iglesia son aquello a cuyo través es formado cada nuevo miembro y colmado con la vida divina. Por eso es la Iglesia la madre de todos los redimidos. Y lo es por su íntima unión en Cristo, en la medida en que está a su lado como *sponsa Christi* y colabora con él en su obra, la redención de la humanidad.

[7] La mujer es un órgano esencial para la maternidad sobrenatural de la Iglesia. Primero, con su maternidad corporal. A fin de que la Iglesia alcance su perfección debe la humanidad seguir procreando -para que alcance el número de miembros determinados-. La vida de la gracia presupone la vida natural. El organismo corpóreo-espiritual de la mujer está formado para la natural tarea de la maternidad, y la procreación de la prole está santificada por el sacramento del matrimonio, e incluida en el proceso vital de la Iglesia misma. Pero la participación de la mujer en la maternidad sobrenatural de la Iglesia se extiende más allá.

[8] Ella está llamada a colaborar en el despertar y fortalecer la vida de la gracia en los niños, es por tanto órgano inmediato de la maternidad sobrenatural de la Iglesia, ella misma participa de esta maternidad sobrenatural. Y en esto ella no se limita a los propios hijos. Ante todo el sacramento del matrimonio incluye la misión de los cónyuges en orden al fortalecimiento recíproco en la vida de la gracia. Además, es tarea de la madre de familia incluir en el propio cuidado materno a todos aquellos que vivan en su dependencia. Finalmente es tarea de todo cristiano suscitar y promover la vida de fe en las almas allí donde se dé la posibilidad al respecto. [9] Pero la mujer está llamada de forma especial a esta misión gracias al particular papel que le ha sido encomendado ante el Señor.

El relato de la creación pone a la mujer al lado del hombre como su auxilio adecuado, a fin de que ambos colaboren como un único ser. La carta a los Efesios presenta esta relación como la relación existente entre cabeza y cuerpo, y de este modo como símbolo de la relación de Cristo con la Iglesia. Según esto hay que entender a la mujer como símbolo de la Iglesia. El surgir de Eva al lado del primer Adán es presentado como símbolo que preanuncia la nueva Eva -y bajo tal hay que entender primero a María, pero también luego a toda la Iglesia- que sale del costa-

do abierto del nuevo Adán. [10] La mujer, que en el matrimonio verdaderamente cristiano, esto es, con indisoluble unidad de vida y de amor, está unida con el esposo representa a la Iglesia como esposa de Dios. Todavía más íntima y perfecta es la Iglesia personalmente corporeizada en la mujer que, como *sponsa Christi*, ha consagrado su vida al Señor y se ha vinculado a él con un vínculo indisoluble. Ella misma está a su lado como la Iglesia, así como su prototipo y célula germinal, la Madre de Dios, en cuanto colaboradora en su obra, la redención. La plena entrega de todo su ser y de su vida es un vivir con Cristo y un actuar con Él; es decir, sufrir con él y morir con él, esa muerte fructuosa de la que surge la vida de la gracia de la humanidad. [11] Y así la vida de la esposa de Dios deviene maternidad sobrenatural para toda la humanidad redimida, con independencia de que ella misma trabaje inmediatamente con las almas, o sólo mediante su sacrificio traiga frutos de gracia, de los que ni ella misma ni quizá ningún ser humano tiene conocimiento.

María es el símbolo más perfecto (en cuanto prototipo y origen) de la Iglesia. Ella es también un órgano particularísimo de la Iglesia: el órgano a partir del cual todo el cuerpo místico fue formado, también la Cabeza misma. Por esta su posición orgánica central y esencial se la denomina con gusto corazón de la Iglesia. Las denominaciones "cuerpo", "cabeza" y "corazón" son ciertamente imágenes. [12] Pero lo que con ello se expresa es algo completamente real. Y así, ciertamente, cabeza y corazón tienen una función extraordinaria en el cuerpo humano, todos los demás órganos y miembros dependen de ellos en su ser y en su actuar, y entre cabeza y corazón se da una extraordinaria unión. Del mismo modo también María, por su especialísima unión a Cristo, debe tener una unión real -y esto significa aquí mística- unión que tiene con los otros miembros de la Iglesia, unión que destaca en grado y modo y significación en relación los otros miembros, análogamente a como la unión de la madre con los hijos sobresale por encima de la unión de los hermanos entre sí. [13] La designación de María como madre nuestra no es una simple imagen. María es nuestra madre en el sentido más real y eminente, es decir, en el sentido que sobrepasa a la maternidad terrenal. Ella nos ha generado a la vida de la gracia cuando ha donado todo su ser, cuerpo y alma, a la maternidad divina.

Por eso existe una vinculación intrínseca de ella a nosotros. Ella nos quiere, nos conoce, se esfuerza por hacer de cada uno de nosotros lo que cada uno debe ser, sobre todo por traer a cada cual a la unión más íntima con el Señor. Esto vale para todos los seres humanos; sin embargo, para las mujeres tiene aún una importancia especial. En su maternidad, la natural y la sobrenatural, [14] y en su condición de esposa de Dios,

prosigue en cierto modo la maternidad y la condición de esposa de Dios de la Virgo-Mater. Y, así como el corazón sostiene y posibilita los órganos del cuerpo femenino en sus funciones, así también podríamos creer que existe una cooperación de María doquiera que una mujer cumple su misión femenina, del mismo modo que la colaboración de María está presente en toda la actividad de la Iglesia. Pero, así como su gracia no puede realizar su obra en las almas sin que éstas se abran a ella por libre decisión, así tampoco puede expresar María totalmente su maternidad si los seres humanos no confían en ella. Las mujeres que [15] desean cumplir su vocación de tales mujeres por alguno de los diversos caminos posibles, alcanzarán del modo más seguro su meta si no sólo tienen vivamente ante la vista el prototipo de la Virgo-Mater e intentan parecerse a ella en su propio trabajo educativo, sino que además se confían a su guía, y se ponen totalmente bajo su dirección. Ella misma puede formar según su imagen a aquellas que le pertenecen.

Hemos mostrado así los grados que llevan a la inserción de la mujer en la Iglesia según la voluntad de Dios: ser hija de Dios, órgano de la Iglesia en la maternidad natural y sobrenatural, símbolo de la Iglesia [16] y, en todos esos grados, ser hija de María. ¿Qué cabe hacer por parte humana, y especialmente por parte femenina, para guiar por este camino a la juventud femenina?

II. GUÍA DE LA JUVENTUD HACIA LA IGLESIA

Por su carácter como órgano de la maternidad de la Iglesia, la mujer está llamada en la Iglesia a la formación de la juventud, especialmente de la juventud femenina¹. La primera tarea es conducir a la adopción divina, para lo cual el primero y más esencial paso es la recepción del bautismo. Esto es cosa del sacerdote, pero el cuidado de ello corresponde en primera línea a los padres. Por el bautismo nace como hijo de Dios y es hijo de la Iglesia. Pero la vida de la gracia está en él escondida [17] como una pequeña llamita que debe ser protegida y alimentada cuidadosamente. Guardarla y alimentarla en los primeros años es sobre todo la tarea de la madre.

1 Esta frase inicial del segundo capítulo falta en la revista "Benediktinische Monatschrift", que publicó esta conferencia.

Guardarla significa preservarla de todo soplo que pudiera apagarla. Es apagada por la incredulidad y por el pecado. Ambas cosas sólo son posibles en el niño cuando ha crecido en el uso de la razón y de la libertad. Sin embargo, ya antes necesita ser guardada. Pues pueden entrar en el alma gérmenes envenenados antes aún de que se haya despertado la vida del espíritu: Lo que aparece ante los ojos del niño, lo que resuena en su oído, lo que experimenta en el contacto corporal, [18] incluso antes del nacimiento, puede dejar impresiones en el alma cuyas consecuencias son imprevisibles en la vida posterior. Por eso debe la madre mantener puro el ambiente en que vive el niño. Debe ante todo cuidar de que ella misma esté y permanezca pura y, en la medida de lo posible, tratar de mantener lejos del niño a las personas que no gozan de su confianza incondicional. El alimento de la llama aparece antes de que el niño crezca a la razón por la oración de la madre y porque se lo confía a la tutela de la Madre de Dios. Tan pronto como se despierta la razón, comienza la posibilidad de influjos inmediatos. [19] El niño debe aprender a conocer y a amar al Padre que está en los cielos, al niño Jesús, a la Madre de Dios, a los ángeles custodios. Con el desarrollo de la razón es posible hacerle entrar cada vez más profunda y ampliamente en el mundo de la fe. El corazón puro y no echado a perder de los niños no tiene en ello ninguna dificultad y pide cada vez más. Tan pronto como el entendimiento se ha abierto al respecto, deben también hacerse accesibles las fuentes de la gracia de los sacramentos. Ellos son el alimento más nutritivo de la vida de la gracia y el mejor seguro contra los peligros que en torno a esta época llegan casi inevitablemente: cuando al influjo de la madre y del círculo familiar más estrecho [20] se le añaden influjos múltiples y quizá incontrolables.

Si en los primeros años ha sido puesto un fundamento sólido y seguro para la formación religiosa, la escuela tiene un trabajo facilitado. Pero todos nosotros sabemos cuán raramente cumple hoy la madre sus tareas, cuántos niños llegan a la escuela sin ningún conocimiento de la fe, cuántos se encuentran ya llenos de prejuicios por los influjos de la incredulidad en la familia o en la calle, en cuántos la pureza de corazón está enturbiada por lo que ya desde la más tierna infancia han visto y oído, a cuyo través se obstruye el camino para el flujo libre de la divina verdad. Pero la tarea no es en modo alguno [21] sin esperanza si el niño encuentra en la escuela aquello que la casa paterna hubiera debido proporcionarle: iniciación a la vida de la fe mediante una educadora maternal, pura, unida a Dios. Hay en el corazón del niño, también en el ya enfermo por el aliento del pecado, un deseo tan fuerte de pureza, bondad y amor, anhelo de amar y de poder confiar. La maestra que se presenta al

pequeño como una verdadera madre le ha ganado rápidamente y puede llevarle a donde quiera. El camino de adhesión personal a ella resulta casi inevitable, pero no hay que quedarse ahí; [22] su meta debe ser lograr instaurar un nexo inmediato y robusto con el mundo de la fe, nexo que permanece cuando su propia influencia cesa, y se mantiene aún frente a las influencias peligrosas de la otra parte.

En los primeros años escolares influirán poderosamente sobre la fantasía y el ánimo las narraciones de la Sagrada Escritura expuestas con viveza. El cuidado de bellas prácticas religiosas durante la vida escolar -en conexión con el año litúrgico, en las celebraciones de Adviento y de Navidad, con el altar de mayo y las canciones de mayo, las visitas comunes a la Iglesia con plegarias litúrgicas y cantos bien preparados, etc.- crearán hábitos queridos y muy valiosos. Pero sería lamentable quedarse en la fantasía, [23] en el sentimiento y en la fuerza de las costumbres: significaría desconocer el poder arrollador de los instintos primarios y de las grandes crisis de la vida, desconocimiento también de la naturaleza femenina, en la que desde luego la fantasía y el sentimiento (y con ello se mientan sobre todo los terrenos de los afectos y de las emociones) fácilmente prenden y durante mucho tiempo perduran, pero no son el centro en el que tienen lugar las últimas grandes decisiones.

La formación religiosa que ha de perdurar debe anclarse en objetivos y oponer a las más fuertes realidades de la naturaleza las más potentes de la sobrenaturaleza. Para ello es necesario la conducción más temprana posible hacia los sacramentos, [24] procurar el uso de ellos más frecuente posible, y sobre todo el de la sagrada comunión diaria. Y es igualmente importante preparar a las almas para una recepción fértil de los sacramentos; y a tal efecto es necesario que éstos sean comprendidos en su sentido, que sea comprendida como tal la gran realidad sobrenatural que está tras ellos y habita en ellos y por ellos influye en las almas. Esto lleva a la exigencia (exigencia que no se limita a este caso, sino que hay que plantear en general en el sentido del anclaje en lo objetivo y en la orientación hacia la realidad de la sobrenaturaleza) de que la educación religiosa se cimiente desde el comienzo sobre el fundamento [25] de una enseñanza dogmática clara y profunda. Debe ser, desde luego, una vida a partir de la fe la que ha de propiciar la labor religiosa de formación. Pero la fe no es cosa de la fantasía ni un sentimiento piadoso, sino comprensión intelectual (aunque no penetración racional) y adhesión de la voluntad a la verdad eterna; la fe plena, formada, es uno de los actos más profundos de la persona en que se actualizan todas sus potencias. Intuición sensible y fantasía excitan al intelecto y son impres-

cindible punto de partida; los movimientos del sentimiento son fuerzas afectivas que mueven a ejercicio a la voluntad, [26] y por ello auxiliares valiosos. Pero si se permite darse por satisfecho con ellos, si intelecto y voluntad no son llamados a su actividad más elevada, entonces no se realiza ninguna vida genuina y plena de fe.

¿Y quién querría negar a las muchachas entendimiento y voluntad? Eso sería negarles su humanidad plena. Lo que normalmente no está en ellas es la actividad intelectual *abstracta* y el conocimiento *puramente* intelectual: ellas quieren tomar contacto con una realidad plena; y no la quieren aprehender solamente con el entendimiento, sino también con el corazón. Y, precisamente porque por naturaleza se inclinan a afirmar toda la persona en un acto único, [27] les “va” el acto de fe, que pide la persona entera con todas sus fuerzas, y es más fácil llevarlas a ellas que a los muchachos a una vida a partir de la fe. Cuanto más devastador es un troquelado memorístico de sentencias incomprensibles del catecismo, tanto más fértil es la iniciación en los misterios de la fe. Si el evangelio de Navidad, la celebración de la Navidad con los dones del niño Jesús y el encanto misterioso de la sagrada noche, inician al conocimiento de María y del Niño y han conquistado el corazón, surge espontáneo el deseo de conocerles y de aproximárseles más y más profundamente. Y entonces ha llegado el momento de iniciar al misterio de la encarnación y a la vocación sublime de la [28] Madre de Dios. Del mismo modo se despierta a la vez la comprensión de lo que significa la unión con las potencias ultraterrenas, la vinculación confiada a ellas para toda la vida. Igualmente la narración de la última cena prepara el terreno para la iniciación al sentido de la eucaristía, la historia de la pasión y de la pascua de resurrección para la apertura al misterio de la redención, del sentido del sufrimiento, muerte y resurrección. Y siempre debe llevar la iniciación a los misterios del cristianismo a una transformación de la vida cotidiana. Esto sólo se logrará si los seres humanos que abren los misterios a los niños están por ellos penetrados, [29] si su vida está configurada por ellos. Y sólo si la plegaria litúrgica es expresión de vida litúrgica² será verdaderamente fructífera y formadora en el proceso de formación religiosa.

Hemos resaltado claramente que las mujeres, a causa de la mayor unidad y armonía de su ser, llegan más fácilmente a una impregnación de la vida entera de la fe. Luego se ha llegado a la consecuencia de que

2 Cuando Edith Stein habla de vida litúrgica está diciendo que el auténtico vivir cristiano, la verdadera espiritualidad del cristiano, tiene que ser una vida configurada con cuanto se celebra y vive en la liturgia de la Iglesia.

se encontrarán también en mejor disposición para dar una enseñanza religiosa llena de vida y configuradora de vida. En cualquier caso, lograrán mejor influir a las *muchachas* [30] de forma decisiva. De ninguna manera se trata de excluir el influjo sacerdotal. Pero sí debe ser resaltada la importancia de la guía femenina en la educación de la juventud. Para la vida religiosa puede esa guía no sólo resultar fructuosa en la enseñanza de la religión (aunque ciertamente es éste el lugar en el que debería ser puesta la base), sino también en toda enseñanza dentro y fuera de la escuela.

Cuanto mayores son los peligros a los que el niño está expuesto fuera de la escuela, en la casa paterna y en la calle -al menos cuando la escuela no es confesional-, tanto más necesario será un cuidado del escolar fuera del tiempo de escuela por parte de la Iglesia. [31] La *ayuda a los niños*, tal y como en determinados lugares ha surgido de la iniciativa privada, debería -organizada en gran escala- convertirse en la base de todo trabajo con la juventud, pues debe ponerse en los años infantiles el fundamento seguro para el trabajo educativo religioso de toda la vida. Todo pastor de almas, toda maestra sabe cuán difícil es el trabajo educativo, y especialmente el religioso, con las chicas en los años críticos de la pubertad, y cuán poca perspectiva de éxito hay si no existe ya *antes* algo lo suficientemente sólido como para resistir a estas tempestades. La queja sobre la carencia de éxito del trabajo en las asociaciones juveniles tiene que ver ciertamente con que el trabajo se realiza allí demasiado tarde [32] y en un estadio de desarrollo claramente desfavorable.

Naturalmente, para una ayuda de gran escala a los niños, que tuviera que producir un trabajo fructífero, sería necesario contar con una plana mayor de guías femeninas de la juventud. No sería imposible lograrlo si se quisiera atraer a los grandes contingentes de maestras de jóvenes desempleadas y se les quisiera proporcionar la necesaria formación religiosa y psicopedagógica básica. (Naturalmente se debería cribar rigurosamente antes de confiárseles el trabajo con la juventud)³.

La iniciación al conocimiento del Niño Dios debería darse en los primeros años de infancia, aunque también más tarde habría de ser renovada y profundizada. Luego, el tiempo [33] de la adolescencia quedaría libre para la ulterior tarea propia de estos años, a saber, la preparación para que la mujer asuma el puesto que le corresponde en la Iglesia.

3 A continuación en la publicación de la revista aparece este añadido: "También, muchas entre las ya activas guías de las asociaciones de jóvenes estarían ciertamente gozosas de extender su trabajo a los niños más pequeños".

Precisamente debería utilizarse la crisis que se verifica en el cuerpo y en el alma de la muchacha, y que la absorbe tan fuertemente, para hacerla comprender el gran sentido sagrado que encierra lo que ella experimenta en sí.

Ciertamente, de nuevo sería también llamada a esta tarea en primera línea la madre. ¡Pero cuán pocas madres, incluso entre las buenas y concienzudas, están dispuestas a hacerlo del modo correcto!. El sacerdote (catequista o director) se encuentra asimismo ante una [34] tarea casi irresoluble. Aunque estudie psicología y tenga una larga experiencia en el trato con muchachas, el alma de la joven sigue siendo para él constante y ampliamente una *terra incognita* (cuanto más profunda sea su preparación psicológica tanto más claramente lo verá él mismo). Precisamente respecto de estas cuestiones espinosas le faltan la necesaria seguridad y por ende la libertad y la desenvoltura. E incluso, si las tuviese, la desenvoltura le faltaría a las muchachas, o apenas podrían conseguirla. Hasta las mujeres maduras logran muy difícilmente [35] hablar sobre cuestiones de la vida sexual de una forma objetiva y con desenvoltura, porque estas cuestiones están casi indisolublemente unidas a su personalidad íntima. (Serenidad y objetividad en este campo se pueden obtener con la exposición verdaderamente científica, sobre todo médica; pero mucho más profunda es la liberación que viene por medio de la perspectiva sobrenatural, que hace accesible lo íntimo-personal mismo a una sobria consideración objetiva). Las muchachas apenas crecidas, que tan poco claras están todavía sobre sí mismas y sobre los hechos generales, para las cuales todo el terreno tiene el carácter de lo secretista y sensacional, que además ven todavía en el sacerdote al hombre y ya están desconcertadas por ello, difícilmente serán llevadas a la actitud correcta⁴.

Pero todo eso lo podrá alcanzar la guía de jóvenes [36] si ella misma tiene esa gran libertad e desenvoltura que da la consideración de los hechos naturales a la luz de la fe. Y si, por larga experiencia, tiene un conocimiento profundo de las muchachas y su plena confianza, fácilmente logrará hablar adecuadamente de las cuestiones que arden en su

4 La primera edición de la citada revista benedictina contiene el siguiente pie de nota: "Rudolf Peil acentúa en su *Konkrete Mädchenpädagogik* [Pedagogía concreta de muchachas], Honnef, junto al Rin, 1932, que las muchachas ven al sacerdote sobre todo en su carácter objetivo, y precisamente por esto se confían a él más fácilmente que a la madre o maestra. Yo no lo dudo, si el sacerdote es verdaderamente sacerdote y si las muchachas están ya tan formadas religiosamente, que alcanzan esta actitud completamente adecuada. Dudo sólo que la *situación concreta* de la que habla P. Peil sea la situación general con la que tenemos que contar en la formación de muchachas".

intimidad personal, a saber, de un modo general y objetivo, para que no pueda dar la impresión de quererse inmiscuir indiscretamente en los terrenos personales; y ello de tal modo que cada una pueda encontrar allí las respuestas a sus preguntas personales y eventualmente decida buscar en el diálogo personal ayuda para sus dificultades personales. [37] En estos años se debería proporcionar un concepto claro sobre el matrimonio y la maternidad en su sentido plenamente católico. Al respecto, las muchachas deberían aprender a comprender la evolución que ellas experimentan en sí mismas como una preparación para su vocación; esto las capacitaría para superar bien la crisis y para poder ellas mismas a continuación ayudar a la nueva generación, como madres y educadoras.

Si la maternidad ha de ser aclarada en todo su sentido, entonces debe ser explicada no sólo como maternidad natural, sino también como maternidad sobrenatural. Y al respecto hay que dejar claro que la maternidad sobrenatural también es posible independientemente de la natural. Esto es absolutamente necesario [38] para la futura configuración vital de muchas que no vayan a contraer matrimonio. Ellas deben acceder a la vida profesional con la disposición de perseverar allí durante toda la vida, y de configurarla como una vida genuinamente femenina. Esta actitud debería ser cultivada ya en la escuela misma: en la enseñanza de la religión y también en las otras horas, tantas veces como se presenta la oportunidad de hablar de las cuestiones de la vida ulterior. Y ya en la elección de profesión esta actitud debería estar seriamente presente. Pero esta actitud puede hacerse más profunda en los años de trabajo común en las asociaciones juveniles, y hacerla efectiva. De máxima importancia es que las chicas tengan ante los ojos en la persona de su guía un ejemplo vivo de maternidad casta y de su fecunda [39] actividad.

Tengo además por extraordinariamente importante una comprensión profunda de la maternidad virginal de la Madre de Dios y del significado correcto de su asistencia materna precisamente para las muchachas que se preparan y para las mujeres que ejercen su vocación profesional femenina. Lo que he dicho sobre la importancia fundamental de la dogmática para toda instrucción religiosa quisiera acentuarlo especialmente aún para la devoción mariana. Para desarrollarse en su plena efectividad debería ser planteada mucho más fuertemente sobre bases dogmáticas. Las formas tradicionales de devoción mariana, tal y como se dan en las Congregaciones, me parecen desprovistas [40] de eficacia hoy. La poesía de los cantos a María y de las oraciones a María, el simbolismo de los colores y de las banderas marianas ejercen ciertamente su encanto sobre los ánimos juveniles; es además expresión adecuada de

un amor puro a María, y desde luego ha sido también a menudo la puerta de la gracia para pecadores e increyentes. Pero la experiencia no puede negar que en casos innumerables no resiste a los peligros a los que está expuesta la juventud femenina. Ante el peso real de la tentación y de la pasión se caen los medios tiernos de la psicología y de la estética. Sólo la fuerza plenamente desarrollada del misterio puede alcanzar aquí la victoria. Sólo la muchacha [41] que ha experimentado la magnificencia de la pureza virginal y de la unión con Dios luchará seriamente por su propia pureza. Sólo quien cree en el poder ilimitado del "Auxilio de los cristianos" se pondrá bajo su protección, no únicamente con las palabras pronunciadas a flor de labio, sino con un acto de entrega lleno de energía que sale desde dentro. Y quien está bajo la protección de María está bien custodiado.

La iniciación en la dogmática mariana es a la vez iniciación en la idea de la "sponsa Christi". A la formación plenamente cristiana le corresponde estar penetrado por una tan excelsa vocación de estar al lado del Señor y de conducir [42] la propia vida en comunión con él.

No puede darse ninguna vida femenina pobre y vacía si está irradiada por esta felicidad sobrenatural. Esto debería constituir la meta última de todo trabajo con jóvenes: entusiasmarlas por el ideal de configurar su vida como símbolo de la unión misteriosa que Cristo ha establecido con su Iglesia, con la humanidad redimida. La muchacha que llega al matrimonio debe saber que el matrimonio tiene este significado simbólico sublime, y que ella debe respetar en su esposo la imagen del Señor. Quien lo ha experimentado y lo toma en serio no contraerá a la ligera un vínculo, y examinará ella misma y su novio si son capaces para una tarea tan sagrada. [43] Y la que se decida a ello sabrá que debe permanecer fiel para siempre, que ha de luchar durante toda su vida para llevar en su esposo y en sí misma la imagen de Dios y, ni siquiera en el peor de los casos, ni siquiera en la más amarga desfiguración y deshonor, debería abandonar; ella sabrá que recibe sus propios hijos del Señor y para el Señor debe educarlos.

Y las otras que, por libre decisión o por las circunstancias de la vida se ven constreñidas a renunciar al matrimonio, deben tener la fe alegre de que el Señor las ha elegido para una unión especialmente íntima con Él. [44] Ellas deberían conocer las múltiples formas de una vida unida a Dios, lo mismo en la vida religiosa que en la vida profesional en el mundo. Por lo que se refiere a la vida claustral, les resultará más fácilmente accesible la de las comunidades activas que realizan un trabajo social clara y genuinamente femenino en el cuidado de enfermos, edu-

cación, trabajo social, y en ello ejercerán activamente el amor de Cristo. Pero asimismo se puede hacer una excursión o un viaje común para visitar una abadía, donde las muchachas puedan conocer la oración litúrgica y toda su belleza y magnitud; y, en conexión con ello, será fácil abrirles a la comprensión de [45] una forma de vida en donde la opus Dei⁵ ocupa el lugar primero. La vida de la pequeña Teresa de Lisieux⁶ puede convertirse en orientación hacia el jardín cerrado del Carmelo, al misterio del sacrificio y de la participación en la redención mediante el sufrimiento expiatorio. Hoy tenemos también bastantes ejemplos vivos del pasado y del presente que nos presentan a mujeres en medio del mundo, que sin embargo han madurado en la mayor unión con el Señor, y que finalmente han llegado a la más alta perfección. Hay ahí un tesoro inagotable que podría mostrárseles a las chicas mediante el relato, las lecturas en común, y la [46] conversación íntima. A éstas pertemece sólo aquellas guías femeninas guías que conocen las fuentes y de éstas pueden sacar fuerzas y llevar ellas mismas el fuego que han de encender en las almas jóvenes.

A quienes están en el trabajo práctico con la juventud y conocen toda la penuria y abandono con que los niños llegan a las escuelas y a las asociaciones de jóvenes puede parecerles demasiado grande e inabarcable la distancia entre aquello que reciben en las manos como material humano y el alto ideal que acabo de trazar. Pero si las metas son claras e incontestables [47] y están puestas por Dios -y creo que lo están-, entonces el trabajo de formación debe tender a esas metas, de lo contrario será un esfuerzo sin sentido y perdido. La vocación del cristiano es la santidad, y su tarea de vida es elevarse hasta ella desde la profundidad del pecado.

Ciertamente aparece aquí una contraposición pavorosa: por una parte muchachas jóvenes ligeras, superficiales, sensuales, llenas de pensamientos relativos a bonitos vestidos, bailes, amoríos; y por la otra parte los más sublimes misterios de la fe. Quien está entre ellas un par de horas el domingo y toma por tarea propia mantenerlas lejos de las amistades peligrosas por medio de alegrías inocentes, ése a la larga apenas podrá lograr [48] lo dicho. Pues la vida de fuera atrae más que las

5 "Obra de Dios". Con esta denominación se entiende la liturgia oficial de la Iglesia.

6 Se trata de santa Teresa del Niño Jesús (Teresa Martin) OCD (Alençon, 1873 - 1897, Lisieux). Con dispensa entró en el Carmelo de Lisieux a la edad de quince años y se hizo famosa con la *Historia de un alma*. Es patrona de las Misiones (con San Francisco Javier) y segunda patrona de Francia (junto con Juana de Arco). Canonizada en 1925, declarada doctora de la Iglesia en 1997.

alegrías inocentes en círculos bien protegidos, y quien ha probado lo primero ya no encuentra en esas alegrías ningún sabor. Pero si el trabajo con los jóvenes se ejerce desde la infancia temprana y en comunidades de vida duraderas: si se introduce en la vida del niño el calor de la alegría en las criaturas de Dios, y a la vez se pone en su corazón inocente el fundamento seguro para la configuración de su vida que habrá de elevarse hasta el cielo, y luego continúa construyéndose día a día y año tras año, entonces la meta no es inalcanzable. Es lo máximo [49] que se puede alcanzar, pues con cada puente que ha sido tendido hacia el más allá se ha abierto un camino que viene en nuestro auxilio desde arriba y puede lograr todo lo que los esfuerzos humanos no son capaces de alcanzar.

Millones de niños están hoy huérfanos y privados de casa, aunque tengan casa paterna y una madre. Tienen hambre de amor y buscan una mano que les guíe, que pueda llevarlos desde la suciedad y la miseria a la limpieza y a la luz: ¿Cómo no habría de abrir ampliamente sus brazos nuestra gran madre, la santa Iglesia, para acoger en el propio corazón a estos pequeñitos, amados del Señor? Pero para ello necesita la Iglesia brazos humanos [50] y corazones humanos, brazos maternos y corazones maternos.

Trabajar con la juventud en el nombre de la Iglesia, y especialmente con la juventud femenina, es quizá la más elevada tarea que hay que realizar actualmente en Alemania. Si fuera realizada, podríamos esperar que creciese una generación de madres cuyos hijos volvieran a tener una casa y no hubieran de ser cuidados como huérfanos; entonces podría surgir de nuevo en Alemania un pueblo moralmente sano y creyente en Cristo⁷.

[Resumen de la conferencia]

La mujer como guía hacia la Iglesia

La educación religiosa se propone la incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo. La íntima comunidad de vida y amor del hombre con Cristo quiere significar, que todos los que pertenecen a Cristo, también

7 Aquí termina el texto autógrafo de Edith y también el de la mencionada revista. A continuación presentamos el texto steiniano, publicado en la hoja dominical de la diócesis de Augsburgo, el 31 de julio de 1932, como resumen de la Conferencia que hemos publicado.

se pertenecen mutuamente, como un miembro a otro en un cuerpo físico. La mujer, colmada del espíritu de la maternidad sobrenatural, tiene la misión de ganar nuevos hijos de Dios. La mujer es, de manera especial, imagen de la Iglesia, de la Esposa de Cristo. La maternidad sobrenatural se realiza sólo en las mujeres que viven y mueren con Cristo, y que trabajan en el mismo sentido por la educación en aquellos que les han sido confiados. Pero, de entre todas las mujeres la más íntimamente unida a Cristo es la Madre de Dios; ella es el corazón de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. De su especial ayuda se alegrarán todas las mujeres que quieran ser madres en este sentido sobrenatural. Pues como María con su "que me suceda según dices"⁸ ha dado a luz en Cristo a toda la humanidad, del mismo modo ayuda a aquellas que quieren despertar a Cristo en el corazón de los otros. Así tiene la mujer la misión del seguimiento de María. Tiene que fomentar la vida de la fe, en cuanto que permanece sobre un fundamento sólido y seguro; como maestra tiene que ser la educadora maternal y amorosa para Cristo, tiene que preocuparse de una auténtica vida de fe en los adolescentes, pero guiados por el entendimiento y la voluntad. Si la mujer católica deviene así órgano de la Iglesia, en cuanto se consagra a la maternidad sobrenatural, llevará a cumplimiento esta misión sobrenatural tanto en la vida religiosa como en una vida laical unida a Dios.

8 Lc 1, 38.

FORMACIÓN DE LA JUVENTUD A LA LUZ DE LA FE CATÓLICA¹

Nota introductoria

La misma autora da información sobre el origen y estilo de esta conferencia en la primera nota de su texto: "La siguiente exposición surgió con motivo de una conferencia, que tuvo lugar en Berlín el 5 de enero de 1933 en el marco de un curso del instituto alemán para la pedagogía científica, que debía señalar los principios generales de una pedagogía católica. Ya que las conferencias antecedentes se construían especialmente sobre el fundamento natural del conocimiento, mi tarea fue la de basarse en las fuentes sobrenaturales"

La conferencia la preparó en diciembre de 1932, según da a entender en carta de 12 de diciembre de ese año: "Hasta el día 23 seguiré trabajando aquí (preparando un curso que daremos en Berlín del 2 al 5 de enero)" (Ct 336).

El Instituto alemán de pedagogía científica de Münster, en unión con la Asociación de maestros católicos del Reich y con la Unión de maestras católicas de Alemania, le invitó a un Congreso de trabajo: "Die katholische Pädagogik in ihren Grundlagen und in ihrer Bedeutung für die deutsche Gegenwartsschule" (La pedagogía católica en sus fundamentos y en su significado para la escuela alemana del presente). El Congreso tuvo lugar en la sede de la Alianza femenina en Berlín-Charlottenburg, Königsweg 17.

¹* La siguiente exposición surgió con motivo de una conferencia, que tuvo lugar en Berlín el 5 de enero de 1933 en el marco de un curso del instituto alemán para la pedagogía científica, que debía señalar los principios generales de una pedagogía católica. Ya que las conferencias antecedentes construían especialmente sobre el fundamento natural del conocimiento, mi tarea fue la de basarse en las fuentes sobrenaturales.

Edith Stein —única mujer entre los conferenciantes— tuvo su conferencia el jueves, 5 de enero de 1933 entre 15 y 17,30 horas sobre el tema “Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens” (Formación de la juventud a la luz de la fe católica).

A los diez días comentará su actuación como conferenciante la religiosa Petra Brüning: “Visto desde fuera, para mí ha sido un éxito, y estoy muy agradecida a todos los que me han ayudado con su oración. Cuál sea el efecto duradero, esto es algo que escapa a nuestro conocimiento. Fueron días muy agotadores, que claramente me han manifestado qué grande y responsable es la tarea que tenemos” (Cf 343).

Se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith (ACC, P/B-I-14); consta de 52 hojas escritas por una cara (215 x 170 mm): 51 páginas numeradas de 1 a 50, más p. 31a y la hoja del título; en el reverso de muchas hojas se contiene el texto mecanografiado de la traducción alemana de Edith del tratado De veritate de santo Tomás.

Esta conferencia ha sido publicada en 1990 en la colección ESW XII: 209-229; y el año 2001 en la colección ESGA 16, 71-90.

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo y en las mencionadas publicaciones alemanas.

Significado de la fe y de las verdades de fe para la idea y la labor de formación²

Para el hombre con mentalidad naturalista, la realidad es aquello que percibe con sus sentidos y que en base a la percepción sensorial reconoce con la razón. La formación de la juventud es para él un trabajo que, en base al conocimiento natural, se ha de realizar con medios naturales. Para el hombre creyente, el mundo es un mundo de Dios; todo lo que existe ha sido creado por Dios; todo lo que sucede, sucede según el plan de Dios o, al menos, está previsto por Dios e introducido en su plan. Lo que los hombres efectúan lo hacen como “causae secundae”³, con o sin su saber o su querer, como instrumentos de la providencia

2 A este título, que se halla en el margen derecho de la primera página, antecede una “A.”, que parece indicar *introducción*. Nosotros colocamos estos primeros párrafos como pensamiento introductorio a toda la conferencia.

3 “Causa segunda”. Causa primera es Dios, y las causas intramundanas son causas segundas.

divina. Visto de esta manera, también la formación de la juventud es en primera línea y principalmente obra de Dios: [2] Formación y dirección del hombre creado por Dios hacia la meta que Dios le ha señalado. Los hombres son llamados a colaborar como causa segunda en este trabajo: el mismo ser humano que ha de ser formado y otros a quienes ha sido confiado. Pero los hombres no tienen que cumplir su obra como instrumentos ciegos y sin voluntad. Les han sido dados la inteligencia y la voluntad para que, en lo posible, se informen sobre lo que tienen que hacer y cómo deben hacerlo. La fe católica no es solamente convencimiento en la existencia de un creador, conservador y gobernador del mundo, sino que es fe en una verdad revelada que nos hace entender lo que somos llamados a hacer en este mundo. Con esto no se entiende que se tenga que excluir cualquier proceso cognoscitivo puramente natural. La concepción católica del hombre legitima una aspiración cognoscitiva natural. Sin embargo, no es la única vía, sino que necesita de la verdad de la fe como parámetro de medida y como complemento. Quien quiera construir un sistema católico de formación, consultará, por eso mismo, sobre lo que la verdad revelada [3] le aporta. Quien tenga que emprender una labor práctica de formación, no lo hará sin la ayuda de la verdad divina.

Entonces la pregunta siguiente es: ¿de qué fuentes sacaremos esta verdad? Tenemos ahora la suerte de tener a disposición una concisa guía, que resume brevemente lo que tiene que decir la doctrina católica de la fe sobre la cuestión de la formación de la juventud: esta guía es la encíclica del Santo Padre sobre la educación cristiana de la juventud⁴. Esta es fundamental para nosotros, sobre todo por su *contenido*. Una encíclica pontificia no es de hecho un dogma definido, no es una verdad de fe vinculante, pero es, junto a los dogmas definidos *ex cathedra*, algo que reivindica el mayor derecho de ser aceptada y observada por los fieles, porque en ella nos habla el sumo [4] representante de Cristo y administrador del magisterio divino de la Iglesia. Además, la encíclica tiene un significado para nosotros porque nos indica las *fuentes* de las cuales ella misma ha achicado: nos indican el camino a seguir para ampliar nuestra búsqueda sobre lo que aquí aparece en forma abreviada. Estas fuentes son, por un lado, las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, y de otro lado, las deliberaciones vinculantes de la Iglesia (en la encíclica sobre la educación no se cita ningún dogma en

4 Encíclica de Pío XI, del 31 de diciembre de 1929: "Divini illius Magistri" (cf. AAS 22 (1930) 49-86).

sentido propio, pero frecuentemente disposiciones del Código de Derecho Canónico⁵: pero, naturalmente, los dogmas definidos son la fuente principal – por ejemplo, la encíclica sobre el matrimonio⁶, hace uso abundante del Catecismo Romano⁷ y de las decisiones conciliares, por ejemplo, del Concilio de Trento⁸), de las obras de los Padres y Doctores de la Iglesia (por ejemplo, Agustín⁹, Crisóstomo¹⁰, [5] Tomás de Aquino¹¹), y también de escritores eclesiásticos modernos. La encíclica se refiere, también, de vez en cuando, a afirmaciones de autores extraños, incluso paganos. He aquí el reconocimiento de un trabajo cognoscitivo de tipo natural en cuestiones educativas. Pero, su valoración se halla en el principio: examinad todas las cosas y quedaros con lo mejor¹². El espíritu sopla donde quiere¹³; y quien está seguro en su fe y además en virtud de su cargo puede confiar que será guiado por el Espíritu, puede también confiar en que puede discernir los espíritus, es decir, en lo que no viene por parte autoritativa, puede conseguir saber lo que concuerda con la fe.

De este modo, poseemos un criterio para nuestro proceder. Nos dejaremos conducir por la misma Encíclica, pero haremos también uso de las fuentes de las cuales ella misma achica, para conseguir ulteriores aclaraciones. Aquí no podremos dar más que un impulso en el sentido

5 Derecho Canónico en vigor en tiempo de Edith fue el aprobado el 28 de junio de 1917 por el papa Benedicto XV.

6 Se está refiriendo Edith a la encíclica de Pío XI sobre el matrimonio cristiano titulada *Casti connubii* del 31 de diciembre de 1930 (cf. AAS 22 (1930) 539-593).

7 Catecismo Romano: *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, Roma, 1566.

8* El resumen de todas las verdades de fe declaradas puede verse en: DENZINGER/BANNWART, *Enchiridion symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Última edición: Herder, 1928.

9 San Agustín, doctor de la Iglesia (Tagaste 354 – 430 Hipona). Hijo de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica). En los años de estudios se alejó de la fe de su madre. A los 18 años tuvo un hijo, Adeodato. Se dedicó a la literatura y filosofía. Se convirtió y se dio a la vida monacal y se bautizó (386). En 391 recibió el sacerdocio, y en 395 era consagrado obispo, primero coadjutor y después titular de Hippo. Moría mientras su ciudad estaba asediada por los Vándalos. Uno de los mayores escritores latinos de la Iglesia; y es uno de los Santos Padres que más han influenciado en la vida y doctrina de la Iglesia. Gran cantidad de escritos, de la más diversa índole (Cf. E. HENDRIKX, *Augustinus, Heiliger u. Kirchenlehrer*, in: LThK 1 (1986) 1094-1101).

10 S. Juan Crisóstomo (Antioquía 344/354 – 407 Komana), doctor de la Iglesia. Fue patriarca de Constantinopla. Su actividad literaria está marcada por su actividad pastoral, pues sus sermones ocupan la mayor parte de sus escritos. También son muchas (236) las cartas que se conservan de él, a parte de otros tratados espirituales.

11 Santo Tomás de Aquino, cf. pp. 63-64.

12 Cf. 1 Tes 5, 21.

13 Cf. Jn 3, 8.

de que cualquiera que trabaje teórica [6] o prácticamente en la labor de formación, debe llevar adelante durante toda su vida¹⁴.

I. LA CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA NATURALEZA HUMANA

De una importancia fundamental para la concepción de la educación es la *idea del hombre* que —explicitada teóricamente o presupuesta en modo ingenuo— domina al pedagogo. Para quien piensa que el hombre está totalmente corrompido y es incapaz de hacer el bien naturalmente, la educación del hombre por parte del hombre como rendimiento puramente natural, le parece imposible. El hombre, atravesado por el pecado hasta sus más profundas raíces, no puede educar ni ser educado. Para quien cree en la bondad de la naturaleza humana, [7] la educación es, sin embargo, o totalmente superflua —dado el presupuesto natural que la naturaleza se desarrolla por sí misma— en su lugar tiene que dominar el “dejar crecer”; o será una actividad bastante fácil y agradable: no necesita más que de una enseñanza y de un correcto planteamiento de tareas, para alcanzar la perfecta formación del hombre: el optimismo de la pedagogía de la ilustración.

La concepción católica está en medio de estos dos extremos. Para ella el objeto de la educación es “el hombre en su totalidad... el espíritu unido con el cuerpo en la unidad de la naturaleza, con todas sus facultades naturales y sobrenaturales, tal como lo conocemos por medio de la razón y de la revelación; es decir, el hombre caído de su estado original paradisiaco, que por medio de Cristo ha sido redimido y reintegrado nuevamente en su estado de hijo adoptivo de Dios, [8] sin embargo, no en las prerrogativas sobrenaturales de la inmortalidad del cuerpo y de la integridad o armonía de sus inclinaciones. En la naturaleza humana quedan las consecuencias del pecado original, sobre todo la debilidad de la voluntad y los instintos desordenados”¹⁵.

Este es el fundamento que tenemos que tener en cuenta: el hombre era originariamente bueno; su naturaleza se ha pervertido por el pecado

14 A continuación Edith escribió en el manuscrito autógrafo ocho renglones que están tachados; decía lo siguiente: “Quisiera además indicar que considero que mi objetivo en el ámbito de este congreso, es el de construir positivamente sobre las fuentes sobrenaturales, ya que un trabajo constructivo sobre fuentes naturales, que sólo usa la fe como medida, ya ha sido suficientemente visto desde otro punto de vista.

15* Autorizada edición alemana de la encíclica: Herder, 1930, p. 28. [Cf. nota 4].

original, pero no en tal modo que haya perdido todas las capacidades naturales; por medio de la Redención de Cristo ha sido liberado el camino que conduce a la filiación divina, y con esto ha sido abierta la oportunidad de una reinstauración de la "justicia" originaria. Pero el hombre redimido no ha recuperado simplemente el estado originario; permanece en él la "fomes peccati"¹⁶; todo su camino por este mundo es una lucha contra la corrupción de su naturaleza y lucha por la "justicia" perdida; una lucha [9] que ha de conducir él mismo, en base a su libre voluntad; pero una lucha en la que, al mismo tiempo, la gracia de Dios está actuando en él y por él, y que realiza lo esencial: es ésta la que definitivamente conduce al hombre a la perfección en la gloria.

Los alumnos y educadores son seres humanos "*in statu viae*"¹⁷. Clarifiquemos aún más cómo la naturaleza humana esté "en estado de viandantes". Cuerpo y alma son una unidad: el espíritu necesita del cuerpo como instrumento del conocimiento – puesto que el conocimiento humano se basa sobre datos sensoriales, y como consecuencia, está ligada a los órganos corporales- y como instrumento de sus acciones; pero este instrumento indispensable le es al mismo tiempo un impedimento: los sentidos están sometidos al engaño; las debilidades y enfermedades del cuerpo obstaculan al espíritu a la hora de llevar a cabo sus proyectos; y [10] las necesidades del cuerpo fuerzan al espíritu en su servicio; es propio de la naturaleza caída que los instintos corpóreo-sensoriales no quieran subordinarse al espíritu, que ansíen el dominio y, si se cede, que sofocuen toda la vida espiritual superior. El hombre es capaz de conocer, pero está sometido al error: si da fe a-críticamente a lo que los sentidos le atestiguan, y si no procede conforme a las leyes del pensamiento (en sentido puramente lógico). El hombre tiene conocimiento del bien, y su conciencia le dice, en casos concretos, lo que tiene que hacer. Pero la voluntad no siempre tiende a lo que ha sido comprendido como un bien; se deja determinar por los instintos sensibles.

Todo este estado es un estado de suspensión. Los peligros señalados existen todos; pero en [11] ningún caso es necesario que el hombre tenga que subyacer en ellos; frente a todos los peligros tiene a su disposición medios de ayuda naturales, y tiene la libertad de usarlos: puede ejercer la crítica frente a los sentidos o frente a los procesos intelectuales, puede dominar los instintos o ceder ante ellos, puede aspirar al conocimiento del bien y ponerlo en acto. Todas estas posibilidades sub-

16 "Inclinación al pecado".

17 "En estado de viandantes o en peregrinación".

sisten también para quien no ha sido redimido, pero es inverosímil, si no prácticamente imposible, que éste sea capaz de escapar de todos los peligros. Incluso el hombre en estado de gracia vive un estado de suspensión, pero está protegido por la fuerza del Espíritu Santo, de tal modo que no es fácil que sucumba al peligro.

Lo que he definido como estado de suspensión —la libertad de elegir entre diversas posibilidades— nos da el punto de apoyo para la labor educativa del hombre. La libertad la hace [12] posible, pero también necesaria: conseguir la gracia, el permanecer y progresar en ella depende de la colaboración del hombre. Que la obra educativa tenga que ser ejercida en primer lugar sobre los otros, está fundamentado en el orden originario del mundo del hombre, que hizo el primer hombre perfecto en su ser, pero para las generaciones siguientes, previó su procreación y educación por hombres “maduros”.

La obra educativa es una intervención en el estado de suspensión, para llevar desde ahí a que la elección se haga cada vez de la forma correcta. Para ello es necesario un conocimiento profundo del estado de suspensión mismo (es decir, de la naturaleza humana en *statu viae*, de la particular concreta situación del alumno, finalmente de la situación propia del educador, el mismo ser humano en *statu viae*, a quien tiene que serle claro lo que [13] se sigue para su situación de educador); además, es necesario un criterio para el conocimiento de la decisión *correcta*, es decir, claridad sobre cual sea el fin del hombre; finalmente, conocimiento y —cuanto sea posible— dominio de los medios y caminos que puedan conducir a la meta. “En cuanto sea posible”, de lo que se ha dicho ya sobre el *status viae* es posible deducir que no hay educación humana que pueda llevar al hombre fuera del *status viae*; por un lado, porque no hay ninguna seguridad definitiva contra la debilidad, la enfermedad, el engaño, el error y el pecado; por otro lado, porque también el educador en su labor educativa permanece sometido a estas carencias. Convertir el estado de suspensión en “*status termini*” sólo es posible a Dios.

Antes de pasar a la consideración [14] del fin, queremos aclarar aún el *status viae* en otro sentido: el *status viae* no atañe solamente al individuo humano aislado. El pecado original fue un alejamiento del ser humano de Dios, y su consecuencia fue una perturbación del orden de todo el universo. El hombre pecador está en rebelión contra Dios, y el resto de la creación está en rebelión contra él, que trata de imponerse en lucha contra ella. En lugar de un temor reverencial por las criaturas, que las aprueba en su ser y busca preservarlas y socorrerlas, ha entrado la

explotación en favor de la propia concupiscencia, que se extiende a los mismos semejantes, cuando la natural "simpatía" tampoco ha sido suprimida. El hombre en estado de gracia ha regresado a la relación filial con Dios, y se ha abierto en él la mirada hacia los otros en cuanto criaturas de Dios e hijos de Dios. Pero [15] también en su relación con el Señor y con el mundo, se encuentra en una situación de suspensión. Permanece la posibilidad de la caída, permanece la concupiscencia, el egoísmo, la sed de poder. La llegada del orden justo al hombre significa, al mismo tiempo, llegada del orden justo al mundo, en particular a la vida social.

II. EL FIN DEL HOMBRE

La designación "status viae" o situación de suspensión nos dice que se trata de algo de transitorio, de tránsito hacia una *meta*. Y casi es imposible exponer qué sea la situación de suspensión sin que ello sea continuamente iluminado por la meta. La educación en cuanto intervención sobre la situación de suspensión es solamente posible si es acción con un fin. La encíclica afirma¹⁸: "ya que la educación consiste por su esencia en la formación del ser humano, cómo tenga que ser y cómo tenga que conducirse en este mundo [16] para conseguir el fin sublime para el cual ha sido creado, es claro que no puede haber verdadera educación si no está totalmente dirigida al fin último". Fruto de la educación tiene que ser el "cristiano auténtico, el hombre sobrenatural que constante y coherentemente piensa, juzga y obra conforme a la sana razón, iluminada por la luz sobrenatural del ejemplo y del magisterio de Cristo"¹⁹.

Hay que distinguir aquí un *doble fin*: el fin último y sumo al que está dirigido todo el peregrinaje terreno, la vida eterna en contemplación de Dios; esto sólo lo puede dar Dios; le está subordinado el fin terreno, en cuya realización puede colaborar la labor humana de la educación: es decir, la formación del hombre, como él tiene que *ser y debe conducir su existencia en este mundo*. En la medida en que se trata de la reinstauración de la naturaleza humana en la condición en que originariamente fue creada, se podría hablar de un fin *natural*, si bien no se pueda conseguir con [17] sólo medios puramente naturales, sino que necesita

18* Ib. p.5.

19* [Ib.] p. 43.

ser iluminado por el ejemplo y el magisterio de Cristo y la ayuda de su gracia. El "cristiano auténtico" no tiene que ser hombre "simplemente" natural (entendiendo por natural la naturaleza reinstaurada en su original condición de perfecta armonía), sino *hombre sobrenatural*, es decir, hombre que por gracia participa de la *vida de Dios*, hombre en el que ha iniciado la vida eterna ya durante la existencia terrena. (Santo Tomás dice: la fe es el inicio de la vida eterna en nosotros²⁰). Le corresponde a la gracia, entonces, el doble objetivo: sanar la naturaleza caída y ser el primer grado de la (vida de) gloria.

Así, pues, se convierte en una exigencia urgente de la pedagogía teórica y práctica, conseguir claridad sobre cómo tiene que ser la imagen del hombre. En la narración de la creación encontramos las palabras lapidarias: Dios creó al hombre a su imagen²¹. Por eso la pretensión del Señor: sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto²². "Ser imagen de Dios – ser perfectos": [18] esto es, dicho de la forma más breve, lo que tiene que ser el hombre. ¿Pero en qué consiste la imagen de Dios? ¿En qué consiste la perfección? Existe un conocimiento natural de Dios; su camino será también el camino natural que conduce a conseguir el ideal de perfección: la contemplación de las "perfecciones" que nosotros reconocemos en el hombre, y el alejamiento mental de todo lo que en ellos es turbio y carencia: esta es la *vía negativa*. Para determinar *positivamente* la esencia de Dios, necesitamos de la revelación. Así, siempre se ha intentado –con la máxima profundidad por San Agustín– descubrir y mostrar la imagen de Dios en el hombre como imagen de la *Trinidad*²³. También tenemos una imagen inmediata de la naturaleza humana en su orden y desarrollo perfecto en la doctrina teológica del *estado originario*, de la condición del hombre íntegro.

Pero en la [19] encíclica se nos muestra aún otro camino; y es el que queremos hoy recorrer: la imagen del hombre perfecto nos es dada en el *ejemplo* y en la *enseñanza* de Cristo.

Trazar la imagen de nuestro Señor, así como pasó por la tierra, la imagen que los profetas contemplaron y que los evangelios nos han conservado, y que nuestra Iglesia continúa proponiéndonos en esa obra admirable de la liturgia desplegada durante todo el año –trazar este

20 Cf. *Summa Theologica* II^a-IIae, q. 16, a. 1.

21 Cf. Gn 1, 27.

22 Mt 5, 48.

23 Aquí Edith se refiere fundamentalmente a la obra clásica de San Agustín, *De Trinitate*, que citará frecuentemente en su obra *Ser finito y ser eterno* (cf. Obras Completas, t. III).

retrato no puede ser tarea de una hora escasa. Quien quiera comprenderlo plenamente, de un modo siempre más rico, más profundo, -de hecho es inagotable -, tiene que vivir con la Sagrada Escritura y vivir y orar con la Iglesia.

Por el contrario, hay que intentar extraer de las *palabras* del Señor la imagen del hombre, tal como él tiene que ser. A la pregunta del discípulo: "Qué tengo que hacer para obtener la vida eterna", el Señor respondió: "Si quieres entrar en la vida, *guarda los mandamientos*"²⁴. [20] Y cuando los fariseos le preguntaron cuál es el más grande de los mandamientos de la ley, la respuesta fue: "Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma y con toda tu mente... En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas"²⁵. Y aún se dice en el Evangelio de San Juan: "por esto conozco que me amáis, si observáis mis mandamientos"²⁶. Todo esto junto nos da a entender que: el verdadero cristiano es el hombre que observa los mandamientos, pero haciendo depender la observancia de todos los mandamientos del cumplimiento perfecto del más grande de todos: el amor perfecto por el Señor²⁷. Del amor de Dios proceden inmediatamente el temor reverencial y la adoración; el amor al prójimo como amor fraternal a los hijos de Dios, y de aquí el comportamiento correspondiente²⁸; del amor de Dios proceden el amor a sí que nace del amor de Dios (de hecho tenemos que amar al prójimo "como a nosotros mismos"²⁹) y de aquí el comportamiento adecuado hacia uno mismo. El hombre que es y vive de esta manera, no es portador solamente de una perfección natural, sino que vive de [21] una raíz sobrenatural. De hecho, podemos amar a Dios sólo porque él nos ha amado primero. Esto significa que la gracia del Señor está en nosotros, que la vida eterna ha iniciado en nosotros. El amor de Dios es ese "único necesario" que Dios propone a la atareada Marta³⁰. Quisiera indicar aquí la imagen concreta de una existencia humana radicada total y solamente en el amor de Dios, que ha sido dada a nuestro tiempo en la figura de *santa Teresa del Niño Jesús*³¹.

24 Mt 19, 17.

25 Mt 22, 37.

26* Mt 22, 37 [Cf. Jn 14, 15; Jn 13, 35].

27* Toda la doctrina de Jesús se puede entender como una explicación de los mandatos y las normas de ley del mandamiento del amor.

28* El segundo mandamiento igual a este (de amor de Dios): "amarás al prójimo como a ti mismo" (Mt 22, 39).

29 Cf. Mt 22, 39.

30 Cf. Lc 10, 42.

31* *L'Esprit de Ste. Thérèse de l'Enfant Jésus*, publicado por el Carmelo de Lisieux. Se trata de semblanzas y escritos de Carmelitas francesas de los últimos de-
ce-

¿Tiene que concluirse de todo esto que todo deseo natural de perfección y, consecuentemente también, toda labor de formación que busca desarrollar las capacidades naturales en vista de una misión terrena, es superflua? De ninguna manera: si tenemos que amar a Dios con todas nuestras fuerzas, entonces es evidente que estas fuerzas tienen que desarrollarse; amarlo con todas las fuerzas no puede significar si no poner todas nuestras fuerzas a su servicio. Eso no puede suceder fuera del mundo, sino en él, en el ámbito de una relación correcta con las criaturas; y para esto son necesarias las capacidades naturales y dones de la gracia.

Además de las breves respuestas que el Señor da a aquellos que, en buena o mala fe, le interrogan, tenemos en el *discurso de la montaña* la gran suma [22] de las enseñanzas a los discípulos³². Y como centro del discurso de la montaña tenemos las *bienaventuranzas*³³, en las que se traza extensamente el retrato del hombre que está seguro de la vida eterna. La liturgia de la Iglesia usa este texto como lectura evangélica en la solemnidad de *Todos los Santos*³⁴, y como lecturas del tercer nocturno en el Breviario en el curso de la octava, la interpretación que San Agustín hace en su sermón sobre el discurso de la montaña³⁵. El deduce del contenido del Discurso de la Montaña normas de justicia más elevadas de las contenidas en el Antiguo Testamento: La posibilidad de semejantes normas superiores está basada en que Cristo puso en el lugar del temor el amor, que hace posible lo más grande. Nuevamente, el amor es designado la raíz de todas las virtudes, en cuya recompensa se promete el Reino.

"Dichosos los pobres en el espíritu"³⁶. Esta afirmación que tantas veces viene mal interpretada y usada indebidamente de modo blasfemo, Jesús la refiere a los *humildes* y a los *que temen a Dios*. Estos tienen que ser nombrados los primeros, porque el temor de Dios es principio de la

nios (Isabel de la Trinidad, Dijon; María de la Trinidad, llamada Consumata), que nos ilustran extraordinariamente cómo la imagen de Dios está impresa en el hombre y cómo se puede vivir la verdad de la fe.

32 Cf. Mt 5, 1 - 7, 29

33 Cf. Mt 5, 1-12.

34 El primero de noviembre.

35 Esto es en la séptima lectura de maitines o del oficio de lecturas de la solemnidad de Todos los Santos se leía en el *Romanum Breviarium* de entonces una homilía de San Agustín, tomada del libro primero sobre el sermón de la montaña. Cf. J.-P. MIGNE, PL 34, *De sermone Domini in Monte secundum Matthaeum, libri duo*, (París, 1887) 1231-1232.

36 Mt 5, 3.

sabiduría³⁷. El hombre que teme a Dios sabe que todo lo que es del mundo es “vanidad y presunción del espíritu”³⁸, que todo -incluido [23] él mismo- es nada frente a Dios. Aquellos que no temen a Dios son los orgullosos y presuntuosos, que se creen grandes porque poseen bienes y dones terrenos, y sólo aspiran a ellos. (Y precisamente porque es arduo ser pobres de espíritu, si se poseen bienes terrenos, que el Señor aconsejó al joven rico: “Si quieres ser perfecto, ve a vender todo lo que tienes y dáselo a los pobres”³⁹).

“Dichosos *los mansos*, porque heredarán la tierra”⁴⁰. Por “tierra” se entiende la “tierra de los vivos”, la segura herencia en la eternidad. La promesa se les hace a los mansos, a aquellos que no resisten al mal, sino que vencen el mal con el bien (aquí tenemos de hecho un “mandamiento mayor” que el Señor ha contrapuesto expresamente a lo del Antiguo Testamento: “Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos”⁴¹). Hay que recordar aquí también, que precisamente de estas dos virtudes básicas el Señor ha sido un ejemplo: “Aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón”⁴².

“Dichosos *los que están tristes*, porque Dios [24] los consolará”⁴³. Aquellos que se dirigen hacia Dios, tienen que renunciar a lo que aman en este mundo, y eso no se da sin dolor. Pero el Espíritu-Consolador les colma por este gesto de alegría celestial. - “Dichosos *los que tienen hambre y sed de hacer la voluntad de Dios*, porque Dios los saciará”⁴⁴. Estos son los que anhelan el bien verdadero, el bien inmutable. Y la justicia no es otra cosa sino la perfección, que consiste en cumplir la voluntad de Dios; tal cumplimiento lleva en sí mismo su paga, sacia por sí mismo; de hecho, el Señor dice: “Mi sustento es hacer la voluntad del que me ha enviado”⁴⁵; y éste es el manantial que sacia y del que surge la vida eterna⁴⁶.

“Dichosos *los misericordiosos*, porque Dios tendrá misericordia de ellos. Dichosos los que tienen *un corazón limpio*, porque ellos verán a Dios”⁴⁷. Los limpios de corazón son aquellos que están libres de ávida

37 Cf. Sal 111, 10.

38 Cf. Ecl 1, 2.

39* Mt 19, 21.

40 Mt 5, 5.

41 Mt 5, 44.

42* Mt 11, 29.

43 Mt 5, 4.

44 Mt 5, 6.

45* Jn 4, 34.

46* [Cf.] Jn 4, 14.

47 Mt 5, 7-8.

pasión por las cosas mundanas, y que ya no están llenos de sí y del deseo de hacerse valer a sí mismos. Estos son los “pobres en espíritu” que ya han reconocido la vanidad de todo lo que es mundano, y además su mirada está puesta en Dios. Estos son los *sencillos*, sencillos porque colmados por *un solo* deseo; y puesto que el Señor se deja encontrar por aquellos que lo buscan con todo el corazón, estos verán a Dios. Y puesto que [25] sólo una cosa prevalece en ellos, y nada se opone en ellos al Señor, por eso son *los pacíficos*, en armonía con Dios y consigo mismos, por eso *hijos de Dios*, que son la imagen de Dios. En ellos las pasiones están amansadas y sometidas a la razón, en ellos es restaurada la armonía original, restaurada la paz, y de aquí procede la paz con todos aquellos que del mismo modo son hombres de buena voluntad; ésta es la vida del perfecto sabio, que ya por nada exterior puede ser turbada. Hombres así son piedra de tropiezo para los príncipes de este mundo y sus secuaces. Por eso tienen que ser “perseguidos por hacer la voluntad de Dios”⁴⁸, y de ese modo será suyo el Reino de los Cielos.

Los rasgos individuales de este retrato no pueden ser separados entre sí. Si consideramos la vida de los santos, en cuya gloria nos permite penetrar la liturgia de Todos los Santos, veremos que en ellos se puede encontrar de modo más patente una vez un rasgo, otra vez otro: de uno admiraremos sobre todo la fuerza que [26] ha demostrado en las persecuciones, y de otro la pureza de corazón o la naturaleza de pacificador por la paz. Pero en todos encontraremos, en último término, la unidad indivisible del cristianismo auténtico, lo que llamamos justicia o perfección o santidad. Agustín coloca las bienaventuranzas estrechamente ligadas a los siete dones del Espíritu Santo (como también el profeta Isaías que, al trazar el retrato del Redentor que viene, caracteriza su perfección con los *dones del Espíritu*⁴⁹). También éste sería, pues, un camino para aclarar cuál sea el ideal de la perfección a alcanzar. Por último, habría que mencionar los *consejos evangélicos*⁵⁰ que se han constituido en norma del “estado de perfección”. Pero no podemos ir más allá en esta dirección.

La perfección según el magisterio de Cristo, es una disposición del alma: el “justo” tiene totalmente las riendas de su alma, es señor de sí

48 Mt 5, 10.

49 Cf. Is 11, 2 (“Espíritu de inteligencia y sabiduría, espíritu de consejo y valor, espíritu de conocimiento y temor del Señor”; la Vulgata el *temor* desdobra en dos: *pietad* y *temor*, así son siete como señala Edith).

50 Normalmente, especialmente en la vida religiosa, se entiende por consejos evangélicos principalmente los tres de la pobreza, castidad y obediencia.

mismo; no hay nada en él, y nada en la creación fuera de él, que tenga dominio sobre él. Pero él es señor de sí sólo para entregarse en manos de otro, en las manos de Dios; tampoco esto con [27] un esfuerzo heroico, y hasta con un cierto señorío de sí, sino con una sencillez natural, con el abandono del hijo amoroso y confiado que se pone él mismo y la planificación de su vida totalmente en las manos del Padre.

Este fin es *único* para todos los hombres, así no vemos tampoco que Jesús haya hecho distinciones de edad, estado o sexo; como también dice el Apóstol: "Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre; entre varón o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús"⁵¹. Y todavía dice el mismo Apóstol que existe *un solo Espíritu*, pero existen *diversos carismas*, que todos los creyentes constituyen el único Cuerpo de Cristo, pero con muchos miembros y múltiples funciones⁵². De este modo, también el Señor llamó sólo a algunos pocos de la gran masa de aquellos que lo escuchaban y le seguían, para que fuesen con él, y dejó a los otros en su ambiente de vida; e incluso a aquellos pocos no les trató a todos del mismo modo: a uno de ellos lo hizo pastor de su [28] rebaño, a otro el elegido de su amor particular y le concedió penetrar en sus más profundos misterios. Hay mujeres entre sus más adeptos fieles, a las cuales colmó de la plenitud de su amor misericordioso, aceptando sus ofertas y servicios, y alegrándose de su amor, aunque aquel amor se expresaba de una forma que parecía a los hombres una locura o escándalo⁵³. Pero no les otorgó la función de representación de El, como por el contrario sí que hizo con los apóstoles. Todo esto nos tiene que hacer reflexionar sobre el hecho de si la tarea de formación tenga que estructurarse en base a un *único fin para todos* o si tendría que incorporar algo más.

Ser imagen de Dios - ser perfectos como el Padre que está en el cielo, ciertamente no puede significar: ser igual a Dios. El abismo existente entre el Creador y las criaturas no puede ser derogado [29] por los siglos. Ser perfectos, para la criatura no puede significar sino: ser íntegra y genuinamente lo que tiene que ser. Esto en cada criatura es algo limitado. Y la limitación de la naturaleza humana no significa sólo que el hombre puede ser sólo hombre y que su perfección puede ser sólo humana, sino que, además, el individuo humano no puede ser todo lo que en potencia es la naturaleza humana. Los hombres poseen por naturaleza "diversos dones" y por naturaleza han sido creados para ser

51* Gal 3, 28.

52* [Cf.] 1 Cor 12.

53* Véase la cena en Betania, Mt 26,6ss.

“miembros los unos de los otros”. Como *varón y mujer* los creó Dios⁵⁴. Y en la obra de la redención volvemos nuevamente a ver junto al nuevo Adán, la nueva Eva como corredentora; la imagen de la humanidad perfecta ha sido puesta frente a la humanidad pecadora en doble forma, en *Cristo y María*. Este hecho [30] es la prueba más fuerte del hecho que la diferencia de los sexos no es una imperfección de la naturaleza, que pueda y tenga que ser superada, sino que tiene un significado positivo y una importancia para la eternidad. En este contexto no puede ser tarea mía determinar la diferencia entre los sexos y establecer, desde el punto de vista del contenido, los diversos objetivos que se derivan para la formación de los chicos y las chicas. Tales diferencias, en el cuadro general de la perfección cristiana, están determinadas por el hecho de que la tarea del hombre es amar a Dios “con todas las fuerzas” y servirle; es decir, con *esas* fuerzas que Dios le ha dado, no con otras. Resignarse a los límites de la propia naturaleza forma parte esencial de la obediencia en relación con la voluntad divina y para la paz interior.

Lo mismo vale para la *naturaleza individual* [31] de cada hombre. Es una verdad católica de fe, que cada alma ha sido directamente creada por Dios y que continúe a existir en forma personal durante toda la eternidad. De aquí se desprende que la particularidad de cada individuo no se interpreta como oscurecimiento casual de una naturaleza humana genérica; sino que la individualidad tiene un significado positivo para la eternidad. Dios ha creado a cada hombre individual según una “idea” propia, para la gloria y la felicidad. Esta idea se halla en su vida como algo a lo que tiene que llegar a ser, y corresponde a lo que ha sido llamado en esta vida. La jerarquía celeste no se concibe como una reunión de iguales que han desechado todo lo diferente, sino como una armonía de múltiples voces. El fin del hombre es que *su* voz suene con las demás; fin de la labor humana de formación es trabajar para que *él* llegue a ser lo que *él* tiene que ser.

[31a] En cuanto hombre y mujer han de ser considerados como *acuñaciones* diferentes de la imagen de Dios, como cada alma humana lleva en sí un sello divino propio, así también, es vista como un estatuto divino de la raza humana, que ella se articule en *pueblos*, cada uno con su peculiaridad. El Señor, que se eligió un pueblo para nacer en él, que durante su vida terrena habló la lengua de este pueblo, pensó con sus metáforas e imágenes, observó sus costumbres y le dedicó todas sus energías, él ha dado a cada pueblo una misión en esta tierra y para la

54 Cf. Gn 1, 27.

eternidad, y a cada uno una misión dentro de su pueblo. Así, es conforme al plan divino que el individuo sea formado como miembro de la totalidad de su pueblo, según sus dones, que el pueblo a lo largo de su historia realice su "idea" y que cumpla su tarea en el conjunto de toda la humanidad.

[32] III. LOS LLAMADOS A SER FORMADORES DE LA JUVENTUD

Conocemos el fin del hombre y sabemos que esta vida le ha sido dada como camino para alcanzar ese fin. Sabemos que existe el peligro de que se desvíe de ese camino, que no conoce a priori el camino, y no es capaz de recorrerlo él solo. ¿Quiénes son los llamados a hacer de guías, aquellos a quienes ha sido confiado?

La encíclica responde⁵⁵: "La educación es necesariamente obra de la comunidad, no del individuo". Y enumera "tres comunidades necesarias", "en cuyo seno el hombre nace": familia, Estado e Iglesia. Desde el punto de vista de la pedagogía no tenemos que examinar el *derecho* de estas tres comunidades a concurrir en la formación de los jóvenes, y circunscribir una en detrimento de la otra (si bien esta cuestión jurídica sea importante para la estructuración práctica de la institución de la formación), sino tenemos que preguntar lo que, de acuerdo con su naturaleza [33] y su determinación, pueden y deben hacer por el fin al cual el hombre está destinado. Procreación y educación de los hijos es para la *familia* el verdadero y propio motivo de existencia. Dios ha hecho a los hombres instrumentos de su potestad de Creador en el proceso de hacer surgir la vida. Al mismo tiempo ha hecho de los padres los colaboradores de la guía paterna y de la providencia, infundiéndoles algo de su autoridad paterna. En Él tiene su origen toda paternidad, en el cielo y en la tierra. Juan Crisóstomo dice: "La paternidad se hace no sólo procreando los hijos, sino con una buena educación de ellos. No es sólo el embarazo y los dolores de parto que hacen a la madre, sino el amoroso cuidado de los niños..."⁵⁶ Si la educación es tarea y deber de los padres, ellos tendrán que ser preparados para la tarea. Quien tiene que formar, tiene que saber [34] qué y para qué tiene que formar y cómo pueda realizarse; y alcanzar el fin tiene que ser para él un deseo apremiante. Por

⁵⁵* [Cf. nota 15], p. 7.

⁵⁶ Cf. J.-P. MIGNÉ, PG 54, *De Anna sermo I*, (París, 1862) 637.

lo que respecta al conocimiento de la naturaleza infantil, los padres y sobre todo la madre, por vínculos naturales, tienen una ventaja respecto a cualquiera otra persona. No se trata sólo del parentesco natural, del hecho que los padres "se ven a sí mismos" intensamente en sus hijos, lo que les hace más accesibles; a esto se une que, en el amor presente en el corazón de los padres, va implícito un instinto que les hace capaces de percibir cómo es su hijo, lo que le sucede y, también, para lo que está llamado y lo que obstaculiza tal llamada. A eso se añade, además, que el amor y la confianza naturales del hijo hacia los padres, constantemente reforzados y animados por el amor de los padres, les posibilita ese acceso al alma del hijo, algo no fácil de otra manera; por último, las ventajas del vivir permanentemente juntos. Pero en la naturaleza caída las funciones naturales cognoscitivas y por tanto las circunstancias favorables, no llegan a una libre efectividad, porque muchas cosas se les oponen: [35] el egoísmo, que distrae de ocuparse suficientemente del hijo; la vanidad, que no quiere ver sus insuficiencias y quisiera hacer de él algo para lo que no está hecho.

Es necesaria la ayuda de medios sobrenaturales para convertirse en señor de estas debilidades, y estas ayudas las tenemos a nuestro alcance. Los padres tienen en el sacramento del matrimonio un conjunto de instrumentos sobrenaturales específicos para su vocación. Además, tienen acceso a las vías ordinarias, a través de las cuales todo cristiano puede conseguir un refuerzo de la gracia en vistas a sus tareas particulares: la oración, la recepción de los sacramentos, la intercesión de los santos, el consejo de un guía iluminado. Quien tiene conciencia de las propias debilidades y faltas, hará también uso de las ayudas naturales que pueden conducir a un conocimiento de su hijo: el [36] estudio científico de la naturaleza infantil, el intercambio de ideas con educadores y guías expertos de la juventud, sobre todo con las personas que colaboran en la educación del propio hijo.

Allí donde falte en los padres la disposición sobrenatural, puede suceder que no reconozcan cuál es el fin educativo auténtico para su hijo; lo interpretarán entonces, como un fin meramente natural. Por el contrario, allí donde gracias a la fe, la mirada se dirige al fin eterno, el amor paternal tiene que llegar a ser *voluntad salvífica*, que se preocupa de estructurar toda la vida del niño en vistas a tal fin. Y a ellos, gracias al conocimiento íntimo que tienen del niño, les resultará mejor que a cualquier otro, discernir cual sea lo particular que Dios ha previsto para él.

Para que los padres puedan llevar a cabo su deber, es necesario, finalmente, el conocimiento de los medios y caminos que pueden con-

ducir [37] hacia el fin. Si de verdad conocen al niño, sus talentos, sus actitudes, sus disposiciones de carácter, será claro para ellos lo que tienen que hacer para conducirlo, en cuanto sea posible, al fin prefijado para él. Hoy en día, la familia no es capaz por sí sola, salvo raras excepciones, de dar al niño la formación espiritual correspondiente a sus disposiciones, y que necesita para una profesión en la vida que le sea adecuada. Por lo tanto, es función de los padres encontrar una adecuada institución educativa —a la que poder confiar el propio hijo no sólo respecto a la formación del espíritu, sino a la entera educación. El conocimiento del niño y el conocimiento de sí mismos pueden también llevar a los padres a la dolorosa situación de verse inapropiados como educadores, o que la situación de su casa no es la adecuada. Entonces, será su obligación confiarlo en otras manos, manos que naturalmente merezcan más confianza. Sin embargo, esto ha de ser considerado sólo como una medida extrema. De hecho, [38] nada puede sustituir al hogar si es como debe ser: no sólo por los motivos señalados, sino porque los padres están llamados a *ser ejemplos* de vida para sus hijos. Amor y temor para con los padres, presentes en el corazón del niño, hacen que el *ejemplo* sea el factor educativo natural más eficaz. Sobre la forma de humanidad que tiene cada día a la vista, construye la propia idea de humanidad, y por su medio él mismo es formado. Aquí reside, también, el sustrato de la educación religiosa: es por mano de los padres orientados al fin eterno que el niño aprende de manera más fácil y segura, a orientarse a aquel fin. Por esto, la obligación más apremiante de los padres es una continua autoeducación. Si son personas que ven en lo eterno su meta y la de sus hijos, sabrán también que no está en su poder dar lo único necesario⁵⁷, es decir, que sólo pueden ser constructores de puentes hacia el Reino de Dios, [39] pero eso lo tienen que ser también: Procurando que el niño reciba el bautismo, le aseguran la adopción como hijo de Dios; familiarizándolo con Dios y con el Reino de Dios por la doctrina y el ejemplo, guiándolo en el uso correcto de los medios de la gracia, le ofrecen la posibilidad de progresar en la vida de la gracia. Lo demás son ya cosa suya y de Dios.

La familia es la primera comunidad formativa en la que el niño nace, pero hace falta algo más. Es una comunidad imperfecta porque no tiene todos los medios para conseguir los propios fines. En cuanto a la tarea educativa eso resulta evidente desde dos puntos: la familia no posee todos los medios para proporcionar a los hijos el cultivo de todos sus talentos; y no dispone de los medios de la gracia necesarios para

57 Cf. Lc 10, 42.

conseguir el fin eterno. (En [40] esta imperfección que hay en la familia en cuanto tal, reside el fracaso de las familias en relación con sus tareas, por lo que es necesario que otras comunidades le ayuden.)

La familia está incorporada en el *Estado*. Necesita su protección para existir. El Estado es una sociedad perfecta. Se puede señalar como su esencia, que es capaz de mantenerse en la existencia y de tener el poder de someter a su jurisdicción todas las situaciones humanas en el ámbito de su campo de acción. A eso le corresponde la tarea que le pertenece en el orden divino del mundo: ejercer su poder a favor del bienestar de los hombres que viven en su ámbito, y crear las instituciones que la sola fuerza del individuo no es capaz de realizar. Forma parte de todo esto, también, la tarea de instituir centros formativos en la medida en cuanto no haya sido hecho suficientemente por entes privados (o de la Iglesia). [41] Está en su propio interés hacer, es decir, en el servicio de la seguridad de su existencia: 1° Tiene que mirar a la formación cívica de los jóvenes, es decir, formar al sentido del deber y del espíritu de sacrificio en relación con el Estado; 2° - Tiene que valorar la eficiencia de sus ciudadanos y, por tanto, una formación lo más posible buena del cuerpo y del espíritu; 3° Vincular de la manera más eficaz a los ciudadanos, atendiendo a todas sus necesidades, hasta las más elevadas anímicas y espirituales. Si un Estado, en vez de promover buenos centros formativos privados (o eclesiásticos), les obstaculiza en su trabajo, si instituye escuelas y quiere obligar a los ciudadanos a que vayan allí y no se corresponden con lo que es el fin último educativo, si actuando así interviene en los derechos y deberes que por disposición divina corresponden a la familia y a la [42] Iglesia, entonces actúa contrariamente a su fin y pone en peligro su misma estabilidad.

La familia, más allá de su círculo, señala o lleva a la Iglesia. A ella le debe su existencia, en la medida en que se fundamenta en el Sacramento del matrimonio; ella es órgano de la Iglesia en la medida en que por su medio se propaga el Reino de Dios. La familia puede cumplir sus tareas educativas sólo si conduce los hijos a la Iglesia. La función educativa de la familia se enmarca, por lo tanto, en la tarea educativa de la Iglesia.

La formación del hombre, como formación hacia su fin, puede ser definida como la razón de ser de la Iglesia terrena. Para eso Cristo vino al mundo y fundó su Iglesia en la tierra, para que los hombres pudiesen alcanzar su fin eterno. El ha confiado a la Iglesia su verdad, la misión de enseñar a todas las naciones, [43] y ha fundado en ella el magisterio infalible. De aquí recibe su obligación de anunciar la palabra de Dios y,

también en modo particular, de instruir religiosamente a los jóvenes; pero también, la obligación de vigilar sobre cualquier otra forma de instrucción de la juventud, y procurar que el alma no reciba nada que se oponga a la fe; y allí donde falte la oportuna educación, hacerse cargo de instituir escuelas.

Pero la Iglesia no es sólo Maestra, es Madre de todos los creyentes. Es el Cuerpo Místico de Cristo, en el que por medio del santo bautismo nace el hijo de Dios. Este es el principio de la vida sobrenatural en él; y esta vida de gracia tiene que ser alimentada por la verdad divina y por las fuentes de gracia de que la Iglesia dispone. Por eso la Iglesia no tiene que administrar solamente los sacramentos, sino despertar en el hombre el deseo de ellos y [44] prepararles a recibirlos de manera digna y provechosa; tiene que atraerlos a sí, para que tomen parte en su vida, ya que en verdad puede colmar con su vida sólo a sus miembros. Cuando un ser humano ha conseguido alcanzar que sea miembro vivo de la Iglesia, y desde aquí determine y dirija toda su vida, entonces está formado en sentido católico y está tan seguro de su fin cuanto es posible *in statu viae*.

IV. EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA JUVENTUD

El hombre viene al mundo provisto de una serie de dones. Estos dones tienen necesidad, para su desarrollo, de ser ejercitados en determinadas funciones; en un primer momento, al hombre le serán asignadas tareas por otros; pero después es él quien tiene que solucionarlos, quien tiene que aprender gradualmente a encontrar las tareas por sí y empeñarse en cumplirlas por sí mismo. Todos sus dones tienen como fin el servicio del altísimo Señor. [45] No es el hombre quien determina por sí cuál es la función correspondiente a su vida, ni lo pueden determinar otros; le ha sido proyectada por Dios, y lo ha puesto en él. Encontrar a Dios, estar unido con Él por amor, actuar bajo su guía en este mundo: esta es la plenitud, el fin para el cual el hombre tiene que ser formado en esta vida. Lo que aporta el hombre y lo que aportan los otros puede resultar eficaz, sólo si va en la línea de la obra formativa que el mismo Dios realiza en el hombre.

Y esto sucede en la Iglesia, el Cristo místico, el Cristo que continúa visiblemente su vida en este mundo. Sus miembros y órganos son todos los creyentes que viven de la fe. Órganos suyos son los *padres* cristia-

nos, que consideran a su hijo como don de Dios, y consideran su deber primero y más urgente, que después del inicio de la vida natural, [46] inmediatamente la vida de la gracia también se haga activa en él, que con su oración, ejemplo, enseñanzas, alimentan la vida de gracia en él. Órganos suyos son los *sacerdotes* que anuncian la Palabra y administran los sacramentos. Sus órganos son los *guías de la juventud*, que por una unión particular de amor y de confianza están unidos al joven, a los cuales el joven abre su alma por libre elección; aquellos que saben leer en esa alma y que pueden ayudarle en *su* camino; por éstos el joven se deja guiar en libre sumisión. Órganos elegidos por Dios son los hombres que son ejemplos luminosos de vida cristiana, que se han consagrado totalmente al servicio del Señor, y se han convertido en imagen viva de Cristo: Estos son los santos del cielo, cuya formación está completada, que vemos que han alcanzado su fin. Estos son la prueba más segura de que aquello que se nos pide es posible. Algunos de ellos, de vez en cuando, tienen especial importancia para los hombres que luchan y sufren, por su protección o por una íntima familiaridad. Y todos nos ayudan a alcanzar nuestro fin, no sólo con su ejemplo, sino también con su protección. Pero también aquellos que aún viven nos sirven de modelo. San Juan Crisóstomo a los padres de Antioquia les aconsejaba, como medio educativo eficaz, [47] llevar a los niños a los montañas, donde vivían, aislados del mundo y en soledad, los monjes, para que pudieran gozar de acercarse a estos santos hombres⁵⁸. Quien conoce nuestros centros docentes conventuales sabe que, hoy como entonces, la posibilidad de ver una vida verdaderamente dedicada totalmente a Dios, constituye una de las mayores fuerzas formativas. Y quien conoce nuestras abadías, sabe cuál es la obra educativa que realizan: no sólo en relación de aquellos que son introducidos en el servicio de Dios, los hijos de la casa, sino también en relación a innumerables personas que buscan consuelo, consejo y guía para una vida cristiana. La Regla de San Benito⁵⁹ puede considerarse como una obra maestra del arte cristiano de educación.

Pero las abadías no son consideradas instituciones educativas de primer orden sólo por el amor paternal y [48] maternal que llevan a las almas, amor que nace del amor de Dios. Hay algo más en ellos que tiene una grandísima fuerza formativa de las almas: el *oficio divino*, la alabanza festiva del Señor en su forma más bella y digna. En la *liturgia*

58 Cf. J.-P. MIGNÉ, PG 47, *Ad patrem fidelem, liber tertius*, (París, 1863) 376.

59 Cf. Conf. 6. nota 5, p. 130.

Cristo sigue vivo de una manera diversa a como lo está en los hombres que lo sirven. La liturgia es la *oración* de la Iglesia⁶⁰, en la que Cristo continúa orando, como oró en el curso de su vida terrena, en las palabras de los salmos; es memoria ininterrumpida de su vida, cuyos sucesos continúan a sernos propuestos continuamente, en el gran drama del año litúrgico. Quien ora con la oración de la Iglesia, y es atrapado por sus inolvidables melodías, participará en la vida de Cristo y será elevado por encima de sí. Al igual que toda la vida terrena de Cristo, [49] si bien significativa y llena de gracia en cada momento singular, hace de marco del gran evento de su vida, por el cual vino al mundo: su muerte en la cruz; así toda la liturgia es el marco para la más central y real continuación viva de Cristo en la Iglesia: su *presencia eucarística*. Y como el Viernes Santo en el Gólgota es punto central de la historia universal, así el centro de toda la vida cristiana es el santo *sacrificio de la misa*. Aquí el individuo toma parte en la obra de la redención, que le hace posible vivir de Cristo, con Cristo y para Cristo. Y en la misteriosa unión del alma con Cristo en la santa comunión, también en la eficacia más misteriosa que emana del tabernáculo, el Señor recibe el mayor poder sobre las almas; aquí experimentan, en el silencio y la soledad, su decisiva forma y formación.

[50] La introducción al significado del santo sacrificio de la misa y de la santa eucaristía, la introducción al espíritu de la liturgia ocupan un puesto central en la educación religiosa. Si la familia y la escuela han sabido hacer que un joven viva y ore con la Iglesia, que construya su cotidianidad sobre el santo sacrificio de la misa y de la cena eucarística⁶¹, y que considere la Tienda del Señor en medio a los hombres como su hogar, donde está protegido contra las contrariedades de la vida y donde encuentra consejo y ayuda para todo, entonces pueden decir que han cumplido con su tarea de educación. Si deja la casa paterna y la escuela sin que se haya conseguido hacerlo miembro del *Corpus mysticum Christi*⁶², entonces habrían fracasado en el punto esencial. Queda solamente la esperanza de que Dios encontrará otros medios para conducir al joven hacia la meta.

60 Véase el escrito de Edith: *La oración de la Iglesia* (Obras Completas, V).

61* Cf. los decretos del 20 de julio de 1905, *Sacra Tridentina Synodus* [de la Congregación del Concilio] y del 8 de agosto de 1910, *Quam singulari Christus* [de la Congregación de los Sacramentos] emanados por decisión de Pío X, que, conforme a la doctrina de los Padres y a la tradición de los primeros siglos de la Iglesia, recomiendan saborear el "pan cotidiano", el "maná" como medio redentor para los pecados veniales y protección contra los pecados mortales.

62 Cf. Rom 12, 5.

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA FORMACIÓN DE LA MUJER

Nota introductoria

Apenas tenemos noticias históricas sobre este artículo o esta conferencia o su resumen. Sólo podemos constatar que apareció el 16 de abril de 1933 en la revista Wochenschrift für Katholische Lehrerinnen (1933) 136, con el título "Theoretische Begründung der Frauenbildung" (Fundamentación teórica de la formación de la mujer). Volvió a publicarse en 2000 en la última gran colección ESGA 13, 225-226.

No se ha conservado el manuscrito autógrafo de Edith.

Nuestro texto se basa en las mencionadas publicaciones alemanas.

Cuando, en la Pascua de 1932, fui llamada al "Instituto Alemán de Pedagogía Científica", asumí las clases programadas para el semestre de verano sobre "Problemas de la moderna formación de las chicas". Me ofrecieron la ocasión para un examen crítico del conjunto de problemas de la formación de la mujer¹. La cuestión sobre la necesidad de

1* Una parte del pensamiento desarrollada..... se publicó en la serie de artículos con el título "Problemas de la formación de la mujer" en la revista "Benediktinischen Monatsschrift" (publicado por la abadía de Beuron), en los números 14 (cuadernos 9/10) y 15 (cuadernos 1/2, 3/4).

una formación específica de la mujer lleva a la pregunta sobre la especificidad femenina. La pregunta por la diversidad esencial de género, en principio no se puede solucionar a través de un tratamiento científico-experimental (fisiológica o psicológica). Pertenecen al conjunto de una *antropología filosófica*, que ha puesto de relieve la esencia del hombre con los medios cognoscitivos específicos de la filosofía, y ha alcanzado la posibilidad de delimitar el sentido y el método de las ciencias empíricas que se ocupan del hombre. La radical consideración filosófica se topa con sus propios límites, aquí y en todas partes: nos encontramos con cuestiones que no tienen solución, ni por caminos empíricos ni filosóficos. (Ahí pertenecen las cuestiones sobre el origen, tanto del hombre individual como de la humanidad). Lo que supera las posibilidades naturales de la razón humana, se lo puede desvelar la luz sobrenatural de la revelación. Se le ha dado al hombre expresamente con la finalidad de que no esté en la incertidumbre sobre su origen y su meta, así como sobre los caminos que le pueden conducir a la meta. Así, la antropología filosófica por sí misma desea un complemento por medio de una *antropología teológica*, es decir, una elaboración de la imagen del hombre que está contenida en nuestra doctrina de la fe.

Es evidente, sin más, que tanto la antropología filosófica como la teológica tiene que ser determinante, no sólo para las cuestiones de la formación de la mujer, sino para el conjunto de problemas de la pedagogía. La idea de educación, cuyo análisis es tarea de la pedagogía, sólo se puede alcanzar en relación con la idea del hombre. Tan pronto como se ha analizado esta relación entre la pedagogía y la antropología -y cada singular problema pedagógico tiene que ser radicalmente estudiado, y llevado a esta pregunta fundamental-, también será claro, ante qué inmensas tareas nos coloca la exigencia de una pedagogía católica. En la antropología filosófica y teológica, en cuyo conjunto de problemas la pedagogía está implicada, chocan todos los problemas de la filosofía y de la teología y sus relaciones mutuas. A este respecto de ninguna manera contamos con campos de la ciencia ya construidos, de los cuales simplemente podríamos crear. Nuestra filosofía y teología católica ha comenzado, sólo desde hace algunos decenios, a salir del entumecimiento y adulteración que ha durado varios siglos a causa de influencias racionalistas y naturalistas, y volver a sus fundamentos clásicos, la Patrística y la Escolástica. La explotación crítico histórica de las fuentes no ha extraído un sistema de enseñanza rígido y definitivo, sino una vida intelectual altamente movida con tensiones, contradicciones y luchas. Nuestra tarea sistemática es, pues, la de familiarizarnos con la proble-

mática de un Alberto Magno² y Tomás de Aquino³, Buenaventura⁴ y Duns Scoto⁵, y desde ellos guiar una discusión con la ciencia secularizada de los últimos decenios, en cuyo suelo ha crecido la psicología y la pedagogía modernas.

2 San Alberto, llamado el Magno (Lauingen 1200 – 1280 Colonia). Doctor de la Iglesia. Fue provincial de los Dominicos de Alemania, tuvo como alumno a Santo Tomás de Aquino. Tiene numerosas obras filosófico-teológicas. Fue el primer gran aristotélico de la Edad Media; él hizo triunfar definitivamente al aristotelismo; dominó y utilizó él toda la filosofía y el material de las ciencias naturales de su tiempo, y el pensamiento del mundo árabe y judío.

3 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. Conf. 1, nota 3, p. 63-64.

4 San Buenaventura (Bagnoreggio 1236 – 1274 Lyon), doctor de la Iglesia. Fue elegido general de la Orden de los Franciscanos; el papa Gregorio X le nombró el 28 de mayo de 1273 obispo-cardenal con el mandato de preparar el segundo concilio de Lyon. Su influencia fue grande (fue estimado por el mismo Santo Tomás de Aquino), tanto en aspecto filosófico-teológico como en el ascético místico. Como filósofo y teólogo defendía la reducción de todas las ciencias, también la filosofía, a la teología, y ésta debía en la mística. El camino de todas las ciencias a través de la experiencia diaria e histórica lleva a la experiencia religiosa.

5 Beato Duns Escoto, nacido en Escocia hacia 1265, murió en Colonia en 1308. Franciscano, estudio teología en París y Oxford. Maestro de teología enseñó en Cambridge, Oxford y París. Sus obras han ejercido una gran influencia a lo largo de la historia.

CURSOS ANTROPOLÓGICOS
(1932-1933)

**PROBLEMAS DE LA FORMACIÓN
DE LA MUJER**

INTRODUCCIÓN

1. Momento histórico de este escrito.

Después de nueve años de enseñanza en las dominicas de Espira (1923-1931), en marzo de 1931, deja de dar clases en Espira, para poder dedicarse más a los trabajos de investigación (traducciones de santo Tomás, intento de conseguir cátedra universitaria) y poder dar cumplimiento a las muchas peticiones de conferencias que recibía. Efectivamente el año 1931 dio muchas conferencias (véase las conferencias 12, 13, 14, 15, 16, especialmente en octubre tuvo que dar muchas); y ese ritmo de conferenciante continuó en 1932 (véanse las conferencias 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, etc.).

Sin embargo ya en noviembre de 1931 veía la posibilidad de ir a Münster, así decía a su amigo filósofo Roman Ingarden: "se trata de una plaza de docente en el instituto pedagógico de Münster, considerado como centro de las academias católicas para toda Alemania." (Ct 303, 29-XI-1931); era el Collegium Marianum. Efectivamente, allá fue; el 29 de febrero de 1932 estaba ya en Münster, y desde el 1 de marzo pertenecía ya al Instituto; y añade al mismo Roman dando cuenta de sus preocupaciones para el semestre de verano que ya comenzaba: "tengo que ponerme al corriente en la literatura psicológica y pedagógica, de la que desde pronto hará 20 años me he preocupado muy poco. En el semestre de verano, desde luego, tengo que dictar clases sobre problemas de la moderna formación de las muchachas, y quizás también un curso sobre la síntesis de las disciplinas filosóficas en la educación y formación (caso de que el hombre que lo ha hecho hasta ahora fuera llamado a otra parte" (Ct 311, 9-III-1932).

Ya en esta carta dice que tiene que dar clases sobre los "problemas de la moderna formación de las muchachas"; efectivamente éste era

también el título anunciado en la revista "Mädchenbildung..." La clase, quincenalmente, era los sábados de 18.30 a 20.00 h.

Edith estaba contenta y agradecida en este trabajo, así manifiesta en mayo a la cisterciense Calista Brenzing: "Estoy muy agradecida a cuantos han rezado para que consiga la nueva actividad, ahora deben seguir ayudándome, a fin de que reciba fuerza y luz con las que cumplir todas mis tareas" (Ct 316, 5-V-1932).

2. Manuscrito, contenido y ediciones

a. *Manuscrito autógrafo: contenido y fechas.*

Se conserva en buen estado el manuscrito autógrafo de este curso (ACC, P/B-I-13). Consta de hojas sueltas (la mayoría), seis pliegos, y cuatro papelitos; en total 273 páginas autógrafas de Edith; las hojas están escritas por una cara (210 x 165 mm). El manuscrito tiene diferentes paginaciones, pues en cada capítulo comienza a paginar desde el 1.

1) Al comienzo hay una hoja que lleva el título del primer capítulo, más un papelito (165 x 105 mm), escrito por ambas caras y contiene el índice del primer capítulo. En el primer capítulo se hace un resumen de la problemática desde el punto de vista de la presente situación de la mujer. El manuscrito autógrafo del primer capítulo se ha conservado sólo parcialmente: las páginas 1-1a, 32-44, 51-57, 57b-57c, 58-76; en total 45 pp.

2) El segundo capítulo trata sobre el sujeto humano de la formación, teniendo en cuenta la especificidad de la mujer. El manuscrito autógrafo de este capítulo consta de una hoja donde aparece el título y otra hojita escrita por ambos lados; estas dos hojas están sin numerar. A continuación hay 70 páginas, numeradas de 1 a 50, más 45^a-44b; esto es, en total 75 páginas autógrafas.

3) El tercer capítulo trata sobre el objetivo de la formación. El manuscrito autógrafo de este capítulo consta de una hoja donde aparece el título de este tercer capítulo y dos hojitas escritas por tres caras que contienen el índice de este capítulo; están sin numerar. A continuación hay 50 páginas, numeradas de 1 a 50; en total 53 páginas autógrafas.

4) El cuarto capítulo trata sobre los formadores y medios la formación. El manuscrito autógrafo de este capítulo consta de una hoja donde aparece el título de este cuarto capítulo y está sin numerar. A continuación hay 47 páginas, numeradas de 1 a 47; en total 48 páginas autógrafas.

5) El quinto capítulo trata sobre los trayectos de la formación. El manuscrito autógrafo de este capítulo consta de una hoja donde aparece el título y dos hojitas escritas por tres caras; estas dos hojas están sin numerar. A continuación hay 48 páginas, numeradas de 1 a 48, en total 51 páginas autógrafas.

6) Del quinto capítulo sólo se conserva la hoja del título: *Incorporación de la mujer en el Cuerpo Místico de Cristo (Formación religiosa)*. Sobre este capítulo véase lo dicho en la introducción a la Conferencia 23 con el título *Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia*.

Respecto a las fechas de la redacción del manuscrito hay que señalar los meses marzo-julio de 1932, comenzó las clases en marzo, y el escrito tuvo que estar acabado para julio, como fecha más tardía, especialmente si tenemos en cuenta la conferencia 23 (*Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia*) que Edith dio el 25 de julio, y que corresponde precisamente al capítulo sexto de su curso, como aparece en el manuscrito.

b. Manuscrito original

Existe un manuscrito original de Edith, esto es, texto mecanografiado con correcciones de la misma autora; se trata del capítulo segundo de tratado; seguramente se preparó para su publicación en la revista *Benediktinische Monatsschrift*. Son 20 folios.

c. Edición alemana y española

Los tres primeros capítulos del curso se publicaron en la revista *Benediktinische Monatsschrift* 14 (1932, cuadernos 9-10) 356-371; 14 (1932, cuadernos 11-12) 436-444; 15 (1933, cuadernos 1-2) 24-44; 15 (1933, cuadernos 3-4) 110-122. Más tarde y siguiendo lo publicado en la revista *Benediktinische Monatsschrift* apareció en el volumen titulado *Frauenbildung und Frauenberufe*, Schnell & Steiner, München 1949; y después en el volumen titulado *Die Frau in Ehe und Beruf. Bildungsfragen heute*, Herder, Friburgo, 1962. El texto entero se publicó en 1959 en la colección ESW V, 93-187; y en 2000 en la última gran colección ESGA 13, 127-208.

El texto de este curso ha sido dado a conocer en lengua castellana en tres libros del mismo año: *La Mujer. Su naturaleza y misión*, Monte Carmelo, Burgos 1998, 159-270 (también apareció en redacción muy

parecida ese mismo año de 1998 en México, según traducción del carmelita Alberto Pérez); y *La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, 167-294.

3. El título de esta obra steiniana

La primera edición alemana de la revista *Benediktinische Monatsschrift* y las que dependían de ella y la de la Edición EWS V (y dependiente de ésta las ediciones castellanas) ponen el título "Probleme der Frauenbildung" (*Problemas de la educación [formación] de la mujer*). Sin embargo la colección de la obra steiniana, ESGA 13, pone decididamente "Probleme der neueren Mädchenbildung" (*Problemas de la moderna formación de las muchachas*). El cambio significativo está en el objetivo, esto es, muchachas o mujeres.

Por lo tanto, la pregunta es sobre cuál es el correcta o conveniente título, pues no hay duda de que ambos títulos, recogidos de una u otra parte, son de la misma Edith; pero ¿cuál es que debe encabezar la publicación de esta obra steiniana? Partimos de que del hecho de que al comienzo del manuscrito falta la hoja del título de la obra.

a. A favor del título "Probleme der neueren Mädchenbildung" (*Problemas de la moderna formación de las muchachas*) existen los siguientes datos, todos en relación directa con las clases que Edith tenía que dar a las muchachas del Instituto:

1) Edith notifica a R. Ingarden el 9 de marzo de 1932: "En el semestre de verano, desde luego, tengo que dictar clases sobre *problemas de la moderna formación de las muchachas*" (Ct 311)

2) Según la revista *Mädchenbildung auf christlicher Grundlage* (1932, cuaderno 8, p. 244) en el programa de clases para el semestre de verano, que comenzaba en marzo, se lee: "5. Dra. Edith Stein: *Probleme der neueren Mädchenbildung*" (*Problemas de la moderna formación de las muchachas*).

3) Meses después, en carta de 19 de junio de 1932 dirá a Martin Honecker: "Pero comprenderá que cuando, de repente e inesperadamente, una es puesta en la situación de tener que dar *clases sobre formación de las muchachas*" (Ct 319).

b. A favor del título "Probleme der Frauenbildung" (*Problemas de la formación de la mujer*).

1) Edith Stein publicó la obra con el título de "Probleme der Frauenbildung" (*Problemas de la formación de la mujer*).

2) En el manuscrito autógrafo (ACC, P/B-I-13): en la página autógrafa del primer capítulo, Edith misma puso en la parte superior de la hojita 51 el título correspondiente a la obra: "Probleme der Frauenbildung". En la hoja suelta donde aparece el título del capítulo tercero (Edith puso "IV") aparece el título de toda la obra, puesta seguramente con posterioridad: "Probleme der Frauenbildung, von Dra. Edith Stein"; se aprecia una expresión clara y solemne.

3) En el texto original de Edith (P/B-I-13), esto es, texto mecanografiado con correcciones de la misma autora (seguramente se trata del texto preparado para la impresión en la revista *Benediktinische Monatsschrift*), en el primer folio del capítulo segundo, Edith puso de su mano y letra el encabezado o título de la obra: "Probleme der Frauenbildung". Es curioso observar que ESGA no respeta el título de este manuscrito original, y sin embargo mete algún texto o nota de este manuscrito mecanografiado, que no aparecían en el manuscrito autógrafo.

c. Respecto al contenido del curso o del manuscrito autógrafo se pueden constatar los siguientes puntos: entre los seis capítulos tiene más peso el aspecto o tema de *mujer* que de *muchacha*.

Ciertamente que se entremezclan ambos contenidos o ambas expresiones, pero predominantemente se habla de la *mujer* en los capítulos I, II (muy en general, tema femenino), III y VI; se habla predominantemente sobre la *muchacha* en los capítulos IV y sobre todo en el V.

Al comienzo del capítulo cuarto Edith se expresa así: "En las anteriores exposiciones sobre problemas de la formación de la mujer".

El resultado es claro: se habla del sexo femenino en general, pero predomina el aspecto de *mujer* al de *muchacha*.

d. Explicación razonable de estos datos.

Se observan dos hechos: con miras a las clases, pensando en las muchachas de la clase, y en la tarea escolar aparece la expresión "Probleme der neueren Mädchenbildung". Cuando Edith piensa en horizontes más amplios, y especialmente en la publicación emplea expresamente el título "Probleme der Frauenbildung". El empleo de ambas expresiones son lógicas según de qué perspectiva se miraba el asunto. Por otra parte es normal que en el aspecto de las clases de muchachas la

dirección del Instituto le pareciera más atractivo, cercano y directo la expresión de su programa de clases: "Probleme der Frauenbildung".

Una explicación personal de Edith a este respecto, y que nos da la llave para el más adecuado título aparece en la Conferencia 25 (*Fundamentación teórica de la formación de la mujer*), que apareció el 16 de abril de 1933: "Cuando, en la Pascua de 1932, fui llamada al 'Instituto Alemán de Pedagogía Científica', asumí las clases programadas para el semestre de verano sobre "Problemas de la moderna formación de las chicas". Me ofrecieron la ocasión para un examen crítico del conjunto de problemas de la formación de la mujer. La cuestión sobre la necesidad de una formación específica de la mujer lleva a la pregunta sobre la especificidad femenina". Esto es, las clases estaban programadas sobre "Problemas de la moderna formación de las chicas", y asumiendo esa realidad, Edith aprovechó "la ocasión para un examen crítico del conjunto de problemas de la formación de la mujer". Y esta última intención la impondrá expresamente en la publicación.

e. El título más adecuado para la edición.

De lo expuesto se hace razonable y evidente la conveniencia de encabezar esta obra con el título "Probleme der Frauenbildung" (*Problemas de la formación de la mujer*).

Las razones expuestas están apoyadas por la intención y la actuación expresa de la autora, y la publicación de la obra bajo su dirección con el título "Probleme der Frauenbildung".

Vemos también que en relación directa con el manuscrito, el único título que aparece como tal es "Probleme der Frauenbildung", como hemos visto en el manuscrito autógrafo y en el original.

En último término: Edith misma publicó con ese título, firmando así su intención.

4. La presente edición

Nuestro texto se basa en el texto autógrafo de Edith, pero tenemos en cuenta el otro texto original, pero también las mencionadas publicaciones alemanas. La traducción es de Carlos Díaz (Ed. Palabra), revisada por Julen Urkiza, y controlada según el manuscrito autógrafo de Edith.

[Índice del primer capítulo]

I.

PANORAMA SOBRE LA PROBLEMÁTICA

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA MUJER

I	A.	Panorama sobre la problemática desde el punto de vista de la situación actual de la mujer	
	a)	Actitud de la mujer ante las grandes cuestiones de la época.	2a-2q
		1. Matrimonio y maternidad	3-11
		2. Profesión	11-19
		3. Pueblo y política mundial	19-24
		4. Posición ante las cuestiones de eternidad	24-29
	b)	Toma de posición respecto de la mujer	29-47
		1. Opinión pública	29-34
		2. Estado	34-38
		3. Iglesia	38-47
	c)	Problemática de la formación de las muchachas	
II.	B.	Intentos de solución de los últimos decenios	51-76
	a)	La cuestión de la especificidad de la mujer	52s
	b)	Objetivos y éxitos del movimiento interconfesional feminista	53-65
	c)	Relación del movimiento católico feminista y de la labor de formación de la mujer con el movimiento interconfesional y la Iglesia	65-76

I.

PANORAMA SOBRE LA PROBLEMÁTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA MUJER. INTENTOS DE SOLUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS DECENIOS

A. PANORAMA SOBRE LA PROBLEMÁTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA MUJER

La¹ configuración de la formación de la mujer, en torno a la cual se dio en los comienzos del movimiento femenino una viva lucha, pareció haber llegado a una evolución tranquila en los últimos decenios. Hoy es de nuevo una cuestión vivamente debatida. Por ello parece necesario entrar en su problemática desde el punto de vista de la situación actual de la mujer. Ciertamente surge aquí de inmediato una dificultad: ¿es que se puede hablar de la situación *de la* mujer? Luego tendremos que ocuparnos con la cuestión de si existe una “especie” universal de la mujer. Mas, cuando se habla de la “situación de la mujer”, se mienta en todo

1 En vez de este comienzo, algo cambiado en miras a la publicación, Edith tenía escrita otra redacción más directamente dirigida a las muchachas a las que iba a dar el curso, por eso, en el manuscrito incompleto conservado (dos hojas) se hace referencia a esta situación concreta. Dicho texto autógrafo decía así: “El tema que se me ha encargado para este semestre abarca un amplio marco, en el cual se pueden incluir muchas cosas. En las pocas horas de que disponemos no es posible ningún tratamiento completo y exhaustivo. Pero se nos presenta la cuestión sobre en qué medida debo limitar el asunto. Pienso que, para el inicio de un trabajo en común, es bueno echar una ojeada al plexo de problemas, y luego profundizar de común acuerdo en cuestiones particulares (posibilidad de un *intercambio de ideas*).

Los problemas de la formación de las muchachas están esencialmente determinados por la situación actual de la mujer. Las cuestiones de la formación de la mujer se han convertido hoy en discutidos temas de actualidad. Por eso conviene acercarnos a la problemática desde la actual [situación de la mujer]. Obviamente surge de ahí inmediatamente una dificultad: ¿Es que se puede hablar de la situación *de la* mujer? Tendremos que ocuparnos más detenidamente con la cuestión sobre si es hay una esencia general de la mujer o una “especie” mujer y cómo hay que entenderlo. Pero si se habla sobre la “situación de la mujer”, se piensa en todo caso no en la especie misma, sino” [*las siguientes hojas se perdieron*].

caso no la especie misma, sino todo aquello que cae bajo la especie universal, y eso abarca una diversidad tan grande de tipos e individuos, que difícilmente puede hablarse de una situación común a todas ellas. La situación es en todo caso distinta según generación, estado, concepto del mundo (y eso si prescindimos de la inabarcable pluralidad de los caracteres individuales), y estas diferencias no podrían ser ignoradas en el tratamiento del tema.

1. Actitud de la mujer ante las grandes cuestiones de la época

Podemos intentar caracterizar la situación espiritual de la mujer por su posición ante las grandes cuestiones que agitan a nuestro tiempo: *matrimonio* y *maternidad*, profesión, pueblo, política mundial, y cuestiones de la eternidad.

a. *Matrimonio y maternidad*

La Academia de Berlín para el trabajo social y pedagógico de las mujeres ha editado una obra muy meritoria sobre "La vida familiar en la actualidad"². Contiene 183 descripciones de familias de Norte, Centro y Sur de Alemania, de grandes y pequeñas ciudades, y del campo. (Se echa de menos la clasificación social; se trata sobre todo de familias de trabajadores, empleados, pequeños funcionarios). No se ha hecho una elección tendenciosa, sino que se ha elegido cada grupo según un punto de vista exterior: los habitantes de una casa o segmento de calle, las familias de los hijos de una clase escolar, y similares. Se dio una determinada dirección descriptiva con el fin de conocer directamente -además de los hechos puramente exteriores como número de hijos, edad, profesión, fuente de ingresos, estado de la vivienda, etc.- la solidez de la coesión familiar, y así distinguir familias sólidas, flojas y disueltas. Aunque en la mayoría de los casos las familias estaban en relaciones muy estrechas, a menudo la mujer ocupada laboralmente, e incluso los hijos ya crecidos empleados, sin embargo se daba un número predominante de familias sólidas, es decir, en las cuales los miembros se hallaban estrechamente unidos, los hijos respetaban la autoridad de los padres, los padres se encontraban fielmente esforzados por el cuidado y educación de los hijos, y de muchos modos todos contribuían al susten-

²* Ed. por A. SALOMON y M. BAUM, Berlín, 1930. [Alice Salomon (1872-1948) fundó en 1908 la primera escuela social de mujeres. Marie Baum era diputada del Partido Democrático Alemán, en el que Edith entró en 1918].

to según sus fuerzas. Y, allí donde ése era el caso, allí el mérito era en la mayoría de los casos de las mujeres, que con energía digna de admiración, a menudo heroica, mantenían a las familias, y a veces en las más difíciles circunstancias conseguían aguantar. Donde, por el contrario, se daban tendencias al relajamiento y a la disolución, allí había que constatar por lo general también un fracaso de la mujer.

Bajo la impresión de estos resultados se ha querido saber si las quejas generales sobre la destrucción de la vida matrimonial y familiar no se habrán exagerado, dado que se encuentran tantas familias en las que se vive, parcialmente de forma todavía totalmente patriarcal. Pero, reflexionando más detenidamente, se debe atenuar de nuevo la inclinación al optimismo. En las familias que fueron analizadas, las mujeres tienen mayoritariamente entre los 35 y los 50 años. Si además se toman en consideración aquellas familias en que los matrimonios están entre los 20 y los 30 años, la imagen sería ya con seguridad esencialmente distinta. Seguramente encontraríamos aquí más matrimonios sin hijos, separados, relaciones solubles. Y cómo será en las próximas generaciones no podemos en absoluto preverlo. Si se fijase la atención según la clasificación social superior o inferior, la imagen cambiaría algo. Y, finalmente, hay que admitir también de año en año un desplazamiento de la situación. De todas formas, podríamos afirmar: hay todavía amplias capas de población en Alemania que conservan el ideal del matrimonio y de la condición materna, de la vida familiar como asidero custodio y protector de los individuos. A partir de mis personales observaciones quisiera incluso creer que hay en la generación joven una fuerte alegría matrimonial, un deseo de vida matrimonial y doméstica más acentuado que en la generación precedente. En parte esto va de consuno con la actitud ante la profesión, sobre la cual tendremos todavía que hablar, en parte también con la creciente importancia que en general se le atribuye a la vida erótica y sexual. Ésta adquiere hoy un lugar tan preponderante en las ciencias como en la literatura, en la discusión pública y en la vida diaria, que ya los hijos se encuentran a cada paso en esta realidad.

La juventud moderna ha proclamado su derecho a la vida sexual. Esté aún bajo el influjo de viejas tradiciones, o conscientemente por convicción propia en el terreno de un concepto del mundo para la cual el matrimonio es sagrado, de ahí debe surgir un esfuerzo consciente para la formación de una familia. Si estos ideales son abandonados, entonces resulta como consecuencia la praxis de matrimonios de camaradería o de una relación completamente libre y sin frenos. Esta segunda praxis ha aumentado de año en año de forma alarmante en todos los lugares, en parte como forma de anulación de la vida instintiva por doquier irrefre-

nada y creciente, en parte precisamente como consecuencia de la discusión pública de teorías que niegan el matrimonio, a las que una moral simplemente tradicional no puede resistir.

Un sólido baluarte contra estas teorías que se expanden prácticamente de forma progresiva sólo puede ser una idea clara e incontestablemente fundada del matrimonio. Semejante fundamentación clara e incontestable solamente la tenemos en el dogma católico, que considera al matrimonio como sacramento, y como su finalidad esencial la generación y la educación de la descendencia. Con la clara conciencia de la importancia de esta idea católica frente a todas las tendencias disolventes de la actualidad, nuestro Santo Padre ha hablado claramente a todo el mundo en su encíclica sobre el matrimonio³. Sobre este fundamento debe seguir construyéndose. La discusión sobre problemas sexuales -la psicología, pedagogía, y patología sexuales- han ganado tanto terreno, se han expandido ya tan fuerte y prácticamente en educación y enseñanza, en el tratamiento médico y en la configuración de la vida, que por la parte católica resulta necesario tomar críticamente en consideración todas estas tendencias: críticamente, es decir, de forma no simplemente negativa, sino discerniendo fundada y seriamente lo que para nosotros es aceptable y lo que es inaceptable. De este modo podremos de hecho aprender mucho de las modernas direcciones de investigación; el tradicional tratamiento o no tratamiento católico de estas cuestiones debe y puede ser renovado, si quiere hacer frente al asalto de las cuestiones epocales.

Hay que declarar, por tanto, la configuración de una teoría sexual y matrimonial, de amplios horizontes, verdaderamente católica, y derivadamente los fundamentos educativos de ahí emanados, como una tarea urgente de la formación de toda educación juvenil, y por ende también de toda educación femenina de nuestra época. Esto sería a la vez de la máxima importancia para todo nuestro pueblo, pues un servicio tal, que sólo puede venir desde la parte católica, ofrecería un respaldo sólido a todos los -en el buen sentido- círculos conservadores de fuera de la Iglesia.

b) Profesión

Pasemos ahora a la actitud de la mujer ante la profesión (tomada esta palabra en el sentido lingüístico usual, y no estrictamente técnico,

³ Encíclica *Casti Connubii* de Pío XI, de 31 de diciembre de 1932: AAS 22 (1930) 539-593.

que pone la profesión junto a la "misión natural" de la mujer, en lugar de incluirla). También aquí descubrimos una diferencia notable entre las generaciones, e igualmente entre las posiciones sociales. En el cuarto estrato social, desde el momento mismo en que existe, es decir, desde aproximadamente hace cien años, ha llegado a ser un hecho casi común por doquier (ya presente en los correspondientes estratos sociales desde las épocas más antiguas) que la mujer debía trabajar fuera de casa. La penuria de la vida la forzó al trabajo campesino, al trabajo en la fábrica, o en el servicio doméstico ajeno. Esta actividad se acepta como un mal necesario, sin reflexionar ni oponerse a ello. Desde la época de la Reforma, que en primer lugar limitó la actividad de la mujer a la familia negando el ideal de la virginidad, hasta hace pocos decenios, la actividad profesional de la mujer (prescindiendo de muy pocas ramas profesionales) era algo inaudito y mal visto en los estratos sociales medios y superiores.

La alteración de las relaciones *económicas*, que hizo superfluas muchas energías femeninas en la vida doméstica, luego la valoración creciente de la *personalidad individual* en las direcciones filosóficas de finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, finalmente la ya crecida *responsabilidad social* en la segunda mitad del siglo diecinueve y en nuestra época, llevaron a las luchas pioneras del movimiento de mujeres a la creación de espacios en torno a las posibilidades de formación y de trabajo, para crear posibilidades a sus múltiples dotes y fuerzas. Las chicas que hoy hacen su bachillerato y van a la universidad ya no saben en su mayoría absolutamente nada de cuántas asambleas, escritos, peticiones al Parlamento y autoridades gubernativas fueron precisas hasta que en 1901 se abrieron finalmente a las mujeres las universidades alemanas. Para las mujeres que hoy están aproximadamente entre los 40 y los 60 años (con más razón para las aún mayores, si ellas trabajan) es en la mayoría de los casos su profesión algo que ellas han peleado, tanto en la familia como en la vida pública. Hayan encontrado en ella su satisfacción, o haya resultado mucho en ellas insatisfactorio, en todo caso ellas han crecido íntimamente con su profesión. Hoy ocurre algo distinto al respecto. La actividad laboral de las jóvenes, y en la mayoría de los casos también de las mujeres, se ha convertido en todas las capas sociales en necesidad económica. Muchachas de ámbitos burgueses o nobles, cuando pueden permitirse la correspondiente formación, eligen más bien una profesión académica considerándola adecuada a su profesión, frecuentemente sin tener la adecuada capacidad e inclinación. Está totalmente claro que en estos casos no puede hablarse de verdadero amor a la profesión (incluso si

prescindimos de la presión de la necesidad, de la saturación en todos los campos, de las escasas perspectivas de empleo).

A esto se añaden todavía otras causas que han contribuido a que hoy pueda hablarse de una crisis en el movimiento feminista y en la vida profesional de las mujeres. Por parte de los opositores se quiso, al comienzo, mantener cerrada a las mujeres toda profesión extradoméstica, habiéndoles negado toda capacidad para el trabajo profesional y la formación "masculina". Por la otra parte, determinadas dirigentes radicales han reivindicado la apertura de todas las posibilidades de formación y de acción, y echado totalmente para atrás el punto de vista de la especificidad femenina. Cuando tomamos hoy algún folleto escrito hace 30 años, a veces nos sorprendemos de la parcialidad y hasta de la ingenuidad de los argumentos. La revolución trajo consigo el cumplimiento de casi todas las exigencias radicales, sin que se hiciese un trabajo preparatorio suficiente. La experiencia mostró luego las dificultades, aunque naturalmente trajo también consigo resultados positivos. Así, ciertas naturalezas femeninas han entrado en conflicto con la profesión, y desde este aspecto hay que comprender también una cierta fatiga profesional. Con todo, hoy tenemos un sistema de formación profesional femenina y de trabajo profesional tan ramificado, que apenas si puede pensarse un movimiento a él contrario, aunque existen los correspondientes esfuerzos en esta dirección.

Debemos tener claro que nos encontramos en los comienzos de un gran cambio cultural, por lo que experimentamos las enfermedades infantiles, y que todavía hay que hacer un trabajo verdaderamente básico: de hecho debemos volver sobre la naturaleza del hombre y de la mujer para cimentar la formación profesional, la configuración y distribución de la profesión, correspondientes a la naturaleza femenina, y así poco a poco llegar a la nucleación según la naturaleza de los sexos en el todo social. Con esto hemos llegado al problema de la educación de las muchachas, que puede caracterizarse ciertamente como el básico en general: la pregunta por la *peculiaridad esencial de la mujer*. De ahí derivan los demás problemas, a saber, si hay en esta peculiaridad una inordenación hacia determinadas profesiones, y qué formación profesional sea en consecuencia necesaria.

c) *Relación con la vida del pueblo y con las cuestiones de política mundial*

Ya el trabajo profesional pone a la mayoría de las mujeres más que antes en contacto con la vida pública. Ciertas profesiones sitúan a la

mujer en lugar de responsabilidad en la vida del pueblo, por ejemplo el de las representantes oficiales y funcionarias de la administración, tal y como las hemos visto ya muchas veces en lugares muy altos en ministerios y cargos provinciales y locales. Pero las mujeres que ejercen una profesión social o educativa tienen también una perspectiva profunda del conjunto de la vida del pueblo en el ámbito de la salud popular y de las costumbres populares; ellas influyen desde sus puestos para orientar hacia lo mejor y para evitar lo peor, y alcanzan de este modo un elevado sentimiento de responsabilidad respecto de la vida del pueblo. Finalmente, los años de penuria también han sacudido a aquellas mujeres limitadas a la vida doméstica y que antes se inclinaban a ocuparse solamente de las asuntos personales y del cercano círculo familiar y de conocidos. Primero la guerra incidió tan enérgicamente en la vida de casi todas las familias, que las mujeres y madres, las hermanas e hijas hubieron de ser despertadas hacia la participación vital en el destino del Estado. Y cuando, en los años posteriores a la guerra y al tiempo de la inflación, hubo entrado de nuevo en amplias capas una cierta despreocupación y el desinterés egoísta por los asuntos públicos, ha puesto a esto nuevamente fin la crisis económica de los últimos tiempos, que se extiende cada vez más y más profundamente.

Apenas existen hoy ya personas en Alemania que no hayan tenido que experimentar en cuán gran medida el trabajo profesional, la ganancia, la economía doméstica, el nivel de vida, y el sustento vital de cada uno y de las familias están en relación con la economía general, y con la situación interna y externa del Estado. Ahora cada cual sabe como mínimo que él es un miembro *condoliente* del gran cuerpo social. Para el ser humano que piensa, debe estar claro que él también es un miembro *corresponsable* del todo. Por tanto, el derecho de voto de las mujeres es sentido hoy por doquier como un *deber* de votar. También los en sí políticamente desinteresados deben decirse hoy a sí mismos que del uso que ellos hacen de sus derechos políticos depende la configuración de toda la situación política, de forma que de esta situación depende a su vez si su marido y sus hijos tengan pan y trabajo, si encuentran oportunidad para desarrollar y ejercer sus dones espirituales, si podrán ser educados y vivir en su fe.

Todavía podemos dar un paso más. Los años de posguerra han mostrado con creciente claridad que no sólo la vida privada y la vida del Estado están entrelazadas en su surgir y en su perecer, sino también la vida de cada pueblo y Estado con las de los demás. Los pueblos de Europa que han caído juntamente a vida o muerte en la guerra mundial se han hundido, y la dura realidad de la crisis les demuestra a todos que

sólo unidos podrán llevar a cabo un resurgimiento. Nadie puede con seguridad predecir si los esfuerzos por una política de entendimiento podrán triunfar poco a poco sobre las fuertes corrientes contrarias. Pero que es una cuestión que a las mujeres les interesa mucho, eso salta a la vista. Si es vocación de la mujer proteger la vida y mantener unida a la familia, entonces para ella no resulta indiferente adoptar formas de vida popular o estatal que faciliten o no el florecimiento para las familias y un futuro para la juventud. Que muchas mujeres consideran hoy la cosa de la paz y del entendimiento entre los pueblos como su propio asunto lo ha mostrado la gran demanda internacional de mujeres en Ginebra el 6 de febrero de 1932⁴.

Así el círculo de acción de las mujeres se ha extendido en pocos años desde la casa hasta el mundo. Para la educación de las muchachas esto comporta la exigencia de una formación adecuada en orden a la correcta toma de posición en las cuestiones de la vida pública. Pero surge también la pregunta de si este lanzamiento a la profesión y a la vida pública será una amenaza para la posición en la familia, y si y cómo este peligro podría y debería ser neutralizado mediante una formación femenina adecuada.

d) *Posición ante las cuestiones de eternidad*

Nuestra época, en la que todas las formas seguras de la vida terrena están sujetas a vaivén y transformación, es también una época de lucha en torno a las cuestiones eternas. Ciertamente hay también hoy todavía embotamiento e indiferencia, que pasan de largo sobre estas cuestiones. Pero en comparación con los decenios precedentes su número ha decrecido decididamente. Por una parte hay un odio satánico y cruel a Dios, como quizá ningún tiempo anterior ha conocido. Las persecuciones contra los cristianos de los primeros siglos se dirigían contra una nueva forma de fe que amenazaba a las viejas formas, pero que no atacaban la fe en general. Tenemos sin embargo por la otra parte una búsqueda ansiada y un anhelo de Dios en cada una de las almas, un esfuerzo por una profundización y vivencia de lo transmitido en todas las comunidades de fe. Es un hecho antiguo el que las almas de las mujeres son especialmente receptivas en lo religioso, y por eso no era posible que las mujeres no se interesasen en estos asuntos. Para algunas, la libertad de

4 La petición internacional de mujeres en relación con la conferencia de desarme en Ginebra el 6 de febrero de 1932, con que muchas personas alimentaron esperanzas de una paz duradera.

la familia, obtenida con la formación y con el ejercicio profesional, ha conducido también a la ruptura con las tradiciones religiosas de su casa, en muchos casos a la pérdida de su fe de infancia, sin desear volver a ella o ser capaz de sustituirla con cualquier otra cosa; en muchos casos, a la consecución de una convicción de fe propia, surgida de lo más íntimo.

En la totalidad y determinación, que es lo propio de naturalezas femeninas maduras, brota de una convicción de fe sólida e íntimamente fundada el deseo casi natural de vivir *completamente* desde la fe, y esto significa ponerse completamente al servicio del Señor. Hoy tenemos una nueva floración de la vida religiosa; es decir, sobre todo un fuerte incremento exterior, tanto por la afluencia a las viejas Órdenes y comunidades religiosas, como por la nueva fundación de una multitud de diferentes Congregaciones con fines particulares conforme a la época, especialmente dedicadas a la caridad, pero luego también en general en las viejas Órdenes una lucha por la renovación y profundización espiritual. Nota característica de nuestro tiempo, empero, me parece a mí, es que el camino hacia la entrega total al servicio del Señor se da cada vez más *no* como una llamada a la vida religiosa, de modo que tenemos una cada vez más fuerte *militia Christi* en vestidos de seglar: a veces son solitarios que en sus puestos domésticos o en una profesión denominada "mundana" viven en íntima conexión con el Señor, y configuran toda su vida a partir de ahí, otras veces son personas que con una comunidad de ideales se han reunido para llevar una especie de vida reglada sin que desde fuera se pueda conocer. Todos ellos han alcanzado un punto sólido a partir del cual se enfrentan con todas las cuestiones de actualidad candentes de que anteriormente se hablaba. Llevar a semejante posición sólida constituye la *tarea de la formación religiosa femenina*.

2. Toma de posición respecto de la mujer

a) Opinión pública

Ahora debemos iluminar desde el otro lado toda la cuestión que hoy nos ocupa. No basta para caracterizar la posición de la mujer con discutir *su* toma de posición respecto de las cuestiones actuales, también debemos analizar cómo se toma postura ante ellas, es decir, cómo piensan sobre la naturaleza y condición de la mujer los grandes poderes que configuran la vida. Tomo en consideración en primer lugar la "opinión pública". Las opiniones y juicios de cada uno de los seres humanos están ampliamente influidos por aquello que "se" piensa y "se" dice.

Estas opiniones y juicios son sin embargo de influencia práctica sumamente fuerte. Porque hasta hace pocos años "se" era de la opinión de que "la mujer debe pertenecer a la casa" y que no valía para ninguna otra cosa, ha costado luchas duras y obstinadas hasta que pudo ser ampliado su círculo de acción devenido demasiado estrecho. Quién está detrás de este "se" es algo muy difícil de saber. Ciertamente las opiniones y los juicios parten de cada uno de los seres humanos. Pero sería demasiado simple llegar a decir que ciertos espíritus dirigentes acuñan esas opiniones y juicios y que luego poco a poco se abren paso en círculos más amplios. El espíritu de cada cual está por su parte formado por su época de una forma determinada -y eso vale también para los espíritus dirigentes, aunque en otro sentido al de la masa-, de forma que ellos se inclinan a una cierta manera de pensar.

No podemos discutir aquí este problema. A nosotros nos importa ahora la cuestión de hecho de cómo se piensa actualmente sobre la mujer. Lo mismo que en todas las cuestiones hemos encontrado vacilaciones y ambigüedad o divergencias, también lo encontramos aquí. Hay siempre una gran cantidad de gente que no piensa, que se satisface con expresiones manidas del "sexo débil" o también del "bello sexo", y que sobre este sexo débil no sabe hablar sin una sonrisa compasiva e incluso cínica, sin haber reflexionado más profundamente sobre la esencia de la mujer, o sin haber procurado echar una mirada sobre las acciones femeninas reales y concretas. Hay también todavía románticos aislados, cuyo ideal femenino está pintado con colores tiernos sobre fondo de oro y que, por mor de este ideal, quisieran ahorrar en la medida de lo posible a las mujeres el trato con la dura realidad. Semejante idea romántica se muestra en una conexión extraña llena de contradicciones con aquella otra brutal posición que sólo valora a la mujer biológicamente, entre los grupos de poder político más fuerte de la actualidad⁵. En parte por la ideología romántica, en parte por la cultura de la raza, finalmente por la actual situación económica, lo que aquí se da es una cancelación de la evolución de los últimos decenios y una limitación de la mujer a la actividad doméstica y familiar. No se tiene en cuenta aquí la esencia espiritual de la mujer, como tampoco las leyes de la evolución histórica. Así como aquí, por mala interpretación biológica y por supervaloración de la coyuntura del momento, se hace violencia al espíritu, así también en el campo opuesto se hace otro tanto desde posición básica materialista.

5 Se refiere al partido nacional-socialista alemán de los trabajadores.

Las mujeres católicas tienen su firme apoyo en la Iglesia, que necesita de sus energías. La Iglesia nos necesita, es decir, el *Señor* nos necesita. No es que él no pudiera actuar sin nosotras. Pero él nos ha regalado la gracia de hacernos miembros de su cuerpo místico, y nos quiere emplear como a sus miembros vivos. ¿Ha hecho el Señor alguna vez una diferencia entre hombres y mujeres? Ciertamente, por cuanto que concedió el sacerdocio a sus apóstoles, pero no a las mujeres que le servían. (Precisamente por ello no considero la exclusión de las mujeres del sacerdocio como algo meramente condicionado por el tiempo). Pero en su amor no hizo ni hace ninguna distinción. Los medios de salvación están por igual a disposición de todos los cristianos, y precisamente a las mujeres les envía con especial abundancia sus dones extraordinarios, las manifestaciones místicas. Parece que hoy llama a mujeres en un número particularmente grande a tareas específicas en su Iglesia.

Respecto a la formación de las muchachas, surge de ahí el problema de si para tales vocaciones y para su realización es necesaria una preparación. Uno se inclinaría espontáneamente a decir que esas llamadas son algo estrictamente individual que no podría alcanzar por un camino general, algo lleno de misterio que en general no se podría prever y por ende tampoco preparar; en fin, que el Señor se cuida él mismo de formar a quienes llama. Sin embargo hay que tener en cuenta -para comenzar por lo último- que la formación íntima que el Señor mismo propone a un ser humano es algo que debe ser considerado en el marco de una problemática de formación. Y, además, que allí donde se presenta una vocación, a la que se puede dar cumplimiento o no, cooperan naturaleza, libertad y gracia. Y así se presentan también aquí problemas y tareas para la obra de formación humana. Finalmente, aunque la vocación es algo individual, sin embargo es muy posible que en la llamada individual se tenga en consideración la específica naturaleza del llamado. Pero entonces tenemos ya aquí que vémoslas también con un problema especial de la formación de las muchachas.

3. Problemática de la formación de las muchachas

Resumo ahora los problemas que para la educación de las muchachas se han derivado de esta exposición sumaria de la situación actual de la mujer.

Lo fundamental deberá ser una reflexión sobre la *naturaleza de la mujer*, pues es ese el material humano con el que ha de contar toda formación de muchachas. Este material humano, tal y como se nos da en la

experiencia, no es algo unitario, sino diferenciado según tipos e individuos. Deberemos investigar si en estos tipos (los actualmente existentes, y los que se sucedan en el curso del tiempo) está contenido un núcleo unitario e inalterable al que se pudiera considerar como la especie "mujer". Si hay que responder afirmativamente a esta pregunta, entonces debe ser investigada la relación de la especie con los tipos. Hay que tratar de descubrir los factores que determinan la formación de los tipos, y ganar claridad hasta qué punto y cómo se pueda influir prácticamente sobre ellos.

Dada la naturaleza del material humano, la meta de la formación ya está esencialmente definida, sea por incluir fines interiores, sea por poner al menos límites a determinados fines exteriores. Ya en las reflexiones precedentes han emergido diversos fines: la mujer como esposa y madre, la mujer en la profesión extradoméstica, cual miembro responsable de todo un pueblo y de la familia de los pueblos, la mujer al servicio del Señor. Deberemos probar hasta qué punto estos fines están exigidos o al menos tolerados por la naturaleza de la mujer; si -todos, o una parte de ellos- son fines *comunes* a toda formación de muchachas, o corresponden a tipos distintos y llevan a la exigencia de distintos caminos educativos; si con ellos queda completamente circunscrita la meta de la formación de las muchachas, o si todavía hay que tener en cuenta exigencias de otra parte, a saber, el punto de vista de la formación de las personas humanas en cuanto tales y de su personalidad.

De la naturaleza misma del material humano de formación y de la meta de formación se desprenden las consecuencias prácticas: *quién* ha de ejercer el trabajo de la formación, en qué *trayectos* y con qué *medios* se han de alcanzar el fin o los fines¹¹.

[51] B. INTENTOS DE SOLUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS DECENIOS

El perfil de la actualidad nos ha dado un cuadro objetivo de esta problemática¹². Pero es necesario dejar claro a la vez que la situación actual

11 Hasta aquí el texto según la publicación de la revista. En adelante seguiremos el manuscrito autógrafo de Edith.

12* Véase la primera parte en el cuaderno anterior [se refiere al número anterior de la revista donde se publicó la primera parte de esta conferencia. Cf. en la presente publicación, arriba, sección A].

En el actual derecho canónico no se puede ciertamente hablar de una equiparación de la mujer con el hombre, puesto que ella está excluida de todos los oficios consagrados de la Iglesia. Como ha mostrado V. Borsinger⁶ en su disertación sobre el lugar jurídico de la mujer en la Iglesia⁷, su situación actual ha empeorado respecto de los tiempos primitivos de la Iglesia, en los cuales las mujeres tenían funciones oficiales como diaconisas consagradas. El hecho de que aquí se haya seguido una mutación gradual muestra la posibilidad de una evolución en sentido opuesto. Y la vida eclesial de la actualidad apunta a que tenemos que esperar una evolución similar, pues podemos constatar cómo las mujeres se sienten llamadas en número creciente a tareas eclesiales: caridad, ayuda pastoral, actividad didáctica. Las normas jurídicas son, empero, normalmente la fijación jurídica que sigue a formas de vida que ya se han impuesto prácticamente. No puede preverse cuán lejos podría ir una evolución semejante. En otra ocasión he dicho⁸ que yo personalmente no creo en una evolución hasta la posibilitación del sacerdocio de la mujer.

El creciente empleo de las mujeres en tareas eclesiales va de consuno con el cambio que en la idea de los representantes ministeriales de la Iglesia se ha realizado sobre la esencia y tarea de la mujer, cambio que en nuestra era todavía se lleva más lejos. Naturalmente tenemos de nuevo aquí diferencias según las generaciones. Pero de ninguna manera se ha dicho que sean siempre y sólo los más ancianos los que no pueden liberarse de ideas condicionadas por el tiempo y hoy superadas. En el primer volumen del manual sobre el movimiento feminista, en el que G.

6 Hilde Vèrene Borsinger (Aargau 1897 – 1986 Lucerna), jurista, abogada de la juventud, fundadora y directora de obras sociales para jóvenes difíciles y en libertad provisional, además directora de la revista *Katholische Schweizerin*, órgano de la Alianza católica femenina de Suiza, hizo su trabajo de doctorado sobre *Die Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche* (La situación jurídica de la mujer en la Iglesia católica), y se doctoró en ambos derechos en la Universidad de Zurich. El año 1942 H. V. Borsinger hizo lo posible por salvar a Edith y a Rosa Stein, pero en vano. Edith Stein y H. V. Borsinger se conocieron en Beuron por mediación de Przywara la semana de Pascua de 1931.

7* Leipzig, 1931. [Sobre esta disertación habla Edith a Calista Kopf en carta de 8 de agosto de 1931: "La disertación de Verena Borsinger me parece, como constatación de hechos sueltos, sumamente valiosa, y saludaría que pudiera seguir trabajando en esta dirección. A ella misma he dicho que sería más eficaz si dejara hablar a los hechos por sí mismos y renunciara al inadecuado tono agresivo" (Ct 294)].

8* *Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadeordnung*, en la revista *Die Christliche Frau*, enero de 1932; véase en este mismo volumen (Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia).

Bäumer⁹ analiza la historia del movimiento feminista alemán, afirma ella, como un hecho obvio, que según las ideas de la Iglesia no podría haber un movimiento feminista católico. Evidentemente, la autora ha tomado como doctrina obligatoria de la Iglesia las expresiones de algunos sacerdotes sobre la misión de la mujer. Hubo ciertamente expresiones de aquella mentalidad patriarcal que no tenía en consideración ninguna actividad extradoméstica de la mujer, y que contaba con la necesidad de una tutela del marido en todos los terrenos. Todavía hoy quedan, sin duda, representantes de esta mentalidad, pero de ninguna manera es lo general. Y por otro lado hay que acenar que, desde luego, teólogos de amplias miras están entre los primeros que sin prejuicios fueron al encuentro de algunas peticiones del movimiento feminista liberal y probaron cuántos puntos de contacto había en algunos terrenos con los fundamentos de la idea católica, tanto que así se convirtieron en los pioneros del movimiento feminista católico. Recuerdo sólo a Josef Mausbach¹⁰. La inalterabilidad de la Iglesia descansa precisamente en que ella une a la defensa incondicionada de lo eterno una elasticidad incomparable en la acomodación a cualesquiera situaciones y exigencias temporales.

Así vemos hoy en círculos católicos el esfuerzo por hacer fructífera la cantidad de energías y disposiciones femeninas al servicio de la Iglesia, y por la impregnación de la entera vida actual con el espíritu de la Iglesia. La llamada a la acción católica se ha dirigido a hombres y a mujeres. Se tiene claro que, sin la participación activa y consciente de las mujeres, no es posible el mantenimiento y la reconstrucción de las familias. Las mujeres son imprescindibles para la educación de la juventud dentro y fuera de las familias, y para las obras de caridad en las comunidades laicales y eclesiales; ellas están llamadas a llevar a los corazones el espíritu de la fe y de la caridad en los más diversos ámbitos de acción, y a ayudar a formar con este espíritu tanto la vida privada como la pública. Esta es la idea católica de la misión de la mujer; y hoy, en que el liberalismo y con él la base conceptual del viejo movimiento feminista interconfesional ha caído, tenemos en esta idea católica el baluarte firme contra aquellas corrientes hoy en el poder, que quisieran dejar al margen todo lo que en los últimos decenios se luchó en favor de las mujeres.

9 Gertrud Bäumer (1873-1954), política y escritora; a partir de 1901 fueron apareciendo los cinco tomos de su obra sobre el movimiento feminista de Alemania.

10 Josef Mausbach (1861-1931), cf. Conf. 22, nota 1, p. 400.

visión espiritual y la estrechez de miras de su mujer, al hogar doméstico, ni así paralizado en su dedicación a los intereses superiores, y a fin de que más bien la mujer permanezca a su lado con comprensión de estos intereses y calor del sentimiento por los mismos”.

Significativa es también la declaración del programa del Partido Conservador de Prusia, de la pluma de Paul de Lagarde (Gottinga, 1884, p. 25): “Cada mujer aprende realmente sólo del hombre al que ella ama, y aprende [57b] aquello¹⁶ que y en la medida en que el hombre amado quiere tener como satisfactorio para ella mediante su amor. Lo conforme a regla es que las chicas se casen y que logren su formación en el matrimonio; pero también las hermanas, hijas, enfermeras, pueden llegar a ser algo por obra de los hermanos, padres, enfermos y ancianos, si sirven a estos hombres con corazón afectuoso”.

Ciertamente en estos documentos resuena todavía algo de aquellos textos escriturísticos en los cuales el fondo de verdad que en ellos se oculta, podría buscar su justificación (respecto de la llamada de la mujer a ser “ayuda” del hombre). Pero, prescindiendo de este principio, tales afirmaciones aparecen como una parodia grotesca, pequeñoburguesa de la idea veterotestamentaria. ¡Qué distinto es el cuadro de la *mulier fortis* (Prov 31, 10-31) que nos pone ante los ojos la liturgia de la Iglesia en las fiestas de mujeres santas, frente a este ideal de “ornamento del hogar [57c] doméstico”, que tenía que ser normativo para la formación de la mujer del siglo XIX! Los planes de enseñanza para las “hijas nobles” están dictados con este espíritu.

Las escuelas de muchachas fueron estructuradas para transmitir ese indeterminado “algo” que se designaba como “Formación general”: algo de conocimiento lingüístico, un interés vivo por literatura e historia, y todo aquello que pudiera parecer adecuado para encender el sentimiento y entusiasmar hacia los ideales; pero en ningún campo, ni teórico ni práctico, se ofrecía la posibilidad de alguna actividad concreta, y tanto menos la capacidad de formación de un juicio propio ni una actividad autónoma. [58] Contra este sistema se sostuvo una lucha consciente por una serie de mujeres animosas y decididas. Se obtiene una impresión fuerte y vital de los motivos impulsores de esta lucha si se leen por ejemplo los “Recuerdos de vida” de Helene Lange¹⁷. Un ham-

16 La hoja autógrafa 57a no se halla, y se transcribe según la redacción de la revista.

17* Berlin, Herbig, 1927. [Helene Lange (Oldenburg 1848 – 1930 Berlín), al ministerio prusiano exigía nuevas instituciones de enseñanza para las muchachas; ella misma fundó en 1889 una escuela para las mujeres, y en 1895 un instituto de bachillerato].

bre muy genuino y puro de alimento espiritual las impulsaba a conquistar por caminos propios e inexplorados una participación en la vida cultural que estaba abierta por completo como cosa completamente obvia a los muchachos. Ellas adquirieron una perspectiva de las exigencias de la época: defender de la explotación a las *mujeres de los estratos sociales inferiores*¹⁸; [59] abrir nuevos campos de actividad para las *mujeres de las clases superiores* (A este efecto sirvió de incitación en Berlín desde 1865 la Asociación-Lette¹⁹ de la actividad femenina de la industrial), abrir el camino a la idea de que "el trabajo es un deber y un honor para el sexo femenino" (Luise Otto²⁰, en la asamblea general de fundación de la Liga General de Mujeres Alemanas en Leipzig), liberar las energías que desde hacía tanto tiempo estaban yermas, y de este modo formar a las mujeres a madurar y a adquirir personalidades autónomas en el sentido del ideal de humanidad, e igualmente a capacitarlas para una colaboración fructífera en la vida del pueblo y de la cultura. Mientras las promotoras radicales de los derechos femeninos (Organizadas en la asociación para la 'El bien de la mujer' y en la de 'Reforma de la formación de la mujer', más tarde en la asociación de las Ligas progresistas de mujeres progresistas.) alentaban esto apelando a la igualdad natural y jurídica, [60] la idea rectora en la vida de Helene Lange era que debía obtenerse precisamente *por la desigualdad de los sexos*, de modo que la naturaleza femenina libremente desarrollada y correctamente formada sería capaz de una *actividad cultural propia*, de un rendimiento exigido por nuestro tiempo, porque ella está capacitada para contrarrestar los daños hoy abiertamente patentes de la cultura occidental "masculina": para la *formación verdaderamente humana* y para la *caridad asistencial*. Esa fue la meta que ella promovía junto con sus compañeras de ideales de la *Asociación General Alemana de Maestras* (fundada en Friedrichroda en 1890); los medios para ello: *más activa participa-*

18* Un buen impulso en esta dirección lo propició Luise Otto-Peters ya en los años cuarenta en forma literaria, especialmente en el 1848 con un escrito en favor de las mujeres trabajadoras al Ministerio sajón y a la *Comisión para la discusión de las relaciones entre trabajo e industria*, que entonces residía en Dresde. Basándose en profundos estudios sociológicos renovó Elisabeth Gnuck-Kühne en los años noventa estas tentativas. Para el movimiento proletario de mujeres, los puntos de vista sociales fueron causa de movimiento e hilo conductor. [Esta nota, que como tal aparece en el manuscrito, se imprimió en la revista como texto normal].

19 Wilhelm Adolf Lette (Kienitz 1799 - 1868 Berlín), funcionario del Estado, del partido liberal, fundó en Berlín en 1866 la asociación para el fomento de las trabajadoras.

20 Luise Otto-Peters (Meißen 1819 - 1895 Leipzig) trabajó, a veces con seudónimo masculino, como pionera del movimiento feminista.

es resultado y punto de transición de una evolución histórica. Estos son los problemas en torno a cuya solución se ha luchado ya desde hace mucho tiempo, y aunque experimentan cambios que impulsan a siempre nuevos intentos de solución, [52] sin embargo no por eso se deberían desconsiderar simplemente las soluciones anteriores.

1. La cuestión de la especificidad femenina¹³

Por lo que respecta a la cuestión de la investigación sobre la especificidad femenina, sobre ello se ha producido en los últimos años una extensa literatura. Hasta qué punto, empero, tenemos que vérmolas con una investigación metodológicamente segura, o hasta qué punto con intentos diletantes, tendremos que comentar todavía. Puesto que este análisis tendremos que acometerlo detalladamente muy pronto, me gustaría decir anticipadamente hoy que hay quizá pocos ámbitos sobre cuyos [53] métodos se haya hablado y escrito con tanta ingenua seguridad y tan descuidadamente. Y por eso me parece que la elaboración seria y científica está todavía en sus primeros comienzos.

2. Objetivos y éxitos del movimiento internacional feminista

Según eso, el objetivo -en la medida en que en ella resultaba importante la idea de la naturaleza femenina- no se cimenta en una base epistemológica científicamente segura, sino en una determinada toma de posición derivada de una construcción conceptual tradicional, o sentimental, o arbitraria. Además, sobre el objetivo han influido otros factores, sobre todo punto el común concepto del mundo y los aspectos económicos.

La exigencia de un primer fin bien preciso para una reformulación de la formación de las muchachas [54] y el impulso enérgico para su realización ha partido del movimiento feminista. Si queremos comprender este nuevo objetivo y las luchas por su realización debemos sin embargo preguntarnos primero contra quién se han dirigido esas luchas. Y entonces chocamos con una realidad sorprendente: la lucha es llevada contra una formación de muchachas que estaba casi exclusivamente en manos de los hombres, y cuyos objetivos y caminos estaban trazados por hombres. Que esto fuera así fue tomado por la gran masa como un

13 Este subtítulo se halla en el margen derecho, pero está tachado y no apareció en la publicación de la revista; nosotros seguimos anotando las subdivisiones según el esquema trazado por Edith misma al comienzo del capítulo

hecho inmutable. Y sin embargo se trataba de algo que había ido haciéndose a lo largo de la historia, y no precisamente de algo procedente de una prehistoria cruel, sino de algo surgido en los últimos tiempos, algo que de ningún modo [55] ocurría así en el mundo entero, sino que precisamente se había naturalizado en Alemania, y que ni siquiera tuvo validez en toda Alemania. De hecho los países católicos habían conservado, desde los más antiguos días de la cultura cristiana, sus escuelas monacales de enseñanza, cuidadas y muchas veces también dirigidas por monjas.

El movimiento feminista, en sus primeros decenios, era no confesional, y en particular no católico. Contaba con las circunstancias tal y como se las encontró en su horizonte. La Reforma había cerrado los conventos y renunciado al ideal de virginidad. Ella fue la que limitó la acción de la mujer solamente a la familia y a la casa, y la que midió su valor solamente según la condición de esposa y madre. [56] Con ello sustrajo a la mujer un rico campo de acción múltiple y la privó de las correspondientes instancias de formación. Desde luego Lutero pedía de las autoridades civiles también escuelas para muchachas (la Biblia también debía ser leída por las mujeres) y para estas escuelas "mujeres docentes", tal y como habían funcionado en los siglos precedentes en las escuelas elementales de la ciudad. Pero faltaban las necesarias fuerzas femeninas de enseñanza. En algo superior a la formación elemental para muchachas no se pensó en absoluto.

Tras la decadencia de toda la formación escolar y educativa que siguió a la gran guerra en el siglo XVIII¹⁴, cuando bajo el influjo de la Ilustración revivió la preocupación por las escuelas, se hizo de nuevo sentir la falta de fuerzas de enseñanza femeninas adecuadas. [57] Las escuelas públicas superiores para muchachas, que durante el siglo XIX fueron surgiendo poco a poco, se encontraron regidas por hombres. Y hoy apenas nos parecen creíbles los criterios que regularon su organización¹⁵. [57a] Aporto como prueba un texto frecuentemente citado en los escritos del movimiento feminista procedente del escrito conmemorativo de la "primera asamblea representativa de dirigentes y docentes de las escuelas superiores de muchachas" a las autoridades estatales alemanas (1872): "Es necesario facilitar a la mujer formación equivalente a la formación espiritual del hombre en lo común del modo y de los intereses, a fin de que el hombre alemán no se aburra, por la cortedad de

14 Probablemente se refiere a las guerras de Napoleón.

15 Paul Anton de Lagarde (Berlín 1827 - 1891 Gotinga), filósofo y político, autor de obras lingüísticas, políticas y pedagógicas.

tiempos, pasando ingenuamente por alto que la Iglesia tiene una historia, [66] de manera que -según su perspectiva humana- también ella, como todo lo humano, está sujeta de entrada a evolución, y que esta evolución frecuentemente se lleva adelante también con luchas. La mayor parte de las definiciones dogmáticas son resultados de luchas espirituales precedentes, a menudo durante decenios o siglos. Algo similar vale para los artículos del derecho canónico, para las formas litúrgicas, y en general para todas las cristalizaciones objetivas en las que se expresa la vida espiritual.

La Iglesia es el reino de Dios en este mundo y debe tener en cuenta los cambios de todo lo terrenal; sólo puede custodiar en el tiempo la verdad eterna y la vida eterna [67] si toma cada época histórica tal como ella es, y la trata conforme a su peculiaridad. En la medida en que las condiciones de vida habían cambiado tanto para las mujeres católicas como para las otras, debían también para ellas ser creadas nuevas formas de vida, y no era por tanto necesario en absoluto que eso tuviese lugar obligadamente según el principio de autoridad, sino que correspondía mucho más a una praxis ampliamente ejercida, en primer lugar observando las fuerzas naturales. Si, por una parte, esto no excluía por principio en modo alguno un movimiento católico feminista, por otra parte hay que preguntar si dicho movimiento era y es necesario. Nosotras contemplamos aquí la cuestión [68] sólo desde el punto de vista de la formación de muchachas. Y ahí hemos visto un hecho característico: la católica Alemania tenía aún institutos educativos en los cuales las chicas fueron formadas por mujeres en consideración al futuro matrimonio y a la maternidad, si bien no *solamente* en vistas a eso, sino además con la posibilidad abierta para otra vía en relación con un fin último y supremo, superior a todos los fines particulares: formar criaturas de Dios *para* Dios, para honor y gloria de Dios. Esto aseguraba la enseñanza católica contra la provinciana estrechez pequeñoburguesa de la educación de las muchachas según el estilo de la Ilustración, frente a lo cual ponía a las mujeres en aquella [69] libre altura que desde fuera de la Iglesia buscaban las pioneras, y que a ellas se les presentaba en el marco del idealismo alemán.

Cuando, no obstante, algunos decenios después del movimiento interconfesional surgió también un movimiento feminista católico y se organizó en la unión católica de mujeres y en la asociación católica de maestras, no se trató de una simple imitación²³, y tampoco de un simple

23* La Liga católica de maestras es incluso algo anterior a la Liga general, como también la formación católica de maestras precedió a la no-católica.

contramovimiento. La vida católica de la mujer y la formación católica de las muchachas, como toda la vida cultural en Alemania desde la escisión religiosa, no se ha desarrollado sin la influencia de lo que ocurría fuera de la Iglesia. [70] Así como el racionalismo y el positivismo del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX ha influido profundamente en la teología y filosofía católicas, y sólo desde hace algunos decenios ha sido nuevamente aceptada la lucha por la revitalización del viejo patrimonio conceptual católico, así también la pedagogía católica ha sido impregnada constantemente hasta nuestros días por corrientes psicológicas y pedagógicas de las cuales no es en modo alguno seguro saber de qué modo ni hasta qué punto se dejan conciliar con sus fundamentos últimos. A eso se añade el influjo estatal, que cada vez ha llevado más lejos su acción. Las instituciones educativas católicas ya no son [71] libres en la fijación de sus metas. Su plan de estudios y sus métodos educativos son prescritos por el Estado y se encuentran bajo control estatal. El personal docente debe presentar los requisitos requeridos por el Estado.

De este modo las influencias masculinas y no católicas han llegado a ser determinantes en gran medida; y no sólo por obra de las autoridades gubernativas, sino también de las mismas instituciones educativas, dada su necesidad de trabajar con fuerzas de apoyo laicas mientras no haya personal propio con preparación suficiente; y también por la formación del personal propio en escuelas superiores o universitarias que, por su parte, no pueden garantizar la capacitación para la configuración de una formación católica de mujeres. [72] Así surgió la necesidad de crear libres organizaciones para obtener, de la *parte católica* y de la *parte femenina*, influencia en la configuración educativa de las muchachas.

El movimiento católico de mujeres tiene en sus fines mucho en común con el no católico, y le debe su valioso trabajo pionero; así, en el terreno económico, la apertura de posibilidades de trabajo y de formación; en el jurídico-político y social, la apertura de colaboración femenina; también en la valoración de la condición de esposa y madre existe una creciente concordia con los elementos moderados del movimiento femenino cívico. Pero [73] nunca debería olvidarse que esto ha crecido en un terreno extraño a nosotros: el del idealismo alemán, el del liberalismo con su concepto del mundo y político. El movimiento católico de mujeres debe estar sobre su propio terreno: el terreno de la fe y de concepto católico del mundo elaborado hasta las últimas consecuencias. La elaboración es tarea que sólo puede ser realizada lentamente, paso a paso. A partir de la base ganada en su caso, tiene que lograr la

ción de las mujeres en la formación de [61] las muchachas según el principio de que verdaderas mujeres sólo pueden ser formadas por mujeres; y como lo más inmediato: la necesaria *formación científica* para poder enseñar en las clases media y alta, así como asumir la dirección de las escuelas.

Paso a paso se ha ido adelante. En el 1887 se dirigió a la Dieta Prusiana y al Ministerio de Culto una petición que contenía las reivindicaciones señaladas, acompañadas de un escrito, donde se exponían las razones, de Helene Lange (el "Folleto Amarillo"). El fracaso de esta iniciativa movió a la iniciativa privada: fundación de cursos básicos para muchachas (1889) que, sin autorización, sólo querían proporcionar una formación profunda, y luego la apertura de cursos de bachillerato (1892; las primeras seis estudiantes se examinaron de la prueba de madurez en 1896). Como señales de deferencia de los gobiernos hay que señalar: la reforma de las escuelas de muchachas en Prusia en 1894, que preveía la existencia de docentes superiores con acreditación [62] científica, así como también la de directoras escolares; la admisión en las universidades (1901); una conferencia sobre la formación de muchachas convocada por Althoff (1906)²¹; la reforma del 1908, que introdujo los liceos con institutos con programas de reforma, añadiendo después de la séptima clase seis cursos; luego los liceos superiores (añadiendo 3 años después de los diez años de liceo, como "cuarta vía" de acceso a la universidad, contra las aspiraciones de las mujeres); la concesión en 1908 de la matrícula regular.

Así se abrió el camino para las profesiones científicas, aunque en el acceso a los exámenes de Estado y al ejercicio profesional existieron todavía hasta el 1919 fuertes limitaciones.

Junto a eso se ha intentado también promover la formación para la profesión doméstica y materna, la introducción a las tareas sociales y cívicas, y también la formación preparatoria [63] a las profesiones asistenciales y sociales, artísticas y técnicas, todo esto por medio de la *escuela femenina*, de uno o dos años después del liceo (1917), y la trienal *escuela femenina superior*, que está introducida desde 1926. Pero también en los tipos de escuela que llevan a la madurez universitaria, y que deben satisfacer técnicamente las mismas exigencias que las escuelas de chicos, según las directrices de 1925 debe tenerse en cuenta la especificidad femenina y la particular tarea cultural de la mujer. Los años 1923-1931 han traído a Prusia una regulación general de la escue-

21 Friedrich Althoff (1839-1908), ministro prusiano de Culto.

la superior. Mientras que las escuelas superiores de mujeres continúan la obra formativa de los liceos femeninos y, con algunas limitaciones, también de las escuelas medias, el trabajo de las escuelas primarias se continúa en las *escuelas profesionales femeninas*. También ellas deben su surgimiento a la iniciativa privada. Ya en el 1865 Luise Otto-Peters fundó en 1865 -la primera en el mundo- escuela de formación continuada para muchachas, a la que después siguieron otras en otras ciudades.

[64] Sólo con la Constitución del 1919 se concedió a los municipios la autorización para la escolarización general de las muchachas hasta los dieciocho años²². También aquí se contempla una finalidad múltiple: continuación de la formación general con especial atención a las tareas específicamente femeninas, introducción a la vida social y estatal, adiestramiento para profesiones especiales, y educación para el ethos profesional correspondiente.

En esta primera panorámica no es posible considerar los caminos por los que se buscaron las metas, ni dar cuenta de los resultados obtenidos. Igualmente renunciaremos de momento a examinar todos los nuevos caminos de la formación profesional que se han hecho necesarios por el surgimiento de nuevas profesiones femeninas (por ejemplo, [65] las escuelas sociales femeninas), o la nueva regulación de la preparación profesional para ciertas ramas profesionales que ya estaban abiertas desde hacía mucho tiempo para las mujeres (por ejemplo, para maestras de gimnasia y docentes técnicas). Finalmente, no podemos exponer cómo el desarrollo que principalmente habíamos seguido en los ambientes prusianos, se ha llevado a cabo en las otras regiones de Alemania.

3. Relación del movimiento católico feminista y de la labor de formación de la mujer con el movimiento interconfesional y la Iglesia.

Por el contrario, resulta esencial considerar la relación entre el movimiento feminista católico y el trabajo formativo femenino con el movimiento interconfesional. Como ya he dicho, cuando el movimiento feminista interconfesional comenzó, se tenía por imposible un movimiento feminista católico. En mi opinión, eso era por una idea falsa que acepta que en la Iglesia todo está invariablemente fijado para todos los

²²* Estas instituciones, importantes para la formación de las muchachas del pueblo, han estado muy limitadas y amenazadas en su existencia por las ordenanzas de emergencia de los últimos años.

1. Filosofía	37-48
2. Teología	48-53
3. Ciencias positivas	53-58
IV. Esbozo del material humano de formación	58-70
1. Especies y misión específica	58-63
2. Diferenciación de las especies en tipos e individuos	63-66
3. Natura lapsa y tipos de degeneración	66-70

[II,1] A²⁹. IMPORTANCIA DEL MATERIAL HUMANO
PARA LA FORMACIÓN Y PARA LA LABOR DE FORMACIÓN

Si por “formación” entendemos la consecución de una forma que un ser en evolución experimenta, sea mediante un proceso espontáneo que se realiza desde dentro, o por influjos externos espontáneos o por el libre trabajo de formación que es ejercido sobre él por él mismo y por otros, entonces es claramente lo fundamental para la comprensión de este proceso saber con *qué* cuenta o qué va a ser formado. Si se limita la “formación” a un trabajo de educación programado, entonces es una exigencia práctica fundamental conocer el material al que se debe aplicar ese trabajo.

1. El material con que se cuenta: individuos, tipos, especies³⁰

Cuando tenemos ante nosotros una clase escolar, he aquí lo que nos muestra la primera mirada: [II,2] ningún niño igual a otro. Y no se trata sólo de diferencias meramente exteriores que nosotros percibimos, sino interiores, que nosotros percibimos *junto con* las exteriores (aquí no podemos investigar qué significa este co-percibir y *qué* diferencias exteriores son de especial importancia para el conocimiento de las realidades interiores): tantos seres humanos, tantos *individuos*, es decir, seres con características propias. Si los conocemos en un trato más prolonga-

29 Conviene recordar que el sistema de orden por números o letras queda algo cambiado, ya que Edith en esta obra no lo hace uniformemente; por ejemplo en este capítulo el sistema es por números: II, II, 1, 2, etc.; pero por uniformar otros con otros capítulos, y por no hacer coincidir con el capítulo con el subcapítulo, hemos cambiado así: II, A, 1, 2, etc.

30 Cf. nota 13, p. 474.

do podremos agruparles en grupos que se encuentran unidos interiormente según rasgos típicamente comunes, y separados de los demás mediante rasgos típicamente distintos; los individuos aparecen ahora como representantes de un *tipo*. Por lo que hace a los tipos que están a igual nivel de edad, ellos forman los tipos de edad, [3] que se destacan tan pronto como los comparamos entre sí, por ejemplo, con distintas clases. (A eso se añade luego el *tipo de clase*, que es algo que debe ser diferenciado del tipo edad).

De momento dejamos para después la cuestión de sobre qué base hay que reconducir estos tipos, de los que varios pueden darse en un individuo. Si ponemos una junto a otra una clase de muchachas y una clase de muchachos, encontraremos nuevamente diferencias típicas. Y ahora la cuestión es si tenemos al respecto que habérmolas con tipos en el mismo sentido que *dentro de* la clase de las muchachas o de los muchachos, o si hemos chocado con una universalidad de nuevo género, [4] que subyace aquí y allí a los tipos.

Hablé antes de la *especie* mujer³¹. Bajo *especie* hay que entender aquí algo fijo, que no cambia. La filosofía tomista emplea también para ello la expresión *forma*, y con ello mienta una forma *interior*, que determina la estructura de una cosa. El tipo no es inalterable en el mismo sentido que la especie. Un individuo puede [5] pasar de un tipo a otro. Eso ocurre, por ejemplo, en el proceso de evolución, en el que el individuo del tipo de niño pasa al de joven, y luego al de ser humano maduro. Este paso le es prescrito por una forma interior. Un niño puede cambiar también su tipo, si se traslada de una clase a la otra (es decir, entre otros niños), o de su familia es trasladado a una institución educativa. Tales cambios se atribuyen a la influencia del entorno. Pero en la medida en que se trata de una forma interior, a tales influencias se le ponen límites. La forma interior o especie circunscribe un arco de juego dentro del cual el tipo puede variar.

2. Significado de la cuestión sobre las especies

[6] Está bien claro, pues, que la pregunta por la especie "mujer" es la pregunta básica de todas las preguntas sobre la mujer. Si existe una tal

31 Edith añadió en su texto autógrafo nueve renglones que después los tachó: "(El modo común de hablar distingue entre el "genus" o género masculino y femenino. Pero hay el problema de si "genus" en este sentido y "genus" en el sentido de la lógica significan lo mismo. Mas no quisiera lastrar ahora con esta cuestión nuestra problemática)".

confrontación con todos los objetivos y con las aspiraciones que nos son propuestos desde fuera.

[74] Hay que acentuar todavía que las mujeres católicas, en cuanto que *católicas*, no están solas en sus aspiraciones. La formación de la juventud ha constituido en todas las épocas un interés vital de la Iglesia, y también ha extendido siempre su amparo a la juventud femenina. Cada gran actividad misionera, tanto la de san Bonifacio²⁴ como la de la actualidad, trabaja con fuerzas femeninas para la formación de la juventud femenina. Y siempre, cuando la fe está amenazada por poderes hostiles, vemos jugar un papel importante en su defensa el trabajo educativo de las mujeres consagradas a Dios. Cuando santo Domingo²⁵ comenzó su lucha contra los errores de fe en el sur de Francia, fundó como primer baluarte al respecto la obra misionera de Prouille²⁶, donde mujeres de fe ardiente no sólo apoyaban con [75] su oración el trabajo de los hermanos predicadores peregrinos y les ofrecían ocasionalmente un albergue, sino que además intentaban educar en su espíritu a las hijas de la nobleza, a fin de oponerse a los esfuerzos similares de las mujeres albigenses. De modo semejante surgió la Orden de educadoras de Mary Ward²⁷ como instrumento de la Contrarreforma, y encontró un apoyo efectivo en la Compañía de Jesús espiritualmente próxima a ella. Y, en los últimos decenios, sacerdotes y prelados de amplia visión han animado de muchas formas Congregaciones religiosas femeninas que se ocupan con la escuela y la educación a fin de dotar a sus miembros con todos los medios de la moderna preparación científica y pedagógica, a fin de poder satisfacer las exigencias estatales. (Así, ya en el 1899 fue fundado el [76] Collegium Marianum en Münster (Westfalia), para faci-

24 San Bonifacio (Winfrido) (672/675-754), obispo. Fundamentalmente monje e impulsó con nuevas fundaciones la vida monástica; enviado por el papa Gregorio II a Alemania, como *Legado* apostólico, con el mandato de evangelizar aquellos pueblos. Su importancia respecto al aspecto histórico-religioso, especialmente en Alemania, fue inmensa; pero tuvo también gran significado en el aspecto político-social. El título de "Apóstol de Alemania", le queda estrecho si se tiene en cuenta el campo de acción e influencia de su personalidad.

25 Santo Domingo de Guzmán (Caleruega c.1170 – 1221 Bologna), fundador de la Orden de los Dominicos.

26 Se refiere a la estación misionera que santo Domingo fundó en Prouille (cerca de Toulouse) en octubre de 1206, lo mismo que una asociación de mujeres piadosas para la enseñanza y educación de muchachas.

27 Mary Ward (Mulwith 1585 – 1645 Heworth), fundadora del Instituto de la Bienaventurada Virgen María, "Madres Irlandesas"; su finalidad era participar en el apostolado de la Iglesia, especialmente en la educación de las muchachas. A pesar de todas las dificultades estaba convencida de la necesidad de la participación de la mujer en el trabajo de la Iglesia.

litar a las religiosas conventuales de las Ordenes de enseñanza una formación académica. Por motivos similares se fundó en Baviera la Asociación de trabajo de las instituciones de formación monásticas). Y cuando, en los años anteriores a la guerra, se estableció fuera de la Iglesia católica el movimiento de reforma escolar, entonces surgió la organización escolar católica, a fin de reunir a *todos* los círculos interesados en la escuela y prepararles para la inminente lucha en torno a la escuela. El movimiento femenino católico encuentra en todos estos esfuerzos un apoyo, por cuanto que tiene con ellos en común la meta de una formación de muchachas verdaderamente católica. Pero no puede dejar simplemente el trabajo a otros, sino que debe colaborar con sus energías en ello, pues la formación de muchachas, tanto su fundamentación teórica como su realización práctica, es una tarea específicamente femenina.

II. EL MATERIAL HUMANO DE LA FORMACIÓN

(El problema de la especificidad femenina)

II. MATERIAL HUMANO DE FORMACIÓN²⁸

I.	Importancia (significado) del material humano para la formación y la labor de formación	1-9
1.	El material con que se cuenta: individuos, tipos, especies	1-5
2.	Significado de la cuestión sobre las especies	5-9
II.	Métodos de investigación	9-58
1.	Método de las ciencias naturales (en especial el psicológico-elemental)	10-12
2.	Método de las ciencias humanísticas (en especial el psicológico- individual)	12-19
3.	Método filosófico	19-30
4.	Método teológico	30-37
III.	Aportaciones de cada uno de los métodos al conocimiento del material humano de formación	37-58

28 La hoja que sólo contiene el título precedente y la otra con este índice del capítulo no llevan paginación.

y por tanto no pueden llegar a distinguir si esta particularidad hay que verla como tipo variable, o como especie fija.

2. Método de las ciencias humanísticas (en especial el individual-psicológico)

En los últimos decenios ha experimentado la psicología una gran transformación; la psicología elemental ha sido arrinconada cada vez más en favor de otra que se podría caracterizar como *comprensiva*, como *psicología estructural*, también como *científico-espiritual*. En ella habría que distinguir aún diversas direcciones. Común a ellas es que entienden [13] la vida *ánímica* como un *todo unitario* que no se deja disolver en elementos ni componer por ellos. (En los inicios de la psicología científico-natural se hablaba gustosamente de la “psicología sin alma”, o como mínimo se planteaba si tras cada uno de los hechos psíquicos individuales había que aceptar todavía una unidad real. Este escepticismo respecto de un alma sustancial tampoco está superado de ninguna manera en la psicología científico-espiritual).

La psicología estructural, especialmente la dirección que se denomina “psicología individual”, es de la convicción de que ninguno de los hechos psíquicos, actos individuales, operaciones, también propiedades, permite comprender absolutamente nada fuera de la conexión anímica total de la que ellos proceden, en la que transcurren, y que ellos mismos contribuyen con su decisión [14] en su desarrollo. Así, la tarea que debe plantearse es analizar, comprender y aclarar este conjunto total, para luego comprender a partir de él los hechos individuales.

Puesto que hay que vincular el surgimiento de nuevos métodos a las exigencias de las ciencias humanísticas (de la historia, la literatura, etc.), así como al diagnóstico y terapia de la anomalía anímica, y porque aquí y allí se trata del conocimiento de personalidades determinadas e individuales, tiene en él un papel importante la descripción de conexiones anímicas individuales en su conjunto. Experiencias de la vida personal, de la praxis pedagógica y psiquiátrica, [15] literatura de diarios y de memorias proporcionan el material al respecto. Sin embargo, no se debería parar en la descripción de individuos: 1. porque toda descripción debe trabajar con conceptos tipo, mientras que la individualidad como tal no se deja en absoluto atrapar conceptualmente; 2. porque en el material examinado se evidencian tipos determinados: el complejo estructural no es ni simplemente común, igual en todos los seres humanos sin ninguna diferenciación, ni simplemente individual, absolutamente único

en los individuos sin nada en común con los otros: 3. porque los tipos son importantes prácticamente como puntos de apoyo para métodos de la influencia en educación y terapia. [16] De este modo, también aquí se debería tropezar con el *tipo* femenino, o con una multiplicidad de tipos femeninos.

Puesto que la psicología individual no puede contentarse con analizar un perfil momentáneo en la vida del alma, sino que debe tratar de abarcar en la media de lo posible todo su curso temporal, corre también el peligro de tomar los tipos, tal y como los encuentra en cada uno de ellos, como algo fijo y estable. Pero salta demasiado a la vista su cambio con la alteración de los condicionamientos exteriores. Además, si se quiere ver la personalidad como un todo, hay que considerar el alma en su conjunto unitario anímico-corporal. Puesto que además [17] el ser de una persona humana es siempre un ser en el mundo, y su comportamiento anímico se encuentra continuamente influenciado por ello, la psicología tiende necesariamente a ir más allá de sí misma hacia la reflexión antropológica, social y cosmológica. Como R. Allers con razón acentúa³³, el pedagogo debe tratar de investigar en qué medida se extiende la mutabilidad de los tipos y, en consecuencia, la posibilidad de su influencia. No habría que detenerse demasiado pronto ante una supuesta "disposición inalterable", sino que hay que intentar ver cada comportamiento como una reacción frente a circunstancias exteriores, que podría tener lugar de otro modo en otras circunstancias. Lo que queda más allá [18] de los límites sobre los que se tropieza en este comportamiento, lo que se muestra como prácticamente ininfluenciable, debe ser considerado como un residuo irracional, como una X. Aplicado esto a nuestra cuestión, significaría que la existencia de una especie no debería ser rechazada, pero que su contenido no resulta aprehensible, y en consecuencia tampoco se puede conocer su participación en la formación de los tipos y en cada uno de los comportamientos del ser humano, por tanto tampoco hay ninguna razón sobre la que pudiera basarse el comportamiento pedagógico práctico.

Me parece sin embargo que aquí se habrían rendido demasiado pronto las armas si es que este "ignorabimus"³⁴ tuviera que valer no sólo para

33* Rudolf Allers en su tratado *Sexualpsychologie als Voraussetzung einer Sexualpädagogik* (Psicología social como presupuesto para una pedagogía sexual) lo ha expresado muy agudamente (*Sexualpädagog[ogische] Probleme* (Problemas pedagógicos sexuales), editado por Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, 1931). Básicamente sus escritos muestran el progreso en los últimos años de la psicología individual hacia la antropología.

34 "Ignoraremos".

especie, entonces ella no podrá ser cambiada por ninguna alteración de las condiciones de vida: por las relaciones económicas y comerciales, y por la propia actividad. Si no existe tal especie, entonces hay que ver a "hombre" y "mujer" no como especies, sino sólo como tipos en el sentido que nosotros hemos delimitado, y entonces es posible en ciertas condiciones el paso de un tipo al otro. *Esto* no es tan absurdo como podría parecer a simple vista. Antaño se ha tenido la opinión de que las condiciones físicas eran fijas, aunque se veía a las anímicas como ilimitadamente variables, pero incluso contra la invariabilidad de las diferencias corporales pueden aducirse ciertos hechos, tales como las formas de androginismo y de transición.

Pero esta pregunta básica de todas las cuestiones sobre la mujer nos remite a los principios de la filosofía. Para poderla resolver satisfactoriamente hay que tener claridad sobre la [7] relación de género, especie, tipo, e individuo, es decir, sobre los problemas fundamentales de la *ontología formal*, en la que yo veo aquello que buscaba Aristóteles con su "filosofía primera". Lo que de esta disciplina fundamental se obtiene en su generalidad formal tienen que buscarlo las disciplinas materiales en determinados ámbitos especializados. La investigación de la esencia de la mujer tiene su lugar lógico en una *antropología filosófica*. A la teoría sobre el ser humano le corresponde la clarificación del sentido de la diferenciación sexual, el resultado del contenido de la especie, además de la posición de la especie en la estructura del individuo humano, de la relación de los [8] tipos con la especie e individuo, y de las condiciones de la formación de los tipos.

Como *base para el trabajo práctico de formación* es menester claridad sobre aquello que la especie pide y sobre los límites que ella pone, con qué tipos e individuos hay que contar de hecho en casos determinados, y de qué manera se puede influir sobre ellos. Se puede poseer esta base epistemológica concreta para el trabajo práctico en la formación de muchachas, sin que se haya realizado todo el trabajo teórico previo, en general o por uno en particular. Pero es también evidente que una configuración del trabajo de formación basado en [9] teorías falseadas debe llevar también a una praxis equivocada.

B. MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN

Así pues, ¿cómo tendríamos que empezar, si quisiéramos poner las bases teóricas de la formación de muchachas? ¿De dónde tomaremos

una medida para encontrar, de entre el flujo de la bibliografía existente sobre cuestiones femeninas, sillares para un fundamento sólido? Debemos preguntarnos qué caminos cognoscitivos están a nuestra disposición y, si queremos tomar posición respecto de una investigación dada, entonces debemos pensar qué meta se ha propuesto esta investigación, qué camino ha emprendido, si por ese camino podía llegar a la meta, [10] y si de hecho ha llegado a ella.

1. Método de las ciencias naturales (en especial el psicológico-elemental)

Existe un método puramente propio de las ciencias naturales para tratar la especificidad de la mujer. Así proceden la anatomía y la fisiología cuando describen y aclaran la constitución y funciones del cuerpo femenino sobre la base de la experiencia. Así procede la psicología que se caracteriza como psicología científico-natural o psicología elemental. Con ayuda de la observación y de la experimentación, ella investiga hechos individuales psíquicos en una -a ser posible- gran cantidad de casos, y se esfuerza por derivar de ellos normas generales del comportamiento psíquico. De este modo ha procedido también predominantemente la psicología de los sexos a comienzos del siglo XX. [11] Se investigan en una serie de personas de ambos sexos sus actividades psíquicas individuales y las peculiaridades de ahí cognoscibles, por ejemplo la receptibilidad de los sentidos, la capacidad de aprender y la memoria, la capacidad para diversas asignaturas, la afición predilecta, tal y como, por ejemplo, se manifestaban en los juegos favoritos, y en las ocupaciones preferidas, peculiaridades de la fantasía, de la emotividad, de la voluntad, etc³².

Todas estas investigaciones científico-naturales presuponen la diferencia de los sexos como un hecho empírico general y quieren en lo posible fijar exactamente en qué consiste esa diferencia en cada caso. Llegan a determinar la propiedad característica de un sexo por medio de las *notas distintivas* que *por término medio* están presentes en él, o mediante las cuales se puede establecer la frecuencia de sus [12] manifestaciones, y eventualmente también medir su grado; sin embargo no llegan a presentar un cuadro de conjunto de esa particularidad del sexo,

32* Una panorámica, una visión crítica y la elaboración de este material lo ofrece la obra de O. Lipmann sobre *Psychische Geschlechtsunterschiede* [Diferencias psíquicas según el sexo], Leipzig, 1924.

son "auténticas" mujeres. Pero entonces debemos preguntar de nuevo de dónde está tomada esta imagen ideal, qué valor cognoscitivo le corresponde.

Sea como fuere, de todo este material podemos destacar *un* dato para nosotros importante, que es la natural *pretensión* a poder hacer afirmaciones de carácter general. Sin pedirse a uno mismo cuenta al respecto, se acepta como lo más natural que cuando se tienen experiencias particulares se cointuye algo universal. De ahí la tarea para [26] los filósofos de resaltar esta función cognoscitiva general operante en la experiencia, adiestrarla sistemáticamente, y así elevarla al rango de un método científico.

Nuevamente debo renunciar a profundizar sobre la cuestión de hasta dónde se ha llegado en el examen de este camino epistemológico. Sólo quisiera resaltar de entre el gran flujo de literatura femenina, es decir, de los libros y tratados de hombres y mujeres sobre la esencia o naturaleza de la mujer, uno que aporta una contribución científica seria y, según creo, pionera; desde su aparición³⁸ se ha hablado ya mucho de él: *Seinsrhythmik (ritmo del ser)*. Es un estudio sobre fundamentación de una metafísica de los sexos de Sor Thoma [27] Angelica Walter del Niño Jesús Pobre. Aquí se ha recorrido un camino completamente nuevo para descubrir el sentido último de las palabras "masculino" y "femenino"; el problema de los sexos se analiza aquí en su forma ontológica radical, es decir, se analiza si "masculino" y "femenino" no son formas fundamentales del ser, una forma doble en la que emerge todo ser creado, y estas formas fundamentales son seguidas en todos los grados del ser creado, desde lo primero creado, la luz, hasta la más alta criatura espiritual. La amplitud de la exposición del problema y la seguridad y energía de la afirmación ontológica [28] confieren a la obra su importancia básica. Soy de la convicción de que contiene también resultados duraderos; debo añadir que echo de menos una última rendición de cuentas sobre el método utilizado, y que a ello le atribuyo el que no todas las afirmaciones puedan ser consideradas como resultados inexpugnables. La autora se guía por algunas verdades fundamentales de la filosofía de santo Tomás, además de algunas frases de los escritos de E. Przywara³⁹

38* Friburgo, Herder, 1932.

39 Erich Przywara (Kaltowitz 1889 - 1972 Murnau), filósofo jesuita, conoció a Edith Stein el año 1925 en Espira. El mismo ha descrito su encuentro con Edith Stein en su libro *In und Gegen*, Nuremberg, 1955, 61-73. El año 1922 fue a Munich para hacerse cargo de la redacción de la revista *Stimmen der Zeit*. Su obra completa abarca alrededor de ochocientos títulos, entre los que hay casi cincuenta libros.

y R. Guardini⁴⁰. Ella utiliza además un procedimiento que se acerca a la intuición fenomenológica⁴¹. Finalmente, [29] de vez en cuando hace uso de nuevos resultados de investigación de distintos ámbitos científicos como matemática, física, biología. Sobre la compatibilidad de estos diversos métodos y el orden en que pueden estar recíprocamente entre sí no ha dado sin embargo ninguna razón. Naturalmente: para dar esta razón hubiese debido preceder a la investigación del problema de los sexos un sistema propio de filosofía. En la breve observación metodológica que contiene el prólogo del libro se dice que la fe católica, en cuanto que es el más seguro sistema del saber humano, debía ser tomada como base. Pero no se estudia particularizadamente [30] lo que desde esta parte se ha dicho sobre el problema de los sexos⁴².

4. Método teológico

Con ello llegamos al último método relativo a nuestra cuestión, que todavía tenemos que discutir: el *teológico*. Es para nosotros de importancia primordial saber qué dice la doctrina de la fe católica sobre la esencia o la naturaleza de la mujer. Para informarnos al respecto vamos a detenernos primero en lo que es la doctrina de la fe en el sentido más estricto, es decir, en aquel que nosotros estamos obligados a creer, en las definiciones dogmáticas. No será mucho lo que cosechemos aquí. Luego ampliaremos el círculo y trataremos de examinar lo que es la doctrina tradicional, [31] o sea, los escritos de los Doctores de la Iglesia y de los Padres de la Iglesia, así como las exposiciones dogmáticas de la actualidad. Aquí encontraremos un material más rico, pero un material respecto del cual existe la posibilidad de la crítica.

Cuando santo Tomás dice, por ejemplo, "*vir est principium mulieris et finis*"⁴³ (el hombre es principio y fin de la mujer), habrá que pre-

40 Romano Guardini (Verona 1885 – 1968 Munich), teólogo católico y filósofo de la religión. Adquirió fama primeramente como personalidad dirigente en el Movimiento de las Juventudes Católicas (Quickborn, en Burg Rothenfels) y en la renovación litúrgica. En tiempo de la carta, desempeñaba en Berlín una cátedra de filosofía de la religión y de concepción católica del mundo y de la vida; a partir del otoño de 1945 desempeñó la cátedra en Tubinga, y a partir de 1948 en Munich. Guardini recibió en 1952 el Premio de la Paz, concedido por la Asociación de Libreros Alemanes.

41 Aquí sigue en el manuscrito la frase, tachada por la autora: "(claramente muy bajo el influjo de los escritos de H. Conrad-Martius)".

42* Volveré a hablar sobre este libro en la tercera parte.

43* *Summa Theol* I, 92 a. 1. [Esta conocida frase "*vir est principium mulieris et finis*" textualmente no es de Santo Tomás, aunque la idea se halle en el lugar indicado por Edith].

la psicología individual, sino también para el conocimiento en general. [19] Me parece, en efecto, que aquí se alcanzan los límites de la psicología empírica. Ella, como toda ciencia positiva, y bajo tal entiendo yo una ciencia de hechos naturales a partir de experiencia natural, sólo puede decir que una cosa, en tales o cuales circunstancias, se configura así o del otro modo y eventualmente tiene que comportarse de esta forma o de la otra. Pero estas ciencias no alcanzan su forma íntima, la estructura del ser del cosmos en general, sobre la cual se basa el hecho de que el curso del mundo corre tal y como lo aseguran las ciencias positivas.

3. Método filosófico

Pero allí donde cesa el trabajo de las ciencias positivas comienza la problemática de la [20] filosofía. Ella no podría tranquilizarse con la X de una incognoscible "disposición natural". Me gustaría afirmar que ella está capacitada a descomponer este factor X en tres elementos (divisibles sólo abstractamente, no realmente): la especie³⁵ ser humano, la especie mujer, la individualidad.

Con ello estamos ante la gran cuestión del *método filosófico*. Es imposible en nuestro contexto explicarlo en todo su alcance y elaborar un método a partir de los fundamentos últimos. Sólo podemos trazar los caminos que, según mi convicción, pueden llevar a la solución de los problemas planteados³⁶.

Con la escuela fenomenológica (es decir, con la escuela de E. Husserl³⁷), comparto la idea de que el procedimiento de la filosofía es

35* Si aquí es más conveniente hablar de género o de especie, es cosa que sólo podría decidirse tras la investigación de la problemática formal-ontológica. [Esta nota de Edith no se halla en el texto autógrafo, pero sí en la revista "Benediktinische Monatsschrift", donde apareció el texto.

36 En el manuscrito autógrafo sigue aquí el añadido, tachado por Edith Stein: "Una explicación última al respecto debo reservarla para otra oportunidad".

37 Edmund Husserl (Prossnitz 1859 – 1938 Friburgo). Obtuvo su doctorado en filosofía en 1882, y continuó sus estudios con el filósofo y psicólogo Franz Brentano en Viena en 1883. En 1887 Husserl consiguió también la *habilitación* en la universidad de Halle en la que tuvo una lección inaugural sobre metafísica. En 1900 escribió *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas, I) que abrió las puertas de la fenomenología; un método de análisis que era revolucionario en el campo de la filosofía. Edith fue alumna de Husserl durante los últimos años de éste en Gotinga; ella nos proporciona los detalles de la marcha de Husserl a Freiburg-im-Breisgau. Como su nuevo puesto de profesor ordinario de filosofía le habilitaba para desarrollar sus teorías, enseñó que el papel de la filosofía es renovar la vida; también continuó despejando la relación existente entre lógica y conciencia, analizándola con la fenomenología y con la psicología.

por principio distinto del de las ciencias positivas, la idea de que ella tiene a su disposición una función cognoscitiva propia, y la idea de que precisamente por esto le es posible lograr aquello que es necesario para la fundamentación de las otras ciencias, y que ellas mismas no pueden lograr: jalonar su campo de acción y mostrar los medios cognoscitivos y los métodos que son adecuados a cada correspondiente campo de investigación. La fenomenología ha caracterizado esta función cognoscitiva propia como *intuición* o "intuición eidética". [21] Sin embargo, estas expresiones están demasiado cargadas de historia, y han dado por ello ocasión a muchos malentendidos. Yo entiendo por tal la operación cognoscitiva que en los objetos concretos pone de relieve su estructura general, la cual nos hace posible decir, por ejemplo, lo que es una cosa material, una planta, un animal, en suma un ser humano, o lo que sea el sentido de estos nombres. Lo que aquí se llama intuición se vincula muy estrechamente con aquello que la tradición filosófica designa como *abstracción*. Un análisis fenomenológico profundo de la intuición y de la abstracción podría quizá mostrar que no tiene absolutamente ningún sentido discutir sobre cuál de ambos sea el verdadero método filosófico.

[23] Está clara la relación con el problema que estamos tratando: sólo si hay una función cognoscitiva que pueda destacar lo universal es posible poner de relieve el sentido de la esencia de la mujer o de la especie mujer. La mayoría de quienes han escrito sobre esta cuestión comenzaron a actuar sin tan siquiera plantearse la pregunta por el método, (en cuanto que se situaban en el marco de una ciencia positiva). Escribieron desde su "sentimiento" o "instinto". Con esto no está dicho que toda esta literatura carezca de valor. Ella tiene el valor que corresponde a todos los ámbitos de la experiencia precientífica y de la formación de teorías, el valor de un material que debe ser elaborado críticamente. [24] Todo ser humano conoce por experiencia mujeres y cree en consecuencia saber lo que es una mujer. Pero si a partir de su experiencia desarrolla una teoría general, entonces no estamos seguros de que no se trate de una falsa generalización, de que aquello que en este o en el otro caso pudiera ser observado fácticamente no corresponda en modo alguno a otros. Pero además se necesita también de una crítica de las experiencias singulares. ¿Acaso la misma mujer singular ha sido correctamente comprendida? Si en todas las experiencias existen peligros de error y de engaño, en este terreno son quizás más numerosos y mayores que en ninguna otra parte. ¿Qué garantía nos es dada [25] de que han sido evitados? O se nos presenta un cuadro ideal de la mujer y cada una de ellas es medida conforme a él para probar si

1. Aportación de la filosofía

Determinar qué sea la *especie* corresponde a la función epistemológica propia de la *filosofía*, y sólo a ella puede corresponderle. Para mostrar mínimamente cómo me planteo la solución de la tarea, debo ordenarla en la totalidad de la problemática filosófica, tal como yo la veo.

Como ya he dicho anteriormente, considero la ontología como disciplina fundamental, es decir, una doctrina de las formas fundamentales del ser y del ente. Ella puede mostrar que dentro del ser hay un corte radical: el corte entre un *ser puro*, que no contiene en sí nada del no ser, que no tiene ningún principio y ningún fin, y que incluye en sí todo lo que puede ser, y un [39] *ser finito*, que comienza y cesa, que está dado a un ente finito. Llamamos al uno *ser increado*, al otro *ser creado*, ente; al ser correspondiente al primero, *creador*, y al ser correspondiente al segundo, *criatura* (estas expresiones son tomadas del lenguaje de la teología, pero la realidad que con ellas se expresa puede considerarse puramente filosófica).

Las criaturas se clasifican en grados según su mayor o menor cercanía al ser puro. Pues todo ser creado es un análogo del divino. La analogía entis⁴⁸, empero, es distinta para cada grado. A cada grado corresponde un diverso modo de ser y una diversa forma fundamental de los entes: *ser material*, *orgánico*, [40] *animal*, *espiritual*.

En esta escala el ser humano ocupa una posición particular, en la medida en que en la estructura de su ser están contenidos todos los grados más bajos. Su carne es un *cuerpo material*, pero no sólo eso, sino a la vez un *organismo* que está formado y es operante desde el interior; y de nuevo el ser humano no es *solamente* organismo, sino un *ser viviente animado*, que de un modo particular -perceptivamente- está abierto a sí mismo y al entorno; y finalmente es un *ser espiritual*, que se encuentra abierto cognoscitivamente a sí mismo y a los otros, y que puede libremente configurar a sí mismo y a los otros. Todo esto pertenece a la *especie ser humano*, y aquello que no muestra esta estructura esencial no puede ser llamado *ser humano*. Sin embargo, esta especie se nos presenta [41] diferenciada en los individuos: cada ser humano, salvada su específica naturaleza humana, tiene una peculiaridad irrepetible. La filosofía puede mostrar que también la *individualidad*, en el sentido de la irrepetibilidad, le pertenece a la especie humana, aunque analizar cada individualidad no es cosa de la filosofía, sino de una función expe-

48 "Analogía del ser".

riencial específica, de la que hacemos uso cotidianamente en el contacto con los seres humanos. Esta diferenciación de la humanidad en una pluralidad ilimitada de individualidades está entrelazada con otra simple: la diferenciación *sexual*.

En el mencionado "ritmo del ser" se intenta seguir la pista a esta diferenciación a través de todos los grados del ser. Como peculiaridad de todo existente [42] creado se resalta que su *existencia* puede llegar a diferenciarse de *aquello* que es, y que esa su existencia debe tener una duración temporal para poder desarrollar aquello que es (sor Thoma Angélica distingue terminológicamente entre *existencia* y *ser-así*; inmediatamente mostraré que mis dudas principales versan precisamente sobre la posibilidad de construir sobre este binomio, y sobre él *sólo*). A la "fuerza de ser" de cada ente le corresponde un ritmo específico, con el que su ser *algo* se desarrolla en la existencia. En cada grado esa fuerza de ser es distinta y, según M. Thoma Angelica, también en cada grado doble, según predomine lo que debe desarrollarse en la existencia, o la existencia que asume una estructura. El componente existencial es considerado como femenino, el componente de *ser-así* como masculino. En todas las criaturas, ambos están unidos. El predominio de la plenitud existencial es lo específico [43] del ritmo de ser femenino, el predominio de la fuerza de configuración es lo específico del ritmo de ser masculino. En los grados inferiores no tenemos aún dos series paralelas de estructuras, es decir, aún no hay una verdadera diferenciación en sexos, que comienza sólo en el mundo orgánico, sino estructuras que manifiestan el uno o el otro ritmo del ser. Donde la especie (entendida como clase: especie vegetal o animal) muestra una forma doble, hay que verla a ella misma como una unidad compuesta por ambas especies parciales. Esta unidad encuentra su más fuerte expresión en el hecho de que la especie se conserva y mantiene por la unión de los individuos, en los que están representados los dos ritmos constitutivos. En el ser humano la doble forma no se manifiesta sólo en individuos de distinto ritmo constitutivo, sino que hay que seguirla en cada individuo a través de toda su estructura corporal-ánmico-espiritual (así, en el alma la voluntad es considerada femenina, el entendimiento masculino).

[44] No es posible reproducir aquí la realización de la rítmica del ser en todos sus detalles, ni tomar partido ante ella. Sólo quisiera hablar del fundamento ontológico al que se refiere mi crítica, y que naturalmente llega hasta las últimas consecuencias. La distinción entre "existencia" y "ser-así" debe reproducir abiertamente la de *existentia* y *essentia* en santo Tomás. Pero el término *ser-así* no me parece feliz, porque aparentemente más bien convenir a los accidentes que a la forma sustancial, a la que

guntar qué sentido tiene esta frase y de qué fuente está tomada. En este caso no es difícil investigar la fuente. Es la Sagrada Escritura, más en concreto el relato de la creación; además utiliza algunos pasajes de cartas de san Pablo⁴⁴. [32] Para analizar el sentido, primero debería extraerse del conjunto del mundo conceptual tomista lo que él piensa cuando afirma que lo uno es principio y meta de lo otro. Luego deberían ser analizados todos los pasajes escriturísticos a partir de los cuales se deja ver una definición de la finalidad de la mujer (y análogamente algo sobre su posición "secundaria" frente al hombre), y compararse lo que aquí se afirma como principio y meta con aquella posición de santo Tomás⁴⁵. Admitido que aquí y allí se produzca una coincidencia en el sentido de los términos, [33] habría que preguntar después qué conclusión permitiría extraer para la *naturaleza* de la mujer el sentido de esa finalidad y de esa relación de orden. Pues es claro que, si la mujer fue creada para una finalidad determinada, su naturaleza debe ser adecuada a este fin. Se puede luego comparar la naturaleza, tal como ella se manifiesta en este camino cognoscitivo inmediato, con los tipos que nosotros conocemos por la experiencia. Si se encuentran divergencias habrá que preguntarse cómo es posible una caída semejante de la naturaleza, y cómo hay que explicarla. Si consiguiéramos llegar de forma puramente filosófica a una idea de la *esencia* de la mujer, [34] entonces también deberíamos contraponer esta esencia inmediatamente intuita a la naturaleza conseguida con ayuda de consideraciones teológicas. Si no hubiese coincidencias, entonces un error podría ser el responsable de ello por uno o por otro lado. También pudiera pasar que la "naturaleza" y "esencia" no coincidiesen completamente en su sentido (problema ontológico éste que aquí no queremos tratar)⁴⁶.

44 Edith añadió en su manuscrito autógrafo doce renglones, que después los tachó: "El sentido de ellos es indicar el de dónde y el para qué del origen fáctico y de la condición del género femenino. (Podemos dejar a un lado la cuestión del origen fáctico, porque es claro que no interesa inmediatamente al conocimiento de la esencia. Su idea de la condición debería ser analizada más detenidamente, esto es)".

45* La cuestión debe ser retomada de nuevo al tratar la finalidad de la educación. [Esta no existe en el texto autógrafo, pero sí en el texto impreso en la revista].

46 Edith añadió en el margen derecho "Lo que está entre corchetes no copiarlo, y en su lugar añadir", lo que había que añadir era como se halla en el texto: "Si no hubiese tratar)": Y el texto a eliminar era:

"Primero: ¿significan naturaleza y esencia algo diferente, o lo mismo? En santo Tomás "natura" y "essentia" son usados como sinónimos en muchos casos. Ambos mentan la cosa en lo que ella misma es. Pero eso algo puede ser entendido desde distintos puntos de vista. A veces, como aquello que le es dado a la cosa por el acto creacional, en cuanto que aquello está puesto en el ser, y con lo que está llamado a actuar. Y para ello conviene el nombre de *naturaleza*. Luego, como aquello que nosotros encon-

Finalmente, de la discusión sobre las doctrinas teológicas ha surgido aún otra vía de investigación teológica, de la que se reclama el tratamiento de lo dogmático, a saber, la constatación [37] de aquello que la Sagrada Escritura misma dice. Yo he dado un pequeño paso al respecto en el ensayo titulado "Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia"⁴⁷, en el que reuní e intenté aclarar algunos pasajes que me parecieron esenciales. Pero sería una tarea grande y digna de agradecimiento trabajar alguna vez toda la Sagrada Escritura bajo este punto de vista.

C. APORTACIONES DE CADA UNO DE LOS MÉTODOS AL CONOCIMIENTO DEL MATERIAL HUMANO FORMACIÓN DE LA MUJER

Hemos visto toda una serie de métodos diferentes con los cuales se intenta o podría intentarse seguir la huella de la especificidad de la mujer. Una vez más tenemos que resumir viendo qué pueden aportar cada uno de ellos -conforme a los medios epistemológicos de que hacen uso- [38] para la solución de nuestros problemas.

tramos en la cosa, en cuanto que aquello es *propio y necesario* frente a todas las cualidades exteriores, [35] formas de relación y de manifestación dependientes de las condiciones externas y contingentes de su ser. Y para esto conviene el nombre de *esencia*. La tarea del estudio de la esencia es precisamente abrirse paso sobre lo que es y cómo la cosa se halla presente, con ayuda del examen de posibilidades -qué cambios son pensables sin que una cosa deje de ser la realidad que es, árbol, león, o precisamente mujer- para determinar aquello que necesariamente pertenece a su ser. Ahora la "naturaleza" podría también entenderse de tal modo que no incluyese esta necesidad de su configuración interior (podríamos, por ejemplo, representarnos leones que [36] en muchos aspectos fuesen distintos a la naturaleza del león según ésta es de hecho conforme a las afirmaciones de la ciencia empírica). Así la naturaleza de la mujer, cual ella es según su misión, podría permitir cambios, sin que por eso fuese eliminada la naturaleza de la mujer. Así que no se debería hablar sin más de contradicciones, si entre las afirmaciones filosóficas sobre esencias y las definiciones teológicas hubieran de encontrarse ciertas diferencias".

Estos renglones correspondientes a las páginas 34, 35 y 36 del autógrafo no aparecen en la publicación de la revista: Esto se hizo porque la misma Edith, seguramente pensando en la publicación de la revista prefirió eliminarlo, y puso la mencionada en nota marginal.

47* *Die Christliche Frau*, enero 1932 [Esta conferencia puede verse en este mismo tomo, Conferencia 15].

hay que mirar claramente aquí. (También respecto de los accidentes habría que distinguir aún entre “*así*” y “*ser-así*”, la forma accidental y el ser determinado por la forma). Sin embargo, en el término *Dasein* me parecer haber mucho más de lo que santo Tomas mienta con “existencia”. Si todo hubiera de ser orientado desde la ontología tomista, además del binomio “esencia” y “existencia” debería aducirse también el otro, “forma” y “materia”, así como el tercero, “acto” y “potencia”. Tengo la impresión de que mucho de lo que se atribuye a la “existencia” convendría mejor a la materia, y otro tanto al estado potencial del ente. Sólo sobre la base de un análisis adecuado de toda la estructura óntica del ente creado tengo por resoluble el problema de si “masculino” y “femenino” hayan de entenderse sólo como “ritmos del ser”, o si no subyace una diferencia de forma sustancial en el distinto ritmo del ser.

Todavía quisiera resaltar las cuestiones siguientes, en la medida en que me parecen significativas para la formación de las muchachas. ¿Hay que entender la distinción entre hombre y mujer de tal manera que toda la estructura del ser humano como tal esté realmente cortada por la diferenciación sexual, o afecta la diferenciación sólo al cuerpo y a aquellas [45] funciones anímicas que necesariamente están unidas a órganos carnales, mientras el espíritu debe ser considerado libre de todo eso (una idea que ha sido defendida de muchas maneras no sólo en los círculos de mujeres, sino también por muchos teólogos)?⁴⁹. Si fuera sostenible esta segunda opinión, entonces podría intentarse ampliamente la formación del espíritu sin atender a las diferencias de sexo; en el caso contrario, el trabajo formativo debería dar cuenta de la estructura específica del espíritu. Además, si en cada individuo están ambos incluidos, lo masculino y lo femenino, y en su caso sólo lo uno o lo otro predomina ¿necesitarían entonces individuos de ambas “especies” para expresar plenamente la esencia del ser humano?, [46] ¿no podría ella alcanzar su expresión plena en un único individuo?. También esta cuestión resulta importante en la práctica porque, según la respuesta, la obra educativa tendrá que plantearse desde la superación o desde la acuñación de la naturaleza específica.

Para responder a la pregunta habría que afrontar todo el círculo de problemas *genéticos* que hasta ahora no hemos tocado; ante todo, la peculiar identidad del ser humano: la especie no está ya completamente plasmada desde el comienzo de su ser, sino que permite al individuo lle-

49* MAUSBACH, *Die Stellung der Frau im Menschheitsleben* [La posición de la mujer en la vida de la humanidad].

gar progresivamente a su desarrollo en un proceso temporal; este proceso no está fijado unívocamente, sino que depende de diversos factores variables, entre ellos de la libertad del ser humano, que le permite [47] trabajar en su propia formación y en la de los otros. En esta peculiaridad del ser humano se funda la posibilidad de una pluralidad de tipos en los cuales puede la especie acuñarse en medio de condiciones cambiantes. Además, pertenece a las cuestiones genéticas el asunto del surgimiento de nuevos individuos, la transmisión de la especie a través de la sucesión de las generaciones, y de su flexión en múltiples tipos en el transcurso del desarrollo histórico. Al respecto, la filosofía nunca se preocupa por saber qué cambios se perciben en la vida de un determinado individuo y en el curso fáctico de la historia, sino cuáles son posibles por principio. La conexión de [48] los problemas genéticos con el problema del troquelado de la especie puede expresarse en la pregunta: ¿acaso el pleno y concreto troquelado de la especie ser humano es sólo posible en el continuo sucederse de las generaciones, en la diferenciación sexual y en la individual?

2. Teología

Mientras que la filosofía está llamada por sus específicas funciones epistemológicas a investigar necesidades y posibilidades eidéticas, a la *teología* se le ha encomendado establecer qué se nos ha dicho por revelación divina sobre la especificidad de la mujer. Ella no tiene que investigar inmediatamente las cosas mismas, sino reunir y aclarar los testimonios históricos. La palabra de la Escritura no se ocupa en general [49] con necesidades y posibilidades eidéticas, sino que *informa de hechos* y proporciona *enseñanzas prácticas*. El filósofo, por ejemplo, pregunta si el mundo debió comenzar en el tiempo, o si es pensable su permanencia desde la eternidad. El relato de la creación dice *que* ha comenzado en el tiempo, y el modo en que lo ha hecho. No pregunta: ¿es la diferenciación sexual algo necesario, o contingente? Dice: "Creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó"⁵⁰. Ahí está manifestado el hecho de la unidad y el hecho de la diferenciación. Pero es una expresión lapidaria, que pide explicación. ¿Qué significa la imagen de Dios en el ser humano? Toda la historia de la salvación y la doctrina de la salvación dan [50] respuesta a la pregunta. Dicho brevemente, la respuesta se encuentra en las palabras del Señor: "sed

perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto"⁵¹. Sobre el contenido del ideal de perfección no quiero entrar aquí ahora. Sólo quiero señalar que en el "sed" (imagen de Dios) la imagen de Dios es propuesta como una vocación o destino del ser humano. Del ser humano, es decir, del hombre y de la mujer. De ahí concluye el teólogo que aquello que normalmente se caracteriza como "tarea natural de la mujer", el ser madre y mujer, no puede ser su única misión⁵².

Naturalmente, también este "destino natural" se halla manifestado en las palabras de la Escritura. La misión [51] de la esposa está en las palabras que motivan la creación de la mujer: "No es bueno que el hombre esté solo"⁵³. La vocación a la maternidad está en el "Creced y multiplicaos"⁵⁴. Y junto a eso el Nuevo Testamento pone el ideal de la virginidad. La superioridad de la virginidad sobre el matrimonio (con todo respeto por la santidad del matrimonio) es materia de fe⁵⁵. También desde este aspecto resulta imposible considerar el matrimonio y la maternidad como la única vocación, desde el punto de vista de la fe católica.

No puedo continuar exponiendo lo que la teología, y especialmente la Sagrada Escritura, dicen del problema de los sexos. Las pocas pruebas [52] aquí aportadas muestran claramente que, aunque en la Revelación no está en modo alguno contenido todo lo que nosotros podemos saber y desearíamos saber, y aunque a la inteligencia investigadora le queda un amplio espacio de juego, sin embargo nos encontramos aquí en el terreno sólido de hechos y normas seguras, y podemos quedar preservados de errores en la teoría y en la práctica, con tal de que nos atengamos seriamente a estas fuentes. El modo de proceder teológico y el filosófico, rectamente entendidos y ejercidos ambos, no están en concurrencia, sino que se completan y fructifican recíprocamente (*credo ut intelligam. Fides quaerens intellectum*⁵⁶). Las realidades de fe ponen a la razón que filosofa ante la tarea de hacerlas comprensibles, en la medida de lo posible. [53] Por otra parte, ellas le protegen del error y dan respuesta a ciertos problemas reales que él debe dejar abiertos.

51 Mt 5, 48.

52* Cf. MAUSBACH, *Die Stellung der Frau im Menschheitsleben* [La posición de la mujer en la vida de la humanidad].

53 Gn 2, 18.

54 Gn 1, 28

55* Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, n.º 981. [Friburgo, 1927, p. 289].

56 "Creo para comprender. Fe que busca el entendimiento". Frase de san Anselmo de Canterbury (*Proslogion* 1).

3. Ciencias positivas

Algo semejante vale para las *ciencias positivas*, que se ocupan con la fijación de los hechos naturales. La fisiología puede instruirnos sobre la fáctica capacidad corporal de las muchachas y proporcionarnos las líneas directivas para lo que se les podría exigir según las distintas edades, también para lograr aquello que es adecuado en el trabajo corporal de formación en lo relativo a salud, fuerza, agilidad, etc. La psicología elemental puede proporcionarnos conclusiones valiosas sobre prestaciones prácticas, de la memoria, del entendimiento, etc., en las chicas. Ciertamente, la importancia de los hechos [54] establecidos sólo puede ser evaluada si se completan con otras consideraciones y precisiones, por ello debe estar claro bajo qué condiciones deben ser resueltas las tareas; por ejemplo, qué ejercitación y qué preparación debe preceder en su caso; también cuál es la peculiaridad general de las personas cuyos rendimientos son constatables, de qué ambiente proceden; es decir, resulta necesario el complemento de estos conocimientos mediante los datos de la psicología individual y de la sociología. La psicología individual nos muestra tipos con los que tenemos que contar, y trata de hacérselos comprensibles presentándonos el conjunto de motivaciones en que radican cada uno de los comportamientos.

Así Else Croner⁵⁷, tras haber delimitado por una parte la peculiaridad de la jovencita frente al niño y [55] frente a la mujer madura, y la del jovencito por otra, distingue cinco tipos: el *maternal*, que en el juego, en el ocio, y en los deseos muestra claramente la actitud hacia el niño; el *erótico*, en el que predomina la inclinación hacia el hombre y es perceptible una fuerte sexualidad; el *romántico*, al que caracteriza un anhelo de "vivencias" y la pasión por la adhesión incondicionada a un dirigente, eventualmente sin ninguna intención sexual; el *frío*, que se instala en tareas vitales prácticas y se acomoda fácilmente en las correspondientes relaciones; el *intelectual*, en donde los intereses técnicos predominan, y eventualmente se da la capacidad para acciones creativas. Quien educa a jovencitas habrá encontrado [56] ciertamente representantes de uno u otro de estos tipos, aunque probablemente también tipos mezclados o incluso otros distintos a los mencionados.

El valor práctico de tal tipología para el docente y educador consiste de entrada en que logra la agudización de la mirada hacia el material humano que se tiene ante sí (aunque hay que precaverse de una disposi-

⁵⁷* *Die Psyche der weiblichen Jugend* [La psiché de la juventud femenina], Langensalza, 1930.

ción esquemática en un sistema rígido de tipos, para hacer justicia al individuo); la tipología nos advierte además de que tenemos que vérnoslas con una multiplicidad, de suerte que no todo es accesible a todos, y no a todos se puede formar para todo, por lo que resulta exigible una diferenciación de metas, medios y caminos. Por otra parte, los tipos no son datos naturales fijos e inalterables. [57] Si se observan individuos singulares a lo largo de mucho tiempo considerando los influjos cambiantes -por ejemplo, los cambios de las distintas personalidades educadoras, o decisivos cambios ambientales (paso de la familia al internado, de la escuela a la profesión)-, entonces se mostrará frecuentemente el paso de un tipo al otro. Valioso material sobre la influenciabilidad de los tipos lo proporcionarán las experiencias clínicas con jóvenes anormales o difícilmente educables. Además, el examen de la historia misma nos muestra en las diversas épocas históricas un prevalecer de distintos tipos, también un surgir de nuevos, y eventualmente un desaparecer de viejos. [58] Esta influenciabilidad hace necesaria una consideración de los valores y de las metas: ¿qué tipos *merecen* ser conservados?, ¿cuáles exigen un trabajo formativo dirigido a su transformación?, ¿y qué tipos pueden ponerse como objetivo, es decir, en cuáles se puede y debe en todo caso tratar de enderezar los tipos existentes?

D. ESBOZO DEL MATERIAL HUMANO DE FORMACIÓN

Tras estas largas consideraciones metodológicas, necesarias para enseñarnos los caminos por los que ha de transitar un conocimiento del material de formación, quiero intentar anticipar un breve apunte sobre material con el que tenemos que habérnoslas en la formación de las muchachas. Anticipar, porque desde luego en todos los caminos hemos encontrado una cantidad de problemas irresueltos. Sólo puedo [59] trazar con algunos rasgos la imagen que tengo presente. El trabajo sucesivo debe llevar a un enriquecimiento cada vez mayor, aunque también a modificaciones.

1. Especies y misión específica

Soy de la convicción de que la especie *ser humano* se desarrolla como especie doble, "hombre" y "mujer"; de que la esencia del ser humano, a la cual no puede faltar ningún rasgo ni aquí ni allí, alcanza a

expresarse de dos modos diversos; y de que sólo la totalidad de su estructura esencial evidencia su troquelado específico. No sólo el cuerpo está estructurado de forma distinta, no sólo son distintas algunas de las funciones fisiológicas, sino que toda la vida corporal es distinta, la relación de cuerpo y alma es distinta, y dentro de lo anímico la relación [60] de espíritu y sensualidad, así como la relación de las fuerzas espirituales entre sí. A la especie femenina le corresponde la unidad y armonía de toda la personalidad corporeo-anímica, el armónico desarrollo de las energías; a la especie masculina el crecimiento de algunas energías en orden a rendimientos muy intensos.

Esta diferenciación de la especie, tal y como hay que plantearla filosóficamente, corresponde a la misión de los sexos, según nos lo muestra la teología. Hombre y mujer están destinados a "dominar la tierra"⁵⁸, es decir, a conocer las cosas de este mundo, a gozar de ellas y a configurarlas con una acción creadora. Pero al hombre le son encomendadas como tarea primera estas tareas culturales, mientras que la mujer está puesta a su lado como ayuda. Hombre [61] y mujer están destinados a generar la prole y a educarla. Pero la mujer, que está más unida al niño corporal y anímicamente, y que por este nexo está más estrechamente vinculada en todo su desarrollo vital, tiene en ello su primera tarea, estando el hombre puesto a su lado como ayuda y protección. A la tarea de ser compañera y madre corresponde la particularidad del modo de conocer de la mujer, que tiene una peculiar fuerza para intuir lo concreto y viviente, especialmente lo personal; la capacidad para hacer propia una vida espiritual ajena, como también los fines y tipos de trabajo; la importancia fundamental que tiene en ella la emotividad en cuanto que potencia para conocer el ser concreto en su peculiaridad y en su valor específico, y [62] para tomar posición al respecto; el deseo de llevar a la máxima perfección posible la humanidad en sus expresiones específicas e individuales en sí misma y en los otros; el puesto predominante de lo erótico (no de lo sexual) en el conjunto de la vida; el más puro desarrollo de la vida en el amor servicial.

Al hombre y a la mujer se les ha dado troquelar en sí la imagen de Dios. En la finitud de la medida de ser que se les ha comunicado, también esto les resulta a ellos posible sólo de forma específica. Una diferencia habíamos mencionado ya: que la mujer imita la perfección divina más por el desarrollo armónico de todas sus energías, el hombre por el desarrollo más intenso de algunas de ellas. Pero también podrían [63]

establecerse diferencias en relación con los atributos esenciales de Dios y con las divinas personas.

2. Diferenciación de las especies en tipos e individuos

La especie, masculina como femenina, se expresa en los individuos de modo diverso. Ante todo, son una realización más o menos plena de la especie; luego, expresan más o menos intensamente un rasgo u otro. Hombre y mujer tienen los mismos fundamentos humanos en su esencia, algunos de los cuales predominan eventualmente no sólo entre los sexos, sino también en los individuos. Por ello algunas mujeres pueden mostrar una aproximación fuerte a la especie masculina, y viceversa. Esto puede vincularse con la misión individual.

Si para el género humano como en su conjunto matrimonio y maternidad son la primera vocación, sin embargo no lo son para cada individuo. Puede haber mujeres [64] llamadas para obras culturales particulares, y a ello se adecuan sus dotes.

Así llegamos a los *tipos femeninos según la disposición natural*. Dada la finitud de la naturaleza humana, la vocación para la creatividad se divide en una pluralidad de profesiones. Por lo mismo, el anhelo de la perfección, a la que todos los seres humanos están llamados, puede convertirse en profesión particular, tal y como se presenta en el estado religioso. A la llamada al estado religioso, y por ende a la virginidad, corresponde un tipo de mujer en que desaparece la estrecha vinculación con el hombre (tal y como corresponde a la condición de esposa y madre). Pero la actitud personal y la posición dominante del *eros* se realizan en la forma superior del amor a Dios que configura la vida. [65] Todo individuo tiene su lugar y su tarea en el único gran desarrollo de la humanidad. Hay que entender la humanidad como un único gran individuo (sólo bajo este postulado puede comprenderse la historia de la salvación). Cada ser humano individual es miembro de este todo. En cada miembro se muestra la estructura esencial del todo, pero a la vez cada cual tiene su propio carácter de miembro y debe desarrollarle, si quiere que el todo llegue a su plenitud. La especie *ser humano* sólo se realiza plenamente en el camino de la historia mundial, en la que el gran individuo, la humanidad, se hace concreto. Y sólo en este desarrollo total llegan a su realización plena las especies hombre y mujer. A todo aquel que trabaja en el campo de formación se le pone en las manos un material que con su ayuda debe ser formado en orden a la condición de miembro, [66] a la cual está llamado.

3. Natura lapsa y tipos de degeneración

Los tipos y las individualidades no están definidos solamente por su condición de miembros en el todo de la humanidad. No podemos comprender el material que tenemos ante nosotros, ni la tarea que nos plantea, si no tenemos presente la realidad del pecado original. Todo lo que se denomina "enfermedad", "anormalidad", "difícil educabilidad" emana en última instancia de esa fuente. Así como la naturaleza del ser humano caído es distinta a la del íntegro, así también la naturaleza del hombre y de la mujer y la de cualquier individuo está transida por la *fomes peccati*⁵⁹. A toda obra de formación humana se le plantea la tarea de colaborar en el restablecimiento de la naturaleza íntegra.

Dos rasgos fundamentales caracterizan al ser humano caído como tal: la rebelión del espíritu contra el poder de Dios, la rebelión de las fuerzas inferiores contra las superiores: el sentido contra el poder del espíritu (de la voluntad contra el entendimiento). Como consecuencia de lo primero surge [67] una relación torcida respecto de las criaturas: usarlas para sí en lugar de custodiarlas para Dios. Como reacción contra esto, la rebelión de las criaturas inferiores contra el ser humano, el estado de guerra. De la rebelión de los sentidos y del espíritu surge el error de los sentidos y el error del espíritu (engaño y error y equivocación práctica), con todo lo que se deriva en daños para el cuerpo y el alma. Todo eso vale para el hombre y para la mujer. La degeneración específica del hombre es la de tender a un *dominio brutal* (sobre todas las criaturas, y especialmente sobre la mujer) y a *hacerse esclavo por el trabajo*, hasta la atrofia de su condición humana. La degeneración específica de la mujer es la *vinculación esclava al hombre* y el hundimiento del espíritu en la vida *corporeo-sensual*. Esto puede manifestarse en diversos tipos: en el más frecuente, caracterizado por E. Croner como "erótico" (sería mejor denominarle "sexual"), [68] la degeneración se muestra en el encadenamiento del interés y de la fantasía al terreno sexual, a menudo ya desde los años tempranos, en todo caso desde el comienzo del tiempo de la madurez. Se muestra en el cambio de todo el comportamiento ante la presencia de personas del otro sexo, en los impulsos fuertes y no controlados, que a estas chicas las hacen víctimas de la tentación y, a continuación, de la prostitución. En el "tipo romántico" el todo aparece como desplazado a lo espiritual y al ideal, con tendencia a los sueños dorados, a idear héroes de fantasía, mundos de fantasía y una vida con ellos y en ellos, lo que paraliza la capacidad de juicio y la apti-

59 "Inclinación al pecado".

tud para la vida real. Tenemos luego el tipo de la "esclava rebelde" en la emancipada que no sólo rechaza la vinculación esclava, sino también la subordinación querida por Dios, y adopta la posición de guerra contra el sexo masculino, pero en esta actitud también traiciona la realidad del vínculo. [69] Podían traerse a colación también otros tipos. En los mencionados atrás, el frío-práctico, y en el técnico-intelectual, retroceden abiertamente estas formas de degeneración. Podría tal vez mostrarse que a este privilegio le corresponde una debilidad, a saber, una expresión limitada de la íntegra naturaleza femenina.

Si los tipos e individuos que hay que considerar como diferenciaciones de la pura naturaleza humana nos ofrecen positivas líneas conductoras para la obra de formación, por el contrario los tipos de degeneración piden medidas que puedan llevar a su transformación. Los niños que tenemos ante nosotros no han caído irremediabilmente en el tipo que ellos encarnan ahora. Si hoy el tipo sexual está probablemente más extendido que quizá hace veinte años, eso hay que atribuírselo ciertamente a los influjos ambientales, [70] que arrastran ya a los niños a ese terreno y les proporcionan ocasiones para la novedad, que antaño no existían en absoluto. Si el tipo romántico era anteriormente más frecuente, a eso contribuyó seguramente todo el género de vida de la chica y de la mujer: una exclusión más fuerte de la vida activa, el género de formación de las muchachas, no en menor medida el influjo de una literatura de colegialas y novelesca que fue ella misma creada por mujeres del tipo romántico, y el ideal de mujer de los hombres románticos. Si hoy emerge decididamente el tipo frío-práctico, en ello tienen sin duda su parte las duras exigencias de la vida real.

La tarea del educador de muchachas consiste, por ende, en crear las condiciones que puedan contribuir a la corrección de las degeneraciones y a la manifestación de la naturaleza pura⁶⁰.

60 Edith añadió en su autógrafo cuatro renglones más, que fueron tachados: "Ahora todo nos empuja a la explicación del fin o del objetivo, como se ha manifestado en la reflexión sobre el material humano: auténtico humanismo, auténtica femineidad, auténtica individualidad".

III. EL OBJETIVO DE LA FORMACIÓN

III. EL OBJETIVO DE LA FORMACIÓN

A	Exigencias del tiempo y orden eterno	1-2
I.	Objetivo final según el orden eterno	2-36
1	Idea de la humanidad realizada	2-13
a)	El objetivo de la educación cristiana y de la encíclica	4-7
b)	El objetivo natural: el hombre íntegro	7-11
c)	Objetivo sobrenatural	11-12
d)	Cristo camino y meta	12-13
2.	Idea de la femineidad realizada	13-32
a)	Misión de la mujer según el Antiguo Testamento	14-22
α.	En relación al varón	14-18
β.	En relación a los hijos: vocación sobrenatural	18-21
b)	El orden de la redención	22-32
α.	María – arquetipo de la maternidad	22-23
β.	María – arquetipo de la virginidad	23-27
γ.	Virginidad de María como forma básica del ser femenino	27-30
δ.	María como imagen de la divinidad (en especial del Espíritu Santo)	30-31
ε.	El seguimiento a María como meta y camino de la formación de las muchachas	31-32
3.	Idea de la individualidad	32-36
II.	Distinción entre objetivos típicos; orden eterno y exigencias del tiempo	36-50
1.	Virgo-Mater como objetivo unitario y doble	37-42
2.	Matrimonio y formación de la profesión: formación política-social	42-47
3.	Consideración y rechazo de las exigencias del tiempo en base al orden eterno	47-50

Exigencias del tiempo y orden eterno

[III,1] En la panorámica presentada sobre la actual situación de la mujer hemos tropezado con las exigencias planteadas por el *tiempo* a la formación de muchachas⁶¹. Considerando luego el material con el que tiene que contar la labor de formación, se nos mostró esto mismo como finalidad⁶². Un trabajo conforme a plan no puede mostrar separadamente estos dos momentos, sino que debe ponderarles recíprocamente y llegar a un diseño unitario de fines, aunque tal vez no simple.

Puesto que ningún fin es alcanzable si no está ya incluido, como necesario o al menos como posible, [III,2] en el material, las exigencias de la época deben medirse por las de la eternidad, es decir, por el orden eterno del ser. Por eso debemos tratar en primer lugar del fin o de los fines, tal y como la naturaleza y misión de la mujer los presentan.

A. FINALIDAD SEGÚN EL ORDEN ETERNO

1. Idea de la humanidad realizada

Vimos incluida en la naturaleza de la mujer una triple exigencia: el desarrollo de su humanidad, de su femineidad, de su individualidad. No son fines separados, como tampoco la naturaleza del individuo humano concreto es tripartita, sino *uno*: la naturaleza humana en su troquelado específicamente femenino e individual. Solamente en el pensamiento abstracto nos vemos [3] forzados a considerar separadamente lo que es separable también en la idea.

¿De dónde tomamos la idea de la humanidad realizada? Es tarea de la ética plantear fines y exigencias para manifestar qué es lo que debemos hacer. Si tuviésemos que desarrollar aquí la ética como disciplina filosófica, habríamos de enfrentarnos críticamente con la cuestión de en qué medida una ética autónoma, es decir, basada en una reflexión puramente filosófica, no orientada según la fe, sería capaz de desarrollar la idea de la humanidad realizada. Si, por el contrario, manteniéndonos en el terreno de la fe, llegamos a analizar el fin que debe servir de [4]

61* En este mismo número de la revista, tomo 14, cuaderno 1/2.

62* *Ibd.*, Tomo 15, cuaderno 1/2.

norma a nuestro trabajo educativo, entonces la verdad de fe pertenece a nuestro fundamento teórico. Nosotros partiremos de aquello que la fe nos propone como fin del ser humano, y sólo recurriremos a la reflexión filosófica en la medida en que es capaz de penetrar intelectualmente el contenido de fe, o de completar lo que él deja abierto.

La encíclica "Rappresentanti" de Pío XI⁶³ sobre la educación cristiana de la juventud señala como "fin propio e inmediato de la educación cristiana... la colaboración con la gracia de Dios en la formación del cristiano verdadero y perfecto; es decir, con la gracia de Cristo mismo en aquellos que han renacido en el bautismo... [5] El verdadero cristiano, fruto de la educación cristiana, es por tanto el hombre sobrenatural, que continúa y consecuentemente piensa, actúa y juzga con sana razón, iluminado por la luz sobrenatural del ejemplo y de la enseñanza de Cristo; o, por decirlo con la expresión hoy usual, el verdadero y realizado ser humano de carácter. Pues no toda conducta de vida que muestre consecuencia y constancia según principios puramente subjetivos expresa el verdadero carácter, sino sólo la perseverancia en el seguimiento de los principios eternos de la justicia... Por otra parte, justicia perfecta [6] sólo puede darse allí donde también se da a Dios lo que es de Dios, como lo hace el verdadero cristiano"⁶⁴.

Prescindimos aquí de lo que en estas palabras se dice sobre las fuerzas que colaboran con el fin, la gracia de Dios y la cooperación humana, y nos limitamos al fin mismo: el ser humano sobrenatural, o Cristo en el ser humano. Este fin sobrenatural no excluye lo natural, sino que lo incluye: "El verdadero cristiano está por ende muy lejos de renunciar a las obras del aquende, o de aminorar sus capacidades naturales. Al contrario, en la medida en que las une con la vida natural en una unidad ordenada, las desarrolla y ennoblece, en esa medida ennoblece la vida natural misma y [7] la proporciona valores más operantes no sólo para el mundo espiritual y eterno, sino también para el material y terrenal"⁶⁵. En esta breve formulación, pues, el fin natural y el sobrenatural están unidos, según el principio de que la gracia lleva a su perfección a la naturaleza. Si lo queremos analizar separadamente, entonces debemos tener en cuenta lo que enseña la doctrina de la fe sobre natura integra, lapsa et redempta, que es el desarrollo de aquello que se nos presenta en

63 El papa Pío XI (1857-1939), cf. Conf. 4, nota 15, p. 109. La encíclica "Rappresentanti in terra" es del 31 de diciembre de 1929: AAS 21 (1929) 723-762. Edith citará según la traducción alemana de 1930.

64* Texto alemán. Herder, 1930, pp. 42 ss.

65* Ibid., p. 44.

el relato sobre la creación y el pecado original, en los mandamientos de Dios, en el Evangelio de Jesucristo, y en el ejemplo vivo del Hombre-Dios.

El primer ser humano fue creado acabado, es decir, su naturaleza no estaba sujeta a evolución, [8] sino que ya se encontraba madura y apta para todo aquello de que la humana naturaleza es capaz. Ahora prescindimos de aquello que además le fue dado por la gracia y que, por la gloria, debía ser elevado. La naturaleza pura era lo que debía entregar en herencia a sus descendientes, pero no como naturaleza completamente madurada, sino como germen que debía llegar a la plenitud en el curso de la vida. Para la descendencia, por tanto, la naturaleza, tal como Adán la poseyó, manifestaba el fin del desarrollo. La naturaleza íntegra significa fuerza plena, salud y belleza del cuerpo, funcionamiento sin problemas de todos sus órganos, disponibilidad incondicional de la carne para su dirección por el espíritu, es decir, [9] para la guía de la voluntad iluminada por el entendimiento. El funcionamiento sin problemas de los órganos del cuerpo incluye a la vez irreprochabilidad de las funciones sensitivas, fidelidad del conocimiento sensible. El pleno dominio del espíritu significa inerrancia del conocimiento intelectual de las criaturas y del creador a través de las criaturas, armonía perfecta de entendimiento y de voluntad, orientación inequívoca de la voluntad al sumo bien, dócil subordinación de las tendencias inferiores a las superiores y a las sumas.

¿Es la naturaleza humana pura también el fin de nuestro desarrollo, y debe ser ella el fin de nuestra obra de formación? [10] Ya no lo es en el mismo sentido que antes de la caída, porque la disposición natural ya no es base suficiente para lograrlo, sino que incluso presenta obstáculos, aunque también inhabita todavía en la naturaleza caída una tendencia hacia el fin. Fin de nuestra obra de formación, empero, debe serlo, aunque nosotros no podemos alcanzar este fin total y absolutamente con nuestra propia fuerza (piénsese, por ejemplo, tan sólo en la plenitud de energía, en la salud y belleza del cuerpo). Sólo se puede alcanzar por la gracia y, en perfección, sólo en su perfección en la gloria. Sin embargo, no debemos dejar esta obra de restauración de la naturaleza caída a la sola gracia, porque [11] la gracia justificante todavía no restaura completamente la integridad de la naturaleza, sino solamente la abre camino y hace posible, presupuesta nuestra cooperación.

Adán no era solamente un ser humano íntegro, sino también hijo de Dios: dependiendo de Dios en la fe y en el amor, asimismo conociéndolo de una manera más plena que lo hiciera el ser humano después de

la caída (aunque todavía no contemplándolo inmediatamente), y llamado a participar de su eterna contemplación. La pérdida de la condición de hijo de Dios fue la consecuencia inmediata del alejamiento respecto de Dios, alejamiento causado por el primer pecado; la pérdida de la integridad, en la medida en que en el alejamiento mismo no supuso ya una destrucción de la justicia perfecta, sólo su consecuencia ulterior. [12] Por esto la restauración de la condición de hijo de Dios es también el fin inmediato de la redención, y el restablecimiento de la plena integridad hace posible el pleno efecto de la gracia. Por el orden de la creación y de la redención se nos ha puesto como fin la condición de hijos de Dios y su realización suma en la gloria. Mediante ellas, este fin está unido a nuestra libre colaboración. Por eso el trabajo formativo debe abrazar también el fin sobrenatural.

El retorno a la condición de hijos de Dios, la expectativa de la eterna contemplación de Dios, y el restablecimiento pleno de la naturaleza, están abiertos para el ser humano por la obra redentora de Jesucristo, y para cada cual resulta accesible por la unión personal al Hombre-Dios haciéndose miembro del corpus Christi mysticum, [13] que le posibilita colaborar con la propia obra, bajo la dirección de la cabeza, en el cumplimiento de la obra redentora en sí y en todo el cuerpo místico. Por eso la incorporación al cuerpo místico debe ser el fin del trabajo educativo que busca la humanidad perfecta.

2. Ideas sobre la femineidad realizada

La humanidad ha sido creada como un único organismo, y reducida luego a la forma de organismo por su vinculación a la cabeza de Cristo. Todo miembro tiene la *única* naturaleza de todo el cuerpo, pero cada cual, en cuanto que *miembro*, tiene la peculiaridad que corresponde a su puesto en el organismo. A la vez, el cuerpo entero presenta una estructura simétrica: por así decirlo, un ser doble cuyas mitades, completándose [14] recíprocamente, construyen el todo armónicamente y hacen posible su actuación. Debe ser fin del trabajo formativo conservar para cada miembro su carácter de miembro, y para el todo la simetría de la estructura.

“Varón y hembra los creó”⁶⁶, y creó a la mujer para el hombre como una “ayuda adecuada” (*eser kenegdo*)⁶⁷: como su otra mitad en la que él

66 Gn 1, 27.

67 Gn 2, 18.

podiese contemplar su propia imagen y reencontrarse a sí mismo, otra mitad que junto con él habría de compartir su dominio sobre las restantes criaturas de la tierra, entre las cuales ninguna podía ser su "pendant", y que, uniéndose a él en la obra procreadora, habría de construir todo el organismo de la humanidad. Este es el momento para intentar aclarar [15] lo que santo Tomás dice cuando denomina al hombre "principio y fin de la mujer". "Principio" es aquello de lo que otra realidad procede. Así alude al hecho de que la mujer fue hecha a partir del hombre. Además señala a lo primero como lo prevalente, a lo cual está subordinado lo segundo. A ello corresponde la afirmación de san Pablo de que el hombre es cabeza de la mujer⁶⁸. "Fin" es aquello a lo que otro ser tiende, en el cual alcanza la paz y halla su cumplimiento. Esto significa que el sentido del ser femenino se plenifica en la unión con el hombre. Significa también aquello por virtud de lo cual otro ser está ahí. Esto quiere decir que la mujer ha sido creada para el hombre [16] porque necesita de ella para dar cumplimiento al sentido de su ser. De ahí no creo que se desprenda que la mujer *sólo* haya sido creada para el hombre, pues toda criatura tiene su propio sentido, y esa es su peculiar manera de ser imagen de la divina esencia. Desde luego era también muy posible que la procreación del género humano se realizase de manera distinta a la de la relación sexual, si a esta relación no se le hubiese conferido un sentido y un valor propio. Tampoco veo en este "para el hombre" ningún abajamiento, a no ser que se malentienda en el sentido en que sólo podría malentenderse tras [17] la degeneración de ambos sexos por la caída: servir al hombre como medio para el logro de sus fines y para la satisfacción de su deseo. Pero esto no debe serlo la compañera que sobre todas las demás criaturas está "frente a él". Sino, por libre decisión personal, ser para él el "auxilio" que le hace posible llegar a ser lo que él debe ser. Pues "ni el varón es sin la mujer"⁶⁹, y por eso "deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer"⁷⁰.

Por eso la formación de las muchachas debe llevar a la expresión y afirmación del ser propiamente femenino, y a él le pertenece la posición grata a Dios de estar al lado del hombre, no en su lugar, pero tampoco en un papel [18] humillante, que no corresponde a la dignidad personal del ser humano.

Está ya muy claro que el sentido del ser específicamente femenino no se comprende sólo a partir de la relación de la mujer con respecto al

68 Cf. 1 Cor 11, 3.

69 1 Cor 11, 11.

70 Gn 2, 24.

hombre. Puesto que la relación sexual está en la más íntima relación con la procreación, para comprender el ser de la mujer es menester considerar su relación con la prole. Además ya hemos resaltado que toda criatura es una imagen de Dios, y por eso también al ser femenino debe corresponderle una función propia como imagen de Dios. Finalmente tendremos que preguntar si este sentido último del ser femenino sólo puede realizarse en la condición de madre y [19] esposa, o también de otro modo.

En el relato de la creación se dice sólo que hombre y mujer están llamados conjuntamente a la procreación. Que en ella a la mujer le corresponde un papel particular podemos saberlo sólo por el castigo del pecado, donde los dolores del parto le son impuestos a la mujer, mientras que el castigo del hombre no se vincula con esto, sino con las otras criaturas. Eva es llamada "madre de los vivientes", y ella se siente dichosa cuando Dios la ha regalado un hijo. Honorada y alabada era en Israel la mujer madre de hijos, y especialmente de hijos masculinos; despreciada y como signada por una maldición, [20] la estéril. (Como prueba particular de la bondad de Dios, el salmista, Salmo 112, celebra que Dios convierte a la estéril en madre feliz). Preeminente es la posición de la esposa y madre en la familia. Su fama alcanza mucho más allá de los límites de la casa. Ella cuida del bienestar de la casa y de todos sus habitantes, aunque también abre sus manos a los pobres; el corazón del hombre confía en ella. También los hijos mayores miran hacia ella y escuchan su consejo. "Abre su boca con sabiduría, su lengua enseña con amor"⁷¹. La alabanza viene a ella, porque teme al Señor. Ese es el secreto de su intensa actividad y de todos sus éxitos. Allí donde en las familias judías todavía queda algo viviente de la tradición [21] veterotestamentaria, allí ocupa todavía la mujer el lugar de reina. Su tarea suprema no es solamente dar a luz a los hijos y cuidar de su progreso corporal, sino también educarles en el temor del Señor. Esta suma estima de la maternidad es debida a la consoladora promesa que le fuera hecha a la primera mujer cuando fue expulsada del Paraíso: a ella y a su descendencia le fue encomendada la misión de aplastar la cabeza de la serpiente⁷². Conducir la lucha contra el mal y educar para ello a la descendencia ha sido la vocación específica de la mujer desde el momento del pecado original hasta la llegada de la Madre del Hijo que superó la muerte y los infiernos; una misión semejante habrá de ejercerla la mujer hasta el fin del mundo.

71. Prov 31, 26.

72. Cf. Gn 15.

[22] En el punto central de la historia de la humanidad, y todavía más especialmente en el punto central de la historia de la mujer, está aquella mujer en donde la maternidad ha alcanzado su transfiguración y, a la vez, como maternidad corporal, su superación. Si, a nuestros ojos, en Cristo está el fin de toda educación humana de una forma personal-concreta-viviente, en María el fin de toda formación de la mujer. Que, en el umbral de la Antigua a la Nueva Alianza, junto al nuevo Adán está la nueva Eva, eso es la prueba más clara del significado de eternidad y del valor de eternidad de la separación de los sexos. Dios eligió como camino para su encarnación el nacimiento en una madre humana y nos puso en ella ante los ojos la imagen perfecta de la madre. [23] Desde el momento en que ella sabe que tendrá un hijo queda totalmente al servicio de esta misión. Por Dios le ha sido dado, para Dios debe ella cuidarlo. Espera recogida es su vida hasta la hora del parto, luego servicio entregado, atenta a la vez a toda palabra y signo que permitan prever algo del futuro camino del Hijo; conserva ante Él la autoridad materna, aunque con la más profunda veneración por la divinidad que está escondida en él; participa en su obra, y se mantiene con perseverancia fiel hasta la muerte y más allá de la muerte. Pero esta mujer, que fue llamada a la más alta maternidad, antes del anuncio de esta elección, en contraposición con toda la tradición de su pueblo, no había elegido para sí la condición [24] de esposa y de madre. Ella estaba decidida a vivir sin vinculación sexual. Como "esclava del Señor"⁷³ ella dio a luz al Hijo de Dios, y obedeció al hombre que le había sido puesto a su lado para su defensa y la del niño. No se hizo con él "una carne", el sentido de este matrimonio no era el de propagar el género humano. En María se presenta la imagen perfecta de la pureza virginal. ¿Qué otra cosa pudo haberla hecho tomar esta decisión, sino el deseo de ser *completamente* "criada del Señor", de pertenecer solamente a él, y de estar a su disposición? ¿Y cómo podría entenderse de otro modo un deseo semejante en un ser humano, sino por inspiración [25] y vocación divina?

Con esto salía ella del orden natural, poniéndose como corredentora al lado del Salvador. Los dos nacen de la especie humana, los dos personifican en sí la naturaleza humana; pero ambos están libres de aquella vinculación que pone el cumplimiento y la posibilitación del sentido de la vida de un ser humano sólo en la unión con otro; en ambos, en lugar de esa vinculación se da la unión con la divinidad: en Cristo por la unión hipostática; en María, por la entrega de todo su ser al servicio del Señor. ¿Quedan por ello tan separados del resto de la humanidad,

73 Lc 1, 38.

como para no poder ya servirle como modelo? De ninguna manera. Ellos han vivido para [26] los seres humanos, y no sólo porque han operado nuestra redención, sino también porque nos han enseñado cómo deberíamos vivir para tomar parte en la redención. Cristo ha demostrado además cuánto agrada a Dios, y cuánta fuerza redentora tiene la virginidad libremente elegida y consagrada al Señor, no sólo eligiendo una madre virgen, sino además proclamando con toda claridad también otras llamadas a la virginidad por el reino de los cielos⁷⁴. Más tarde tendremos que volver sobre ello para comprender en qué medida hay en una vocación semejante una llamada de excepción.

Ante todo es necesario aclarar si en la virginidad hay que ver una forma específica de ser femenina, de modo que podamos verla [27] como el fin de la educación de las mujeres. Que así deba ser me parece garantizado por el hecho de que se nos pone ante los ojos no sólo en Cristo, sino en Cristo y María.

En Cristo es el Señor Dios mismo quien se nos presenta. Como el Verbo eterno es la imagen del Padre, en la cual el Padre se contempla a sí mismo, así en el Verbo encarnado esta imagen del Padre se hace visible a nuestros ojos humanos: "El que me ve a mí, ve al Padre"⁷⁵. La sublimidad del Señor respecto de toda criatura se manifiesta en la inaccesibilidad del ser humano Cristo respecto a toda vinculación con una criatura singular. Su humanidad está total y absolutamente al servicio de su obra redentora, completamente en sus propias manos, para disponer al respecto de forma libre y personal. Su virginidad [28] es constitutiva. Eso no significa en modo alguno que no tuviera libertad para elegir de otro modo, sino que no se planteó ninguna otra elección. Cristo está por encima de todos los seres humanos: en todos los demás existe la posibilidad de elección, ningún otro puede llegar a la unión con Dios sino por libre elección. En este aspecto, el modelo para todos nosotros, hombres y mujeres, es la virginidad libremente elegida de María. En el otro aspecto, encontramos algo específico. En las palabras "aquí está la esclava del Señor"⁷⁶ se expresa todo el ser de María. Es la disponibilidad para el Señor, y por eso excluye toda otra vinculación. Ciertamente el celibato del sacerdote tiene su fundamentación [29] en la indivisa disponibilidad para el servicio del Señor. La diferencia está en cómo dispone el Señor en un caso y en otro la disponibilidad para el servicio actual. Él convierte al sacerdote en su repre-

74 Cf. Mt 19, 12.

75 Jn 14, 9.

76 Lc 1, 38.

sentante, y permite que veamos en él al Señor mismo. En María no vemos al Señor, sino que la vemos a ella misma siempre al lado del Señor. Su servicio es un servicio que ella ejerce de forma inmediata para él, es intercesión que ella le presenta a él en favor de los seres humanos, es distribución de gracia que, recibéndola en sus propias manos, la transmite a los seres humanos. Ella no representa al Señor, sino que le secunda. Por eso su posición es analógicamente como la de la primera Eva al lado del primer Adán. Ella está allí, al lado de Cristo, empero, no por ella misma, sino por nosotros. Ella es madre de los vivientes no porque todos provengan de ella en la secuencia [30] de generaciones, sino porque su amor maternal abarca junto con Cristo que es la cabeza de todo el cuerpo místico. Ella es en su virginidad el genuino prototipo de la femineidad, en la medida en que está al lado de aquel que es prototipo de toda masculinidad, y conduce a él a toda la humanidad.

En esta femineidad que es amor servicial ¿hay una particular imagen de la divinidad? El amor servicial es *asistencia*, que viene en ayuda de todas las criaturas para llevarlas a la perfección. Pero este es el título que se le da al Espíritu Santo. Así podemos ver en el Espíritu de Dios, derramado sobre todas las criaturas, el prototipo del ser femenino. Encuentra su imagen más completa en la Virgen purísima, esposa de Dios y madre de todos los seres humanos; y, después de ella, están las vírgenes consagradas [31] al Señor que llevan el título honorífico de "sponsa Christi" y son llamadas a cooperar con él en su obra redentora; imagen suya, empero, son también las mujeres que están al lado de un hombre, el cual es imagen de Cristo, y ayudan a estructurar su cuerpo, la Iglesia, por medio de la maternidad corpóreo-espiritual.

Si María es el prototipo de la genuina femineidad, la imitación de María deberá convertirse en fin de la formación de muchachas. Y si la distribución de la gracia ha sido confiada a las manos de la Reina del cielo, entonces el camino para alcanzar el fin no será la simple contemplación de María, sino la unión llena de confianza en ella. No es un camino *junto al* seguimiento de Cristo: el seguimiento de María incluye el seguimiento de Cristo, porque María [32] es la primera seguidora de Cristo, y la primera y más perfecta imagen de Cristo. Por ello el seguimiento de María tampoco es cosa exclusiva de la mujeres, sino de todos los cristianos. Ella tiene, empero, para las mujeres el significado especial de llevarlas de un modo adecuado a ellas, al modo femenino, la imagen de Cristo.

3. Idea de la individualidad

La consideración del orden de la redención nos ha mostrado ya que no existe *un fin* completamente indiferenciado para todas las mujeres. María misma es el más claro ejemplo al respecto, pues ella, con la elección de la virginidad, se distancia de aquello que según la tradición de su pueblo constituía la tarea de la mujer. Aunque su tarea en la historia de la humanidad es única, continuamente vemos también [33] sin embargo en el curso de los tiempos a mujeres que tienen claramente una misión especial: ya en el Antiguo Testamento, las mujeres que son consideradas como preludios de María: Judith⁷⁷ y Esther⁷⁸; luego, en la historia de la Iglesia, por ejemplo Catalina de Siena⁷⁹, Juana de Arco⁸⁰, la gran santa Teresa⁸¹ (por nombrar sólo a aquellas cuya actividad se aleja notablemente de los caminos habituales de las mujeres).

Tener una vocación particular no es, sin embargo, una distinción especial de unos pocos elegidos cuyos nombres muestra la historia. Cada alma humana está creada por Dios, cada una de ellas recibe de él una impronta que la diferencia de todas las demás; esta su [34] individualidad debe llegar a desarrollarse a través de su valor educativo *con* su humanidad y con su femineidad. Y en su peculiaridad personal está precontenida una vocación para una actuación adecuada a ella. Por eso debe asumirse en el fin de la formación de muchachas el desarrollo de esta peculiaridad.

No se puede trazar ninguna imagen de la individualidad, del mismo modo que sí es posible trazar la imagen de la humanidad y de la femi-

77 Véase el libro de Judit.

78 Véase el libro de Ester.

79 Catalina Benincasa nació en 1347 en Siena. Fue religiosa terciaria de la Orden de Santo Domingo y vivió — primeramente en la casa paterna y luego en Roma — una vida muy austera, dedicada a la oración y al cuidado de los enfermos. Fue notable su talento para resolver conflictos y disipar enemistades, incluso de carácter público y político. A sus esfuerzos se atribuye el regreso a Roma del Papa de Aviñón. La santa murió en Roma el 29 de abril de 1380. El papa Pablo VI le confirió el título de doctora de la Iglesia. El 1 de octubre de 1999 el papa Juan Pablo II proclamó co-patronas de Europa a Catalina de Siena, Brígida de Suecia y Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein).

80 Santa Juana de Arco (c.1412-1431).

81 Teresa de Jesús (Ávila 1515 - 1582 Alba de Tormes/Salamanca), carmelita, fundadora de Carmelitas Descalzos, tanto de hombres como de mujeres, mística y escritora. Fue la primera mujer, junto con santa Catalina de Siena, a la que Pablo VI otorgó el título de doctora de la Iglesia el año 1970. Su *Autobiografía* ha jugado un gran papel en la conversión de Edith Stein (cf. Ct 105, nota 9). Edith Stein leyó los escritos de santa Teresa en la edición alemana preparada por Petrus de Alcáñara a S. Maria y Aloysius ab Immaculata Conceptione: *Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu*. Regensburg-Rom-Wien, Friedrich Pustet, 5 vols., 1903-1922.

neidad completas. En todo caso hay que tener claro que la pura humanidad y la pura femineidad no determinan completamente el fin, sino que sólo pueden llegar a desarrollarse en la unidad concreta [35] de auténtica persona individual. Y, a fin de que en la individualidad no atrofiada se convierta en realidad la pura humanidad y la perfecta femineidad, es precisa una pluralidad móvil de procedimientos y de medios formativos; además y sobre todo es necesario tener fe en el propio ser, y valor para ejercer ese propio ser; y, además de eso, tener fe en una vocación individual para determinadas tareas personales, obedecer a la llamada, y disponibilidad para seguirla.

Podemos así determinar el fin de la tarea de formación individual del ser humano, el cual es lo que *él* debe ser de forma completamente personal, camina *su* camino, y ejerce *su* propia obra. [36] *Su* camino: su camino no es el camino que él elige para sí mismo según su arbitrio, sino el camino por el que Dios le conduce. Quien quiera conducir a los otros al desarrollo genuino de la individualidad, ése deberá conducirlos a la confianza en la providencia de Dios y a la disponibilidad, a estar atento a sus señales, y a seguirlas.

B. DISTINCIÓN ENTRE OBJETIVOS TÍPICOS, ORDEN ETERNO Y EXIGENCIAS DEL TIEMPO

Si bien no es posible exponer de forma conceptual la pluralidad de las individualidades, y si tampoco es posible determinar el fin individual de la formación de los seres humanos, sí hemos contemplado sin embargo la posibilidad de distinguir tipos, y consecuentemente la de distinguir objetivos típicos en la formación de las muchachas. En esta reflexión sobre los tipos [37] tendremos ocasión de discutir las exigencias epocales. Debemos sin embargo ante todo conectar con lo que ya habíamos dicho cuando, al diseñar el cuadro de la auténtica femineidad, habíamos señalado en ella una diferenciación.

<1. Virgo-Mater como objetivo unitario y doble>

La mater-*virgo* era para nosotros el prototipo de aquel tipo de mujer que dibuja el Antiguo Testamento: la mujer que está al lado de su esposo, administra una casa, y educa a sus hijos en el temor de Dios; luego,

el prototipo de la sponsa Christi, cuya casa es el reino de Dios, y cuya familia la comunidad de los santos.

Primero hay que preguntar si y en qué medida pueda aquí tratarse de una cosa como contrapuesta a la otra. Si la mater-*virgo* es el prototipo de la genuina femineidad, en cierto sentido *ambas* deberían ser el fin de *toda* [38] formación femenina. "Sponsa Christi" no es sólo la virgen consagrada a Dios, sino también toda la Iglesia y toda alma cristiana (como María es el modelo de la Iglesia y de todos los redimidos). Ser esposa de Cristo significa pertenecer al Señor y no anteponer nada al amor de Cristo. Poner el amor de Cristo por encima de todo, no sólo en la convicción teórica, sino en la profundidad del corazón y en la praxis de la vida, eso significa estar desasido respecto de todas las criaturas, de la falsa vinculación a sí mismo y a otros, y eso es el sentido más íntimo y espiritual de pureza. Esta *virginitas* del alma puede también poseerla la mujer que es esposa y madre: ciertamente, sólo por esta [39] virginidad debe ella cumplir su tarea; el amor servicial, que no es ni sumisión esclava ni dominante autoafirmación del propio yo, sólo puede nacer de esta fuente. Por otra parte, el amor servicial, que es la esencia de la maternitas, debe necesariamente extenderse a todas las criaturas, por amor de Cristo. Por ello también la mujer que no es esposa y madre deberá custodiar esta maternitas espiritual en la meditación y en la acción.

Con esta unión general del ideal de *virgo-mater* no queda suprimida sin embargo la diferencia de los dos tipos de mujeres y de los dos tipos de configuración de la vida. Desde luego no es algo exterior e inesencial que una mujer [40] sea esposa y madre o no lo sea. Ello comporta el crecimiento de toda la persona en un gran organismo corpóreo-espiritual; y, para que este proceso se desarrolle de un modo correcto, cuerpo y alma deben tener una determinada actitud; y luego, en la incorporación -y por ella- a este gran organismo, recibirán una determinada impronta y una particular forma. Por otra parte, también la vida fuera del matrimonio exige una determinada aptitud del cuerpo y del alma, y confiere por su parte una determinada impronta.

Se distinguen así dos caminos. La separación entre ellos puede estar pretrazada por una disposición natural. Muchachas con una fuerte vitalidad, con una [41] afectividad cordial que les impulsa a una vinculación cercana con otros seres humanos, al ejercicio de la vida común, al cuidado y al socorro, con capacidad e inclinación para diferentes actividades prácticas, nos parecen poseer la disposición natural para la vida familiar. Para muchachas con vida instintiva más débil, con una inclina-

ción a la reflexión y a la soledad, nos parece muy posible una vida de soltera. Pero la simple disposición natural no es decisiva. Ella no *confiere* por sí sola todavía la plena aptitud ni para un camino ni para el otro. Matrimonio y vida familiar piden no sólo libre desarrollo, sino también ampliamente cercenamiento, autodomínio, [42] y transformación de los instintos naturales vitales y sociales; algo análogo vale para el otro camino. Por otra parte, la vida no siempre conduce al camino que la disposición natural señala. La vocación puede estar en contraposición con la disposición natural.

Vemos así por una parte la necesidad de incluir ambos fines en el trabajo de formación, y por otra parte la dificultad de tener que esforzarse por ambos a la vez.

<2. Matrimonio y formación de la profesión: formación política-social>

Veo aquí el problema central del trabajo práctico de la formación de las chicas, y en su resolución nuestra respuesta católica a las cuestiones epocales. El fruto de una formación ideal -y esto no significa otra cosa que plenamente adecuada a la realidad- debería consistir en hacer apta a toda muchacha, [43] ya sea para el matrimonio, o para una vida de soltera: en el primer caso, mediante la energía corporal y la salud, el sentir natural no deformado, la voluntad para el sacrificio y para el olvido de sí; en el segundo, mediante la superación de la vida instintiva con una espiritualidad más fuerte.

Hoy necesitamos más que nunca madres que respondan al ideal de la *mulier fortis*⁸². Y, puesto que la vocación a la maternidad natural debe ser considerada el caso normal, también el tipo normal de escuela de chicas y la correspondiente educación deberían plantearse en orden a este fin.

Pero, dado que también aquellas chicas cuya disposición natural apunta hacia este camino no están en modo alguno seguras de ir realmente por él, todas deben ser preparadas también para el otro camino. La disposición natural para la soltería es un [44] caso excepcional. La vocación para la virginidad consagrada a Dios no es sin embargo en absoluto algo sólo dado a aquellas que tienen la disposición natural al respecto. Y hoy la soltería es el destino de muchas cuya naturaleza e inclinación parecían determinarlas por el otro camino. La obra de for-

82 Cf. Prov 31, 10.

mación debe encontrar solución para todos estos casos, a fin de que a la llamada de Dios, que lo mismo puede hablar por disposiciones exteriores que por la del corazón, se le dé una continuidad voluntaria, de modo que no se acoja con rebeldía ni con cansada resignación.

Puesto que la llamada a la virginidad se da también allí donde no existe vocación para la vida religiosa, y puesto que también allí donde - contra la inclinación [45] natural- dicha llamada se afirma fuerte y alegremente, tenemos ahí una garantía de que la naturaleza no es oprimida o patológicamente deformada en estos casos. El fundamento para ello es la actitud de la ancilla Domini⁸³, que debe ser fin y fruto de la obra religiosa de formación. Pero, junto a eso, deben ser educadas las energías en orden a una realización fecunda de la naturaleza.

Para el tipo de chica que muestra disposición natural para la condición de ama de casa y de madre, el fin de la formación debe ser el logro de habilidad en orden a una dedicación que corresponda a sus capacidades: aquellas en que deben predominar las aptitudes de madre y de ama de casa, tales como trabajo doméstico, [46] trabajo agrícola, jardinería, eventualmente actividad en el ámbito comercial, o en el educativo, asistencial y sanitario. Para el tipo predispuesto a la actividad espiritual, el fin debe ser la capacitación para el trabajo espiritual creativo o servicial, de tipo científico, o artístico, u organizativo. Aquí, sobre la base común, entra una particularidad: esta meta de la capacitación profesional, que hay que buscar en interés del sano desarrollo de la personalidad individual, corresponde a la vez a la exigencia social de incluir las energías femeninas en la vida popular y cultural.

A fin de que la inserción de la actividad personal en el todo social ocurra de forma correcta, y también porque [47] la comprensión de la importancia social de la actuación personal fortalece la disponibilidad y el gozo al respecto, debe establecerse como meta en el trabajo de formación de las muchachas la obtención de claridad en el conocimiento de la estructura y de las leyes vitales del Estado y de la sociedad.

<3. Consideración y rechazo de las exigencias del tiempo en base al orden eterno>

Así se va de la finalidad, basada en el orden eterno de la vida humana, a todas las exigencias epocales que hemos analizado desde el comienzo: aptitud para el matrimonio y la maternidad, capacidad profe-

83 Esclava del Señor (cf. Lc 1, 38).

sional, responsabilidad político-social, presteza para el servicio al Señor como base de todo⁸⁴.

Naturalmente, sólo aquellas exigencias epocales, tal como ellas derivan de [48] *nuestra* visión del tiempo, son las que hay que poner en consonancia con el orden eterno. Este orden eterno pide asimismo un rechazo decidido de las pretensiones que han sido elevadas por otro concepto del mundo⁸⁵, a saber: rechazo de un orden social y de la educación que niega completamente la particularidad y la misión peculiar de la mujer, que no permite ninguna colaboración orgánica de los sexos, ni la estructuración orgánica de la sociedad, sino que quiere tratar a todos los individuos como a átomos iguales en una economía regulada mecánicamente. Pero también rechazo de un orden social [49] y de una educación que valora a la humanidad y a la relación entre los sexos de una forma meramente biológica, que desconoce el significado propio y el rango superior de lo espiritual en su relación con lo vital, y que no sabe absolutamente nada de una orientación sobrenatural. Frente a estas fuertes corrientes epocales no existe hoy ningún otro bastión que la fe católica y una metafísica orientada en la fe, una teoría social y formativa, y su correspondiente praxis ordenada a la fe.

Si empeñamos todas nuestras energías en favor de una formación adecuada de las muchachas y de una formación que abarque todos los reinos del espíritu, entonces defendemos no sólo el puesto amenazado de la mujer en la vida cultural, sino que nos situamos nosotros mismos en la gran [50] lucha del espíritu contra el materialismo y el biologismo, en la lucha en favor del reino de Cristo contra todo los movimientos y corrientes acristianas y anticristianas⁸⁶.

84* En el manuscrito autógrafo añadió una frase que fue tachada: "La incorporación a la Iglesia debe volver a tratarse luego particularmente". [Este tema corresponde al capítulo VI, de este tratado (*Incorporación de la mujer en el corpus christi mysticum. Formación religiosa*); sin embargo después de poner el título de este capítulo en el presente manuscrito no aparece más texto; parece que lo separó y presentó como conferencia con el título: "Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la iglesia"; este texto puede verse en este tomo como Conferencia 22].

85 Esta frase contiene en el manuscrito una alusión al peligro amenazante del nacionalsocialismo; a continuación escribió tres renglones más en el manuscrito autógrafo, pero los tachó: "y con las cuales quizá muy pronto tendremos que enfrentarnos en la práctica".

86* "Acabo de encontrar una valiosa complementación de mis afirmaciones en la revista *Mädchenbildung auf christlicher Grundlage*, año 29 (1933), cuaderno 2: "Lebensformen der Erzieherin" [Formas de vida de la educadora], de la doctora María Bienias". [Esta nota del texto publicado en *Benediktinische Monatsschrift* (año 1933, cuadernos 3/4) no aparece en el autógrafo de Edith].

IV. FORMADORES Y MEDIOS DE FORMACIÓN

[IV,1]⁸⁷

Importancia de las comunidades educativas y de los objetivos medios de formación para la formación de muchachas

En las anteriores exposiciones sobre problemas de la formación de la mujer, la formación fue tomada como la configuración del ser humano en orden a su fin. La naturaleza de la mujer fue tratada como el material que hay que formar, y discutido el fin que debe ser alcanzado mediante la obra de formación. Hay que continuar preguntando a quién corresponde sobre todo la obra de formación como tarea, y con qué medios hay que llevarla a cabo⁸⁸.

A. LAS COMUNIDADES COMO FORMADORAS DE SERES HUMANOS

1. Familia⁸⁹

¿Puede el ser humano formarse a sí mismo en orden a aquello que él tiene que ser según su misión? Sí y no. Como ser racional, libre y responsable, tiene la capacidad, y por ende también la obligación de trabajar en la formación de sí mismo. Pero no posee el uso de su razón y de su libertad desde el [IV,2] comienzo de su ser y, hasta que lo tiene, otros deben trabajar en su formación; más tarde, la autoeducación y la obra

87 Desde aquí hasta el final del tratado no se publicó más en la revista "Benediktinische Monatsschrift".

88 En lugar de este párrafo Edith había escrito otro que lo tachó: "Ya hemos conseguido alguna claridad sobre el material humano, que hay que formar en el proceso de formación, y sobre los objetivos o fines que tienen que ser guías para la labor de formación. Ahora tenemos la cuestión sobre cómo hay que llevar a cabo esta labor. Primero, quién tiene que hacerlo".

89 Lo mismo que este título que están en el margen derecho, encima había escrito otro título que lo tachó: "Labor de formación y tarea de la comunidad".

educativa ajena deben interpenetrarse. El hecho de que otros sean responsables de la formación también del ser humano adulto que ha alcanzado la razón y la libertad se entiende por la responsabilidad solidaria con la que ha sido creada la humanidad, y por el carácter de miembro que el individuo asume dentro de esta unidad más completa y de las comunidades concretas en que se integra. Por eso la encíclica⁹⁰ sobre la educación dice: "La educación es necesariamente un trabajo de comunidad", y nombra "tres comunidades necesarias, en cuyo interior se desarrolla [3] el ser humano"⁹¹: dos sociedades de orden natural, familia y Estado, y la Iglesia como comunidad de orden sobrenatural.

La familia tiene como su fin inmediato la procreación y la educación de la prole. Así tiene el derecho inalienable y a la vez la estricta obligación de educar a los hijos, "un derecho que precede a cualquier derecho de la comunidad popular y del Estado, y por ende un derecho inviolable frente a todo poder terreno"⁹². Así se expresa el derecho canónico en el canon 1113: "Los padres tienen la obligación gravísima de procurar con todo empeño la educación de sus hijos, tanto la religiosa y moral como la física y civil, y [4] de proveer también a su bien temporal". El derecho y el deber de los padres a educar son afirmados en la encíclica fundamentalmente en conexión con la doctrina de santo Tomás⁹³, desde el punto de vista de que el niño es por naturaleza algo del padre y de que antes del uso de razón está sometido a la tutela del padre; por ello sería contrario al derecho natural si antes del uso de razón fuera retirado del cuidado de los padres, o si contra su voluntad alguien dispusiera de él de algún modo. Subyace aquí aquella idea que ve en la familia un organismo y en el padre su cabeza. Pero como, según reza la encíclica sobre el matrimonio, la mujer es el corazón en este organismo, es [5] claro que a ella no le corresponde un papel más pequeño que a la cabeza en la formación de los miembros. Ciertamente, ya antes hemos afirmado que ella, por su misión natural, tiene en esta tarea lo esencial, aunque bajo la protección y con el apoyo del hombre.

En nuestro tiempo, donde en nombre de la omnipotencia del Estado se ha discutido y fácticamente limitado, o incluso se ha eliminado totalmente de forma tan decidida el derecho natural de la familia, constituye desde luego una tarea urgente ocuparse con su fundamentación profun-

90 La encíclica "Rappresentanti in terra", cf. nota 63.

91* [Texto alemán de la Encíclica, Herder, 1930] *Ibid.*, p. 7. [AAS 21 (1929) 726].

92* *Ibid.*, p. 15. [AAS 21 (1929) 733].

93* *Summa Theol.* 2, 2, q. 10, a. 12. [En AAS 21 (1929) 733, se cita dos veces a santo Tomás: *Summa*, 2-2, q. 102, a. 1.; q. 10, a. 12.]

da y detenidamente. Pero ahora no podemos nosotros detenernos en ello. Nosotros aceptamos como obvio que [6] a la familia le corresponde una participación en la obra educativa, y sólo queremos preguntar en qué pueda consistir y en dónde poner sus límites.

Al respecto es necesario tener a la vista la idea general de formación tal y como la he expuesto en otro lugar⁹⁴: formación como configuración de todo el ser humano en orden a aquello que él debe ser. Este proceso abarca cuerpo, alma y espíritu con todas sus fuerzas. Y es en gran parte algo automático, que se realiza sobre la base de la forma interior espontáneamente.

En consecuencia, una gran parte del trabajo formativo consiste en dejar que el proceso se realice tranquilamente en la medida de lo posible, y en preservarlo de interferencias y frenos. [7] Eso vale sobre todo para el desarrollo corporal y anímico en el primer estadio de la vida. Aquí el trabajo consiste esencialmente en el cuidado de una alimentación y una limpieza adecuada y puntual, de luz, aire y sol, y de libre posibilidad de movimiento; y, además, en el autodomínio, es decir, en la evitación de ingerencias e intromisiones que como mínimo son superfluas y muy frecuentemente incluso dañinas. Con este procedimiento se desarrolla ya un verdadero trabajo de formación: los órganos corporales se acostumbran a un funcionamiento regular, el organismo entero a la calma y al orden, las tendencias instintivas [8] que podrían ya excitarse y degenerar, se encauzan. Con todo eso se prepara la formación de la voluntad. Además el alma, especialmente la fantasía y la afectividad, es preservada de impresiones que se fijan y eventualmente pueden influir de forma decisiva en el tiempo venidero, antes de que sean comprendidas en su verdadero sentido.

Las energías corporales y anímicas sólo encuentran su adecuado desarrollo con un ejercicio en la forma a ellas debida. El cuerpo y los sentidos cuidan, al menos en los primeros años, de realizar lo más adecuadamente la actividad que les conviene. Por el contrario las potencias superiores, a saber, entendimiento, afectividad y voluntad, necesitan para su actividad [9] de ciertos materiales espirituales, y no está dicho sin más que encuentren por sí mismos aquello que necesitan. Y además su actividad está sujeta a las leyes de la razón, que no son leyes de la naturaleza, sino normas (lógicas, estéticas, éticas, religiosas); eso significa que el pensar, sentir y querer no transcurren invariablemente por sus

94* Cf. Sección III, a. Se distingue, por ejemplo, del mucho más limitado concepto de formación de Eggersdorfer.

camino, sino que pueden equivocarse, y por eso deben primero ser guiados a su observancia y luego ser habituados en ella. Así, respecto de ellas, la obra formativa impone tareas positivas mayores que respecto de las potencias inferiores: la preparación de los materiales adecuados y la guía para la actividad conforme a normas.

[10] Estas tareas exigen a los seres humanos que han de ejercerlas elevadas exigencias: conocimiento de la estructura y del desarrollo de la personalidad humana, entendimiento para la peculiaridad individual y sus necesidades, claridad también sobre la específica peculiaridad de la mujer; luego, conocimiento de los medios formativos con los que el joven ser humano debe ser puesto en contacto, y finalmente conocimiento de las normas que son determinantes para la vida del espíritu, y una vida según estas normas. Pues sólo puede llevar a otros a lo que uno mismo ha practicado.

Ni siquiera la mejor familia estará en condiciones de cumplir todas estas tareas. [11] Si la madre corresponde al ideal femenino tal y como fue diseñado anteriormente, será más capaz que cualquier otro ser humano de entender la peculiaridad de su hijo y de intuir lo que necesita para su desarrollo más pleno, y podrá ofrecerle una vida conforme a normas, al menos en el terreno moral y religioso.

Sólo en raros casos será capaz de proporcionarle directamente los medios de formación que necesita; e incluso si el padre y eventualmente otros miembros de la familia colaboran en la obra formativa, no podrán llevarla a cabo totalmente. [12] Pues "la familia es una sociedad imperfecta", que "no tiene en sí todos los medios para su propio perfeccionamiento"⁹⁵. Ella necesita, por tanto, del complemento de otra comunidad educativa que disponga de medios más amplios. De este modo su trabajo de formación está restringido por su propia limitación; ella encuentra además límites en la naturaleza del niño, cuyas leyes de desarrollo deben ser observadas, y en su libertad, que le facilita y también hace necesaria cada vez en mayor medida sustraerse a su influjo.

2. Estado

Como la segunda sociedad natural necesaria [13] nombra la encíclica al Estado, y le caracteriza como una "sociedad perfecta", "puesto que incluye en sí todos los medios para el logro del propio fin"⁹⁶.

95* *Encíclica*, p. 7. [AAS 21 (1929) 727].

96* *Ibid.*, p. 7. [AAS 21 (1929) 726].

Como fin suyo considera la encíclica el cuidado del bien común terrenal. Puesto que a la esencia del Estado le corresponde la soberanía⁹⁷, es decir, la libertad para configurarse y determinarse a sí mismo e, incluido en ello, el derecho para gobernar a las personas que pertenecen a su ámbito, y el poder de ejercer fácticamente la soberanía, tiene la posibilidad de plantearse fines distintos a los mencionados (por ejemplo, un posible incremento máximo de su poder). Pero, puesto que su soberanía, y en consecuencia su existencia, está condicionada por el derecho de los súbditos, [14] es decir, de las personas de su ámbito de poder, siempre trabajará en su propia decadencia si se aleja de su fin natural y se plantea como metas propias suscitar la resistencia de los súbditos.

En cuanto poder organizado, el Estado tiene, como ninguna otra forma social, la posibilidad de llevar a su ámbito todos los objetivos terrenos, y de fomentarlos o también de reprimirlos. La existencia y el florecimiento de la familia están vinculadas a su protección. Él tiene también la posibilidad de poner su mano sobre la actividad educativa y formativa. En cierto sentido eso le pertenece a la seguridad de su existencia: educación ciudadana, es decir, [15] tutela de modo que la juventud sea formada en la mentalidad ciudadana, esto es, en el reconocimiento del Estado y de sus derechos, correspondientes al reconocimiento de los deberes del ciudadano frente al Estado, y en la disponibilidad para cumplirlos, todo lo cual es una necesidad vital del Estado. Pero está también en su interés el que los futuros ciudadanos sean formados como seres humanos fuertes, sanos, vitales, y en lo posible capaces de rendimiento. Allí donde esto se lleva a cabo desde otra parte, por las familias y eventualmente por otras comunidades y organizaciones, lo razonable y correspondiente a su propio fin es que el Estado lo potencie y, según sus fuerzas, lo cuide y aliente. [16] Pero si esto no se lleva a cabo desde otra parte, o no en modo suficiente, entonces es igualmente razonable y conforme a sus fines que el Estado mismo cree las instituciones adecuadas. De todo lo dicho se desprende, pues, que sólo mediatamente tiene el Estado una relación con la formación juvenil, y que ésta no constituye su fin inmediato, como sí tuvimos que afirmarlo para la familia.

97* Cf. mi *Abhandlung über den Staat* [Tratado sobre el Estado], en el tomo VII del "Husserlis Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung". [Este estudio aparecerá en el tomo II de las Obras Completas de Edith].

3. Iglesia

Completamente distinta es la relación de la Iglesia con la formación de la juventud. Ella está llamada a esa relación de forma inmediata. Su derecho es, como todo su origen, sobrenatural, y se basa en dos títulos: su misión de *magisterio universal* que le ha encargado el divino fundador⁹⁸, [17] “para que ella enseñe a los seres humanos la fe divina, conserve puro e incorrupto el tesoro de fe a ella encomendado, y conduzca y eduque a los seres humanos, sus asociaciones y sus obras, para decoro de las costumbres y pureza de la vida según las normas de la doctrina revelada”⁹⁹; otro título es luego su *maternidad sobrenatural*, por la cual ella, como esposa de Cristo, “con sus sacramentos y su doctrina pastorea, nutre y educa para la vida de la gracia divina”¹⁰⁰.

En el origen, como en el ejercicio de su derecho, la Iglesia es independiente de todo poder temporal. Su tarea inmediata es enseñar en la fe y educar para una vida a partir de la fe. [18] Pero, para que esta meta pueda ser alcanzada, debe ella ir más lejos: “Puesto que la Iglesia como sociedad perfecta tiene un derecho autónomo respecto a los medios adecuados a su fin, y porque toda actividad de enseñanza y todo quehacer humano está en necesaria relación de dependencia con el fin último del ser humano, y por eso no puede sustraerse a las normas de la ley divina, de la que la Iglesia es custodia, intérprete e infalible maestra”, ella tiene en perspectiva, en relación con todo trabajo educativo emprendido por otros, el derecho de “usar, y especialmente de juzgar, hasta qué punto esos otros trabajos formativos son beneficiosos o dañinos para la educación cristiana”¹⁰¹. Más aún: [19] si por la otra parte, estatal y privada, no se lleva adelante suficiente trabajo de formación, o un trabajo que no esté en concordancia con los fines sobrenaturales, es derecho de la Iglesia establecer instituciones propias y asumir bajo su responsabilidad todo el trabajo formativo, tal como por ejemplo lo ha hecho en todas las épocas en los terrenos de misión.

4. Otros factores de formación distintos a los mencionados, y relación de los diversos factores entre sí

Existen también otros factores de formación además de los tres mencionados. Educando y formando las almas y el ser humano entero,

98* Mt 28, 18-20.

99* *Encíclica*, p. 8. [AAS 21 (1929) 727].

100* *Ibd.* p. 8. [AAS 21 (1929) 728].

101* *Ibd.* p. 9. [AAS 21 (1929) 728-29].

se lleva a cabo todo lo que es aceptado en el interior del alma humana. Si prescindimos provisionalmente de los medios objetivos de formación, entonces todo contacto con seres humanos, el ejemplo, la relación [20] con los jóvenes mismos y con los demás, incluso si no tienen la más mínima intención de formación, pueden ser del mayor efecto formativo. El trabajo de formación planificado deberá contar siempre con estas influencias involuntarias y habrá de pensar en ganar influencia en el "entorno". Pero el trabajo educativo planificado también puede ser apoyado por otras partes distintas a las tres comunidades educativas mencionadas: por personas individuales o por asociaciones que de suyo se proponen como meta la formación de seres humanos, por ejemplo como profesores, escritores, artistas u organizadores de las correspondientes empresas. Ellos pueden [21] apoyar u obstaculizar el trabajo de las tres mencionadas comunidades educativas. Su poder no debería ser infravalorado: piénsese tan sólo en cuán fuertemente están configurados los seres humanos de nuestro tiempo por el influjo de los partidos políticos, el movimiento juvenil, y el movimiento de mujeres. Hasta qué punto estén ellos "llamados" al efecto y hayan realizado un trabajo de complementación y aún deban realizarlo allí donde los originariamente llamados renunciaran a ello, es un problema sociológico importante.

Iglesia, Estado y familia no pueden hoy alcanzar su fin si no aclaran con seriedad, interior y exteriormente, sus relaciones con estos otros factores educativos fácticos. [22] Por lo que respecta a la relación de las tres comunidades educativas originarias podría decirse que no entrarán en conflicto entre sí, en tanto lleven adelante y se limiten a lo que les corresponde según su sentido y fin propios. Pero, tan pronto como una de ellas extiende arbitrariamente su círculo de acción, apenas puede evitarse un conflicto. Los abusos arbitrarios corresponden en la mayoría de los casos a la naturaleza del Estado. En el caso de la familia se da más bien el peligro de la renuncia, por el cual se ven luego obligados los otros a realizar su tarea. Si otros se ingieren sin esta necesidad en sus tareas, entonces la familia apenas [23] puede defenderse, porque le falta fuerza. Debe buscar apoyo en una de las grandes corporaciones contra la otra.

Los mayores conflictos han tenido lugar en diversas épocas entre Estado e Iglesia, esos conflictos que nosotros designamos como *Kulturkampf* (lucha cultural). Ellos han sido promovidos frecuentemente por el abuso de las aspiraciones de poder estatales y por los ataques contra el magisterio universal y el derecho educativo de la Iglesia. Tampoco debe negarse que este derecho universal puede ser ejercido de forma torcida por los representantes humanos de la Iglesia, y por eso haber sido producidos o agudizados.

Así pues, hay que considerar de qué [24] modo pueden resolver las distintas comunidades educativas su trabajo de formación, y qué importancia tienen, especialmente para la formación de muchachas.

5. Órganos de formación de las muchachas en la familia, la Iglesia y el Estado

Lo más esencial para la formación de seres humanos es el ser humano, es decir, para el niño pequeño en primer lugar el ser humano maduro, a través del cual ese niño es cuidado y defendido mientras se encuentra privado de las suficientes energías corporales, y que además luego le guía en el camino hacia la vida espiritual: mientras el niño co-piensa y co-siente con el adulto, mientras toma posición y actúa de muy diferentes maneras, la vida espiritual se despierta en él, y se orienta en distintas direcciones. El entorno humano en el que crece condiciona ampliamente su impronta, le forma a su imagen. Tal guía [25] es imprescindible para el desarrollo de la formación de la personalidad, pero ella sola no basta; el ser humano debe llegar a acuñar su propia esencia, debe ir librándose del simple colaborar y del imitar, entablando contacto con caracteres diferentes, eventualmente opuestos, y asumiendo además tareas que se le ponen delante (queremos limitarlas en principio a tareas que tienen relación con otros seres humanos). La familia, que ciertamente en la formación de seres humanos tiene el propio fin inmediato, es totalmente la adecuada para este fin: en la estrecha vida común con padres y hermanos están dadas las condiciones para la educación de la personalidad a través de otros seres humanos. La Iglesia posee igualmente, [26] correspondiendo a su fin originario, estas disposiciones vivas para la formación humana: por una parte en los padres mismos, en la medida en que como miembros de la Iglesia están llamados y preparados para convertir a sus hijos en hijos de la Iglesia; luego en los sacerdotes que, en su trabajo pastoral, trabajan de ser humano a ser humano en la configuración individual de las almas (si prescindimos de momento de la catequesis y de la administración de los sacramentos, tan unidas a los medios objetivos de formación); finalmente, en todos aquellos que se plantean como meta la educación de la juventud según el espíritu de la Iglesia. El Estado no posee tales órganos naturales para la formación de seres humanos. Si el Estado [27] aspira al trabajo formativo como fin suyo, debe entonces primero darse a sí mismo los órganos al respecto, es decir, poner educadores de oficio.

Antes hemos visto en la familia a la madre como el órgano más esencial para la formación de las muchachas. Si la vida en común con aquellos que son lo que se debe llegar a ser es lo fundamental y más operante en la formación humana, entonces para la formación en la verdadera femineidad lo más importante debe ser crecer junto a una mujer que lo encarne. Y aquella madre que *no* lo encarne fracasará en su tarea. Y, porque la verdadera femineidad no puede expresarse sin que a la vez esté también desarrollada la auténtica humanidad, por eso resulta asimismo [28] esencial al respecto la imagen de la madre.

Finalmente hemos subrayado también que la madre está llamada y dotada para conocer la individualidad de su hijo y las necesidades de ahí derivadas. La tarea de ser genuina imagen de la auténtica humanidad corresponde al padre en la misma medida que a la madre (aunque él exprese el ideal de perfección de otro modo). En la formación de la auténtica femineidad, a la relación con el padre le corresponde la tarea de preparar la conexión llena de confianza, la subordinación cariñosa y dispuesta al servicio. Si el conocimiento de la individualidad y de sus exigencias por término medio lo logra en menor medida el hombre que la mujer, sin embargo es [29] tarea del padre esforzarse por darse cuenta de ello, por llegar a conocerlo (eventualmente con auxilio de la más fina capacidad de empatía de la mujer) y encontrar o al menos permitir las medidas prácticas exigibles para su desarrollo. Es deber de ambos padres combatir con los medios adecuados todos aquellos impulsos que en la naturaleza del niño se oponen al fin.

Para el logro del triple fin, y muy especialmente para la consecución de la verdadera femineidad, resulta también de extraordinaria importancia la vida común con los hermanos, [30] el contacto con caracteres diversos y la consideración a ellos, finalmente el cumplimiento del servicio cariñoso que ellos necesitan. Lo que con efecto inmediato logran los sacerdotes y los educadores que actúan en el espíritu de la Iglesia debe también ser obra educativa paterna y materna. Porque ellos son órganos de la madre Iglesia, deben ser imagen del amor servicial y desinteresado, y encontrar en este amor el acceso íntimo a las almas, también en su peculiaridad individual. Porque representan a Cristo, cabeza de la Iglesia, deben imitar su perfección, deben actuar con paternal autoridad y estimular y guiar hacia [31] los servicios que todo miembro está llamado a prestar a la cabeza y a los otros miembros. Si estas tareas van más allá de las fuerzas naturales humanas, son sin embargo posibles por la fuerza divina de la Cabeza.

Si el Estado quiere promover un trabajo verdaderamente formativo, debe encontrar personas capaces de llevarlo adelante y dispuestas a realizarlo por su encargo, es decir, educadores verdaderamente paternos y educadoras verdaderamente maternas. Puede crear las instituciones para formarles en orden a esta meta, pero sólo lo logrará si ellos traen consigo la necesaria capacidad. Les falta la íntima vinculación, que en la familia [32] es la base natural de la relación de liderazgo; les falta también, si no están en el terreno de la fe, la fuerza sobrenatural para su tarea. Pero, como compensación de la ventaja que ofrece la vinculación natural, puede servir un talento personal especial para el trabajo educativo, además de conocimiento humano teóricamente fundado y arte para tratar a los seres humanos, en casos determinados parentesco espiritual. Para quien le falta el carisma no existe ninguna compensación natural. Trabajar con almas humanas a partir de una fuerza puramente natural es una responsabilidad que ciertamente sólo puede soportar subjetivamente aquel que no es plenamente consciente de ella.

[33] El fin de la formación de muchachas podrá ser logrado en las instituciones estatales tanto antes, cuanto más se acerquen al ideal de la familia: si auténticas mujeres ejercen allí el influjo decisivo, si junto a ello tampoco falta la actuación masculina según el espíritu de la dirección paternal, y si se da una vida común fraterna con los otros discípulos. En este último aspecto, la mayor pluralidad conlleva incluso una ventaja respecto al estrecho círculo familiar.

B. FORMACIÓN Y MEDIOS DE FORMACIÓN

1. Finalidad de la escuela

¿Qué ha llevado al Estado a construir un sistema pluriramificado de instituciones educativas?, [34] ¿qué ha decidido asimismo a la Iglesia en todos los tiempos a no contentarse con la obra educativa de sus sacerdotes en la pastoral, sino a establecer escuelas propias?, ¿y qué determina a los padres, prescindiendo de la obligación oficial, a llevar a sus hijos a las escuelas? La renuncia de la familia respecto de las tareas a la que ella está llamada es *un* motivo, pero no el esencial. El sentido y fin de la escuela va más allá de lo que tiene que hacer en representación de las originarias comunidades educativas. La vida espiritual se pone en

marcha no sólo por la convivencia con personas espirituales, sino también por el encuentro con establecimientos impersonales en los cuales [35] se esconde una vida espiritual propia. Nosotros lo denominamos "espíritu objetivo" y, en cuanto que son creaciones del espíritu humano, "cultura". El espíritu humano se halla orientado hacia el gusto, comprensión y creación de cultura. No puede desarrollarse plenamente si no entra en contacto con la pluralidad de ámbitos culturales, y ningún ser humano puede llegar a lo que está llamado, si no conoce el ámbito hacia el que su natural dotación le remite.

Tan pronto como un pueblo ha alcanzado un cierto nivel de desarrollo, dispone de un tesoro cultural que ya no es abarcable por cada individuo. La familiaridad con cada uno de los [36] ámbitos culturales exige luego un estudio especial, y sólo quien posee esta familiaridad con un ámbito cultural puede introducir otros en él. Una introducción suficiente en la vida cultural general lleva a un grado de desarrollo más elevado por encima de la capacidad de acción de la familia. Introducir en los ámbitos culturales y activar su fuerza configuradora de seres humanos constituye la tarea específica de la escuela.

2. Factores objetivos del espíritu en su valor educativo

a) *Palabra y lenguaje*

Ahora tendremos que probar qué elementos culturales, o mejor, que factores espirituales objetivos pueden ayudar a realizar los fines de la formación de muchachas. Por "espíritu objetivo" hay que entender, conforme a lo dicho, todas las hechuras impersonales que contienen en sí espíritu en forma estrecha - "potencialmente" - para poder convertirlo en actual en las personas abiertas a él y que están en contacto con él.

La "encarnación" inmediata del espíritu es la *palabra*. El espíritu de Dios y el espíritu del ser humano se expresa y se condensa en la palabra. A ambos tenemos acceso por medio de la palabra. Dejemos de momento a un lado la palabra divina, y en general la expresión objetiva del espíritu de Dios, y limitémonos a la palabra humana. Los lenguajes son, según expresión acertada de Lutero, "el estuche en que se oculta el cuchillo del espíritu"; y lo son aun cuando están separados de la conexión concreta con la persona [38] viva parlante - conservados en libros o de otro modo en material muerto - aun aparentemente "muertos" permanecen. En las *formas* del lenguaje que nosotros llamamos *gramaticales* se reflejan las varias modalidades posibles de configuraciones conceptuales, cuya investigación sistemática es tarea de la *lógica*. Por ello toda

introducción a la comprensión de las categorías gramaticales y toda ejercitación en su diferenciación es un adiestramiento lógico no fácilmente sustituible por otros medios.

Tal trabajo conceptual abstracto no agrada por lo general a las muchachas. Resulta sin embargo necesario para conseguir la claridad y agudeza del pensamiento, para asegurar [39] al intelecto la posición de guía que le corresponde en la construcción de la personalidad humana, y sin el cual el espíritu humano no puede ser una imagen del espíritu divino. Es además importante como remedio contra una debilidad de la naturaleza humana caída, debilidad que resulta especialmente patente en la mujer: el enturbiamiento de la claridad espiritual por los afectos, deseos e impulsos. Se podrá superar la repugnancia de las muchachas frente a lo gramático abstracto si se les hace ver el sentido filosófico de las formas, que consiste en abrirnos una panorámica de la estructura general del espíritu y a la vez de la estructura formal del mundo objetivo (una primera comprensión [40] de estos panoramas se logra ya también al mostrar a las muchachas más jóvenes un material lingüístico concreto).

Estas conexiones con la vida espiritual personal devienen aún más claras si en la introducción a las distintas lenguas se tiene la posibilidad de mostrar cómo en la preferencia por esta o por aquella forma se expresa el tipo espiritual característico de los pueblos, y si en la ocupación con cada una de las obras literarias puede mostrarse la particularidad conceptual de la personalidad individual. Si finalmente tomamos el *contenido* de los testimonios lingüísticos y todo lo que en el flujo viviente del discurso aumenta el lenguaje en valores de expresión, entonces nos encontramos [41] ante la total plenitud de la vida del ser humano y de los pueblos: es decir, ante aquello que conforme a su naturaleza atrae el interés femenino. Es esta una rica ocasión para enseñar a cultivar la disposición natural hacia la especificidad y el valor propio de las personas humanas y de las comunidades, y para despertar las energías del alma femenina que vinculan a los seres humanos y a los pueblos.

b) *Obras humanas*

El espíritu humano se expresa en su *obra*: en sus creaciones artísticas, en las cosas de uso diario, en los medios para el dominio y transformación de la naturaleza, a los que denominamos técnica, en instalaciones de la vida social y estatal, en teorías científicas. La [42] introducción a todos estos ámbitos puede proporcionar conocimiento y comprensión de la especificidad humana y de la vida humana. La introduc-

ción al arte (teórica y prácticamente) es además y en primera línea adecuada para despertar alegría por lo bello y eventualmente talentos prácticos y creativos. El estudio de la historia y de las instituciones civiles puede abrir paso a una comprensión de la propia tarea en la vida comunitaria. La matemática y las ciencias naturales, en cuanto auténticas formas de acción espiritual, pueden ser utilizadas de modo humano y personal por los caminos de las ciencias humanísticas. La iniciación en sus propios métodos, que son abstractos y exactos (si pensamos [43] especialmente, dentro de las ciencias naturales, en las ciencias "exactas"), parece también distar del espíritu de las muchachas. Pero su exclusión de la formación femenina sería perjudicial para aquellas que de hecho están dotadas para ello; además, estas ciencias significan, junto con la enseñanza gramatical, la mejor oportunidad para el aprendizaje del pensamiento agudo y claro; finalmente -consideradas filosóficamente- presentan una confrontación tan peculiar del espíritu con el mundo, y son tan esenciales para la comprensión del puesto del ser humano en la creación, que resultan absolutamente imprescindibles como bases para lograr una imagen completa del mundo. Si las ciencias humanísticas y las ciencias exactas, metodológicamente consideradas, hacen conocer las obras del espíritu humano, las ciencias naturales describen la obra inmediata de la divina creación, el cosmos, y ambas juntas la totalidad del mundo creado. Sin embargo, la tendencia a una [44] imagen compacta del mundo, la *tendencia metafísica*, está en el espíritu humano en cuanto tal, y en las chicas se encuentra incluso muy fuertemente definida. Allí donde no se la toma en consideración alguna, apenas podría hablarse de verdadero trabajo formativo. Por ello, en los grados superiores de las instituciones educativas también superiores, la enseñanza de la religión y una a ella complementaria introducción a la filosofía deberán ser la coronación y la síntesis de toda la enseñanza teórica.

El ser humano se concreta en la *configuración de la personalidad humana* misma. Lo que en todo caso el ser humano es, o sea, la impronta fija [45] que adopta en el curso de su vida, sus conocimientos, sus capacidades, las máximas duraderas de su actuación, son ampliamente el resultado de aquello que él mismo y de lo que otros han hecho de él. Si la *tarea específica y más alta de la mujer es la formación humana*, entonces en la obra de educación de la mujer no podría faltar la *antropología* y la *teoría de la educación humana*. Esto se vincula estrechamente con lo que todas estas explicaciones han mostrado, a saber, que *en el sistema de formación de muchachas no puede prescindirse de ninguna obra del espíritu humano*. Con ello, naturalmente, no se dice que a un espíritu de mujer le vaya bien como medio, [46] haya que introdu-

cirlo en el plan de enseñanza de cada escuela de muchachas. La totalidad de los medios educativos deberá construirse de forma adecuada en un sistema articulado de distintas instituciones formativas según los estratos de edad y las distintas capacidades. Toda institución que forma a sus discípulos para la vida debe llevarles a una imagen coherente del mundo. Correspondiendo al estrato de edad y al tipo de espíritu, será aquí más elemental y allí más amplia y profunda. Y, en todo caso, sólo será un compendio que proporcione las líneas fundamentales para la construcción de la futura propia tarea de vida.

[47] c) *Mirada a Dios como formador del ser humano*

Hemos visto brevemente qué importancia le corresponde a las obras del espíritu humano en la formación femenina. Pero el "espíritu objetivo" llega más lejos que la cultura humana. Ya lo dijimos: el espíritu de Dios y el de los seres humanos se expresa en la palabra. Pero la palabra divina no es la única manifestación del espíritu divino, ni el único medio del cual se sirve Dios como formador de seres humanos. Considerar toda la formación de la mujer como obra de Dios ocupará nuestro próximo y último análisis. Antes hay que completar todavía la reflexión sobre formadores humanos y medios de formación, mediante el examen de la instituciones en cuyo marco pueden ellas desarrollar su actividad.

[V,1]

V. TRAYECTOS DE LA FORMACIÓN

V. Trayectos de la formación

I.	Hogar – escuela; internado – externado	1-24
1.	Formación por el formador, tarea esencial del hogar	1-5
2.	Formación y medios de formación, tarea esencial de la escuela	5-8
3.	Representación y colaboración	8-13
4.	Internado y externado en relación a los objetivos de la formación de las muchachas: significado	14-24
	a) para la vocación de la madre	14-18
	b) para el ideal de la virginidad	18-24
II.	Incorporación del sistema de la formación en tipos de escuela	24-45
1.	Necesidad de la elección desde el mundo de los medios de formación	24-25
2.	Tipo básico de la formación de las muchachas (escuela primaria)	26-46
	a) Formación abstracta del entendimiento en servicio del ideal de las personas y de las mujeres	27-41
	α. Hacer cuentas; educación formal lingüística	30-38
	β. Enseñanza de religión	38-41
	b) Significado material de las asignaturas correspondientes al estudio de la civilización: asignaturas científicas y prácticas	41-47
3.	Escuelas superiores como variante del tipo básico	46-48

A. CASA PATERNA Y ESCUELA; INTERNADO-EXTERNADO

Nuestra reflexión sobre los auténticos formadores de seres humanos ha mostrado ya que, fundamentalmente, la casa de los padres no puede ser sustituida por nada, pero que ella sola no ha preparado lo suficiente para las tareas de formación. Si provisionalmente prescindimos de la tarea educativa de la Iglesia, entonces notamos que en un grado de cultura avanzado la cooperación entre casa paterna y escuela es claramente lo conforme a la naturaleza de las cosas, y lo deseable.

<1. Formación por el formador, tarea esencial del hogar>

Si la casa paterna es aquello que debe ser, vale decir, un nido en que los niños crecen bajo la tutela consciente y responsable de los dos progenitores, con un círculo de hermanos y en un entorno adaptado a las necesidades corporales [V,2] y espirituales primero cuando es niño y luego cuando va haciéndose adulto, entonces se dará en esa casa paterna la esencia de lo que hemos caracterizado como formación del ser humano por otros seres humanos: el crecimiento sosegado y continuo, orgánico, fiel a la ley interior, bajo el influjo del entorno, este último en parte operante de forma inconsciente, en parte dirigente y configurante.

Ya se dijo antes: nada puede sustituir para la muchacha el crecimiento junto a una madre que encarne el tipo genuino de femineidad. Si en los primeros años ha experimentado aquel cariño solícito que siente todo lo que la niña necesita antes de que ella misma lo sepa, que en todas las situaciones sabe dar [3] consejo, ayuda y consuelo, que comparte alegría y sufrimiento, y junto a esto esa solidez inflexible que contraría los impulsos desordenados y posibilita aquellas virtudes que más tarde difícilmente o de ningún modo pueden ya adquirirse, como limpieza y orden, obediencia, veracidad y atención, entonces el vínculo vital se ha convertido en un lazo anímico-espiritual, que apenas podrá romperse. Se superará la primera crisis, que llega cuando la niña va a la escuela y entra con ello en un nuevo mundo: el cariño comprensivo de la madre y la confianza de la niña construirán el puente con este nuevo mundo y rechazarán el peligro del distanciamiento. [4] Y, si la confianza y veracidad de la madre han formado a la niña en la confianza y en la veracidad, entonces también será superada la segunda y más difícil crisis: la época de la maduración en que individualidad y femineidad

surgen; *en que* la adolescente resulta un problema para sí misma, ya que siente en sí muchas cosas que no las comprende; en que la personalidad autónoma podría y sin embargo siente que le falta llegar a afirmarse frente a otras y ser tenida en cuenta por ellas; en que, por todos estos motivos, desearía ceñirse en sí misma y sin embargo anhela comprensión y guía. [5] Si el arte educativo materno se acredita aquí; si calladamente toma en consideración que la niña ya no es niña, y sabe tratarla de un modo adecuado; si no quiere forzar ninguna confianza, sino que deja entrever que ella conoce las luchas interiores; si finalmente sabe resolver el enigma y explicar el sentido profundo de estos hechos, entonces ha ganado para siempre. El ejemplo y el juicio de la madre devienen el hilo conductor de su vida. No repetiremos de nuevo lo ya dicho sobre la importancia de padre y hermanos en la formación inmediata.

<2. Formación y medios de formación, tarea esencial de la escuela>

Si en la casa de los padres se participa comprensiva e incluso creativamente [6] en la vida cultural, entonces obtiene allí también el niño abiertamente elementos para su formación. Igualmente, este crecimiento espontáneo en el mundo del espíritu objetivo es algo que difícilmente puede ser substituido por un aprendizaje sistemático. En la familia permanece siempre un fin subordinado, mientras que para la escuela la formación obtenida por medios culturales es el fin primero y esencial. Pero, por otra parte, así como la formación debe ser impartida por seres humanos a través de bienes culturales, y la escuela expone a los flexibles jóvenes al influjo cotidiano de los adultos, la obra formativa inmediata, el ser formados por estos hombres, es inevitable. Esto hace necesario que el maestro sepa ser a la vez un educador consciente de su responsabilidad.

[7] La idea actual que ve como *primer* objetivo de la escuela la educación está justificada *por principio* sólo en la medida en que todo el trabajo educativo, también el proporcionado por mediaciones objetivas, busca la configuración de la personalidad, y todo el aprendizaje debe ser coordinado para este fin. Pero en la actitud actual hay que tener sobre todo en cuenta que la casa paterna cumple cada vez menos su fin natural, y no ejerce en absoluto ningún trabajo formativo, o lo hace negativamente; por eso corresponde a la escuela la tarea de representar a la familia, [8] por encargo o con el consentimiento de las grandes corporaciones, que comparten con la familia la educación de la juventud: el Estado y la Iglesia.

3. Representación y colaboración

Cuando casa paterna y escuela se dividen la obra educativa, su actividad no debería yuxtaponerse, sino coordinarse. Para aclararlo precisamente con el ejemplo de la formación de muchachas: cuando junto al influjo de la madre se da el influjo de una maestra, cuya personalidad y manera de pensar se oponen a la meta que la madre busca o que quizá inconscientemente prepara, surge el peligro de que la niña sea llevada al dilema y a la confusión, y de que el proceso de desarrollo sea reprimido o desviado. [9] Cuando los padres y maestros trabajan conscientes de su responsabilidad, ambas partes se esfuerzan por obtener al menos claridad respecto de los influjos de la otra parte y, allí donde ningún entendimiento sea posible, encontrarlo de forma adecuada. Y, si una parte llega a la convicción de que el influjo de la otra hace imposible el logro de la meta, entonces deberá intentarse eliminar tal influjo: los padres conscientes de su responsabilidad no dejarán a sus hijos en escuelas en donde según su convicción se influye de forma peligrosa sobre ellos. Los maestros conscientes de su responsabilidad se esforzarán por librar a los niños de una casa paterna en la que ellos están amenazados.

[10] En los tiempos en que faltan las escuelas públicas a las que poder confiar los propios hijos (o en circunstancias que conllevan una situación semejante), o en aquellos en que la casa paterna renuncia a sus tareas, se recurre ya sea a una educación puramente familiar, o a la sola educación institucional. La ventaja de una y de otra por separado frente a la combinación de ambas es la posibilidad de un trabajo educativo unitario y coherente. Sin embargo, una y otra serán siempre un remedio extremo.

Ya hemos dicho en qué consiste la ventaja de la irremplazabilidad de la educación familiar. Los peligros que comporta son ante todo la exclusión [11] de una vida cultural amplia, y por ello la atrofia de los dotes y de las energías que únicamente en esa vida cultural pueden ser estimuladas (sólo si la familia tiene un nivel cultural muy alto y es capaz de permitirse la correspondiente enseñanza privada puede ciertamente evitarse este peligro y eventualmente -por la mayor libertad de movimientos y la posibilidad de acomodación a la individualidad- alcanzarse una ventaja frente al esquematismo de la enseñanza institucional); luego, el vínculo demasiado estrecho con algunas personas individuales que pueden representar un obstáculo para la vida y quizá también para el libre desarrollo de la individualidad, por ejemplo, vincular a la muchacha a un tipo de institutriz que no corresponde en absoluto a su carácter o condición; finalmente, una [12] defectuosa preparación para

la vida social, que dificulta la ulterior inserción, o en su caso la torna imposible.

Ventajas de la educación institucional son: que ella está en manos de personas que han elegido como tarea de vida la formación, y que están teóricamente preparadas y prácticamente ejercitadas; que el orden de vida, el influjo personal y la enseñanza pueden orientarse hacia un fin claramente percibido y decididamente querido; además, que la comunidad más amplia ofrece mejores posibilidades tanto para el desarrollo de las disposiciones individuales, como para el encauzamiento de las virtudes sociales.

Los grandes peligros son, por una parte, la falta de vínculos personales [13] íntimos, del cálido cariño natural que rodea a la niña en la casa paterna, el desasistencia y hasta la represión de la individualidad por el esquema institucional, eventualmente la carencia del tipo femenino genuinamente materno, por el cual o según el cual debe ser formada la muchacha, finalmente la limitación a una comunidad pese a todo relativamente estrecha, y la fijación a su tipo, así como carencia de vinculaciones con las comunidades mayores y con la vida de la actualidad, a las cuales deberá ofrecer la actividad futura. La evitación de los peligros en un caso y en otro se logrará tanto mejor, cuanto más conciencia se tenga de ellos, y cuanto más se esfuerce por acercarse al tipo de comunidad que se debe representar.

<4. Internado y externado en relación a los objetivos de la formación de las muchachas: significado>

[14] Podría decirse, desde luego, que en general el alejamiento respecto de la familia y la entrega al mero establecimiento educacional o internado es aún más preocupante para las chicas que para los chicos. Esto se comprende por la diferencia de su destino natural. Si para el hombre el trabajo profesional es el trabajo primero y principal, será ventajoso para los muchachos que se les acostumbre a tiempo a un modo de vida que en cierto modo corresponda a las condiciones sociales de su vida ulterior: trabajo técnico en competición con sus condiscípulos bajo la dirección de superiores. (Ciertamente el "a tiempo" significa también que no debería ser demasiado pronto, antes de que comience esa firmeza que hace casi no necesario el cuidado amoroso de la familia; [15] y también existe aquí el peligro de que el alejamiento respecto de la fami-

lia dañe la capacidad para la vida familiar, y con ello para la ulterior fundación de la familia, así como las tareas del padre de familia). Si para la mujer la profesión de esposa y madre y de administradora doméstica es lo primero y principal, entonces para la muchacha no habrá al respecto ninguna preparación mejor que el crecimiento en un círculo familiar en que ella se habitúe de suyo a sus deberes futuros. Y un ambiente y un género de vida que no faciliten esta preparación significan un obstáculo para el futuro cumplimiento de esta misión. Por otra parte, un alejamiento *temporal* de la familia, [16] después de haberse echado las bases seguras para el ejercicio de las tareas de la vida doméstica, es deseable por muchos motivos: para liberar a la individualidad del vínculo demasiado estrecho con los familiares, para evitar el peligro de una fijación demasiado aguda al tipo de familia, y para abrir a una mayor capacidad de acomodación a múltiples caracteres y relaciones (lo que es necesario para la formación de la propia familia, así como para llevar una vida fuera de la familia), para preparar a una profesión extradoméstica y a los deberes de la vida social.

Los internados, en cuyas manos se confía la educación de muchachas, podrán justificar del mejor modo su función si como un todo [17] tienen el carácter de una gran familia, y si además se forma en grupos con estructura familiar. Lo primero puede verificarse mejor en las instituciones educativas claustrales, si son incorporadas al organismo de la familia religiosa, y no están, como por desgracia ocurre de muchas maneras, separadas completamente de ella, y constituidas como "institutos" con reglamento esquemático. Esto es posible también en otros casos, si la cabeza es más "madre" que "directora" o "prefecta" -respecto a sus colaboradores y con las internas-, y si el "colegio" muestra menos la solidaridad de los empleados que la comunidad de cariño conscientemente responsable y providente. La articulación [18] en forma de familia pide la colaboración de un pequeño círculo bajo una cabeza maternal y la pertenencia a esa estructura de las muchachas más antiguas y más nuevas, lo cual posibilita el cuidado de las más pequeñas por las mayores. Lo que hay que exigir del internado de todas las épocas, eso debe también exigirse hoy ampliamente de los externados cuyas alumnas viven en familias, pero allí no experimentan la educación que necesitan. Esto se encuentra hoy ampliamente reconocido para las escuelas primarias. Lo cual nos lleva ahora a examinar la articulación del sistema de formación en tipos de escuelas. Pero antes es necesario decir todavía algo.

Hasta ahora sólo hemos considerado la cuestión internado-externado bajo el punto de vista de la específica formación de la mujer [19] que

se propone como fin la "mujer maternal". Vimos el ideal pleno en la Virgo-Mater y, aunque en sentido espiritual este ideal pleno debe constituir la meta para toda formación de muchachas, sin embargo, por la naturaleza de la cosa, uno de sus dos elementos constitutivos será más activa e intensamente personificado en la mujer que es realmente madre, el otro por su parte allí donde se lleva de hecho una vida virginal. Por eso casi se puede decir: así como para las muchachas llamadas a la maternidad la familia es el mejor ambiente educativo, para las otras por su parte lo será el internado claustral.

Pero la separación no es tan simple. Ante todo, hoy las muchachas no son en absoluto confiadas por sus padres a las instituciones claustrales [20] para prepararlas para una vida claustral venidera, por eso ellas deben esforzarse por adecuarse a las tareas que cabe esperar para la mayoría de las muchachas. Por otra parte, una obra verdaderamente católica de formación, se desarrolle en la familia o en las instituciones civiles, debe abarcar también el ideal de la virginidad. Finalmente, hoy la vida virginal no es sin más sinónimo de vida claustral. Y para muchas jóvenes puede ser de importancia decisiva que el ideal de virginidad se les presente independientemente de su vinculación con la vocación claustral.

Sea como fuere, en las instituciones claustrales podría darse mejor que en ninguna otra la posibilidad de despertar la comprensión [21] del ideal de virginidad; y, cuando así ocurre, es para todos una ganancia, con independencia del camino que su vida futura pueda adoptar. Pero eso solamente ocurrirá si las muchachas ven ante sí, viva y patentemente, la virginidad en su sentido más alto y último. La virginidad en su sentido más alto y último no es algo negativo: ni sola privación, ni renuncia a algo a lo que el deseo continúa orientado (mientras sólo es eso, en la mayoría de los jóvenes sanos y naturalmente sensibles resultará rechazable), pero tampoco el rechazo de algo para lo que no se encuentra ningún sentido (un juicio devaluador sobre el amor y el matrimonio es de entrada completamente acatólico; además suscitará [22] la protesta del sentimiento natural). La virginidad es lo sumamente positivo: unión con Cristo en perpetua comunidad de vida. Ella debe ser perceptible sobre todo en el amor a Cristo, que ha de llenar toda acción de la verdadera sponsa Christi y ser activo de forma especialmente natural en el trato con los discípulos; en la alegría radiante y connatural que comporta una vida con Cristo y para Cristo, y en la natural disponibilidad de servicio, en la paz interior que no puede ser estorbada por ninguna contingencia exterior; en la plenitud de la divina verdad, que vive en la palabra de la Escritura y en la doctrina de la fe y que servirá de hilo con-

ductor evidente para la decisión en todas [23] las cuestiones teóricas y prácticas; en el entusiasmo amistoso con el que también es vivida con los demás la vida de Cristo en la Iglesia: en el cuidado de la liturgia, en el sacrificio de la misa y en el oficio coral durante todo el año, pero especialmente en las fiestas mayores.

Las chicas que tienen ante los ojos una vida tal verdaderamente consagrada a Dios y plena de Dios no podrán sustraerse a su fuerza conquistadora. Aunque esto no les lleve a elegir la misma forma de vida, asumirán este espíritu de genuina virginidad con su entrega al matrimonio o en la Profesión secular". Está muy claro que la tarea específica de las instituciones educativas claustrales es alcanzar esta meta; y, si no la [24] alcanzan, falsean su finalidad existencial. Pero también está claro que lo mismo es alcanzable en todas partes, allí donde, en el mismo espíritu, aunque en otras formas, se vive y se trabaja.

B. INCORPORACIÓN DEL SISTEMA DE FORMACIÓN EN TIPOS ESCOLARES

<1. Necesidad de la elección desde el mundo de los medios de formación>

Si por una parte tenemos ante la vista el triple fin de la formación de las muchachas, a saber, humanidad consumada, femineidad genuina, individualidad desarrollada, y por otra parte el complejo de los medios de formación, entonces vemos que ambas cosas están armonizadas entre sí, y que del conjunto de la educación femenina no puede eliminarse nada que pueda ser configurador del espíritu, formador de seres humanos. Con esto no se dice, sin embargo, que toda alma humana sea apta para acoger en sí todo este complejo de medios de formación, [25] y que por ende resulte necesario esforzarse por hacerle accesible a cada cual. Cada uno tiene una receptividad limitada, sea por el límite de la propia energía, sea por el contenido de lo que le viene propuesto. Los individuos están más o menos abiertos a las esferas culturales, y para algunas no lo están en absoluto, y aquello que el alma no puede asumir en sí, ni elaborarlo interiormente, no tiene ninguna virtud formativa, para ella carece de valor de formación, es lastre inútil, incluso perjudicial. De ahí que, para la configuración práctica de los caminos, haya que hacer la elección correcta: de entre lo que idealmente podría llevar a la meta, ele-

gir aquello que de hecho, en las circunstancias dadas, sirve para alcanzar el fin propuesto.

<2. Tipo básico de la formación de las muchachas (escuela primaria)>

<a) Formación abstracta del entendimiento en servicio del ideal de las personas y de las mujeres>

[26] Tengamos presente un tipo normal y básico de formación de muchachas, el que se adecua a aquello que pide la mayoría de muchachas, y para lo que la mayoría está llamada. *Irmgard Liebster* ha establecido en la base de un pequeño escrito titulado *Frauentypen-Frauenbildung*¹⁰² una distinción tipológica muy simple entre mujeres primitivas y mujeres conscientes del problema, o reflexivas. Las primitivas -y son la gran mayoría- tienen la capacidad para madurar pronto hacia personalidades cerradas en líneas simples, claras y fijas, en las cuales luego nada se cambia. Las conscientes de los problemas -y son un conjunto relativamente pequeño- son polifacéticas, capaces de adaptación, crecen con los demás en continua y juvenil [27] capacidad receptiva y formativa y, en el caso más favorable, maduran después de muchas experiencias y penosidades hacia la condición de madres sabias¹⁰³. La autora reconoce excepciones en ambos tipos, en los cuales esas excepciones llegan por caminos particulares a realizar acciones creadoras y objetivas. Pero en general ve la fortaleza de la mujer en la receptividad¹⁰⁴ y pide que sus órganos sean formados. No deseo continuar aquí con esta cuestión. Tampoco quiero ahora lanzar la pregunta de si su esquema no es demasiado simple, especialmente en lo que se refiere a las mujeres no primitivas. Pero me parece haber encontrado algo esencial en el tipo primitivo, y me gustaría detenerme en ello. Preguntémonos: ¿qué debe y qué puede [28] lograrse de la gran mayoría? La mayor parte de las chicas tendrá que probar su eficacia más tarde

102* [*Tipos femeninos-formación de la mujer*]. Leipzig, 1927.

103* Cf. el cuaderno en memoria de P. M. HAMANN, *Die christliche Frau* [La mujer cristiana], mayo de 1932.

104* Maria Bientas, en un tratado "Über mädchenhafte Geistigkeit" ("Sobre espiritualidad de muchachas"), ha acentuado que la naturaleza femenina debería más bien ser llamada *productiva* (la masculina, por el contrario, *dispositiva*): en el sentido de que, en la recepción orgánica, elabora en el propio ser el elemento acogido, y de una actuación fructífera sobre los otros ("Mädchenbildung auf christlicher Grundlage", 1931, cuaderno 21/22).

en la vida de una forma práctica, si su desarrollo desemboca en un camino correcto, como lo deseamos para nuestro pueblo, sobre todo como madres, pero con toda probabilidad también de muchas maneras en el trabajo profesional del servicio doméstico, en la fábrica, o con el trabajo a domicilio para grandes empresas, en el comercio, o como empleadas de oficina. En la mayoría de los casos su valía se orienta hacia la ocupación práctica, pero la disposición e interés por las cuestiones puramente teóricas sólo se dan en un pequeño grupo. ¿Cómo debe ser formada la mayoría para poder desempeñar su trabajo?

Sea cual fuere su ocupación de mañana, no podrán asumir su tarea [29] si su jerarquía de potencias no se establece cual corresponde a la naturaleza humana genuina: si la voluntad no ejerce el dominio sobre las pasiones ni obedece a la dirección del intelecto, que es el ojo del alma y a cuyo través se ilumina el camino de la vida. Sabemos que este orden correcto no puede ser establecido por el trabajo humano de formación, pero éste puede y debe colaborar en ello. Para poder obedecer y dominar, entendimiento y voluntad precisan de la disciplina. La escuela primaria presenta, en aquellas materias elementales que corresponden a las necesidades más urgentes de la vida práctica, medios excelentes para estimular al intelecto en su función de guía y mediante él para llevar a la formación de una viveza [30] cada vez mayor: el ejercicio lingüístico formal, el aprendizaje de la aritmética, el catecismo. No se necesita ninguna prueba de que todo esto plantea exigencias a la capacidad intelectual abstracta.

Quizá no resulte totalmente superfluo recordar que esto corresponde a las necesidades más urgentes de la vida práctica. De inmediato se ve que, tanto el ama de casa como cualquier otra mujer que hoy esté en la vida práctica, debería saber hacer cuentas *con precisión* (mucho más de lo que hoy es el caso por término medio). No tan corriente es la importancia que se concede al dominio formal del lenguaje.

Puede ante todo parece como si la capacidad de expresión, que para la vida práctica es necesaria, le creciera a uno por sí sola, o mejor aún por ejercicios concretos [31] de expresión, que por una enseñanza formal abstracta. De hecho el libre y despreocupado expresarse es lo primero que hoy se pretende en la enseñanza inicial. Primero se deja a los niños hablar tal y como están habituados a ello, se les permite su dialecto y las expresiones vulgares, y se les deja hablar de aquello de que su corazón está lleno, y en torno a lo cual su lengua campea fácil y gustosa. Todo esto para apartar del camino las represiones que pudieran frenar en la expresión lingüística el libre y natural abrirse de las almas.

Esto resulta psicológicamente correcto, no sólo para establecer la necesaria confianza básica requerida por toda obra educativa, [32] sino también para mantener o instaurar el funcionamiento no distorsionado de la función expresiva natural, que es el presupuesto de toda educación lingüística.

Pero luego debe comenzar el trabajo educativo. Su meta debe ser que aquello que tiene que decirse encuentre una *expresión adecuada*, y que lo que otros dicen sea correctamente comprendido; que se despierte el sentido de la *belleza lingüística*; y que del lenguaje se haga el *uso correcto*. Quisiera dejar aquí a un lado el punto de vista estético (no porque me parezca desprovisto de importancia, sino porque me parece imposible resaltarlo suficientemente en una pequeña consideración marginal). Bajo expresión "adecuada" no entiendo expresión según las reglas de un lenguaje escrito artísticamente correcto, sino decir [33] exactamente lo que se quiere decir. Para ello es necesario poseer un patrimonio lingüístico rico, tal y como se gana mediante el mucho oír y hablar, leer y escribir. Pero es necesario todavía algo. Y sin ese algo el tesoro léxico contiene un peligro: la tentación de utilizar expresiones lingüísticas en lugar de hablar, o sea, de construir palabras para manifestar pensamientos que habrían de ir de dentro a fuera.

El pensar y el hablar están íntimamente unidos, son fundamentalmente *un solo* proceso. Cuando un pensamiento ha madurado en su plena claridad y precisión, se ha articulado en categorías lógico-gramaticales, y se expresa. Y cuando no se logra encontrar la expresión lingüística correcta [34] todavía no ha llegado el proceso mental a su final. Lo que no puede manifestarse está todavía oscura y confusamente en el alma; y quien no puede expresarse está como prisionero en su propia alma: no puede moverse libremente, ni llegar a los otros. La distinción entre las categorías gramaticales (naturalmente no la puramente exterior, sino penetrando en su sentido) es una ejercitación en formas del pensamiento, un camino hacia la comprensión del sentido doble esencial del lenguaje: poder expresar lo que vive en el alma, y así participarlo a los otros; y por eso un camino para la liberación del alma y del espíritu. Poder expresarse adecuadamente [35] es, por tanto, algo que le corresponde esencialmente a la humanidad acabada. Pero es también necesario para las tareas prácticas de la mujer. Si ella quiere colaborar en la formación de los seres humanos, si pretende servirles de guía para el trabajo, o si ha de tratar de asuntos con ellos, el éxito depende siempre de que realmente pueda dar expresión a lo que ella quiere decir y cumplir con su objetivo.

"Hablar adecuadamente" puede tener todavía otro sentido: hacer el uso correcto del lenguaje. Si se ha comprendido el sentido esencial del lenguaje, se sabe entonces que hablar significa tomar sobre sí una responsabilidad, y que se debe tener respeto por las palabras. [36] La palabra desvela siempre la propia alma, lo quiera o no. Como fruto maduro se desprende de su ser más íntimo y da noticia de su trabajo interior; o, como irrupción irrefrenada, delata sus efervescencias y tempestades; irreflexivamente manifestada, da testimonio de una impostación superficial. Y siempre es un acceder a las almas ajenas. Puede enriquecerlas, fructificarlas, elevarlas; puede herirlas y hacerlas replegar en sí asustadas; puede sembrar en ellas semillas de muerte. Todo ser humano, y especialmente toda futura madre, debe ser llevada a comprender por qué se tendría que dar cuenta de cada palabra. Y el [37] aprendizaje lingüístico puede dar cuenta de esta comprensión.

Si la educación lingüística formal es necesaria en interés del fin educativo; si, por otra parte, abstractamente ejercida, sólo corresponde a la disposición e inclinación natural de una pequeña minoría, ¿cómo es posible ganar a la mayoría para este efecto, y con ello asegurar el éxito?

Ante todo, partiendo del lenguaje vivo y concreto, de las peculiaridades individuales en la forma de expresión o modos dialectales, o de las diferencias características entre lengua materna y lenguas extranjeras (cuando se posean conocimientos al respecto). Todo esto presenta un interés humano y personal, y significa a la vez un punto de partida adecuado para introducir en el carácter general del lenguaje, su [38] posición en la vida intelectual y en su conexión con la personalidad y la comunidad -de modo elemental o más profundo, según los estratos de edad- y en el significado ético-práctico del dominio lingüístico, tal y como lo acabamos de desarrollar brevemente. Y estos son los dos métodos con los cuales se puede encender el fervor de las muchachas también por las tareas y ejercicios en principio alejados: se trata de hacerles descubrir su importancia humana general, su sentido filosófico, y su valor práctico. Análogamente, se descubre también en la enseñanza de la aritmética el interés por las tareas mediante su revestimiento concreto y práctico.

El pensamiento abstracto se adiestra asimismo [39] en la enseñanza de la religión. La dogmática católica trabaja con un aparato conceptual muy refinado. No se debería renunciar a tan eminente medio de formación, sino hacer de él un uso amplio. La enseñanza del catecismo no debía ser visto como un mal necesario junto a la historia bíblica tomada como lo propiamente atractivo y eficaz. Todo lo que tiene de ruinoso un

aprendizaje simplemente memorístico y mecánico de la doctrina de la fe, lo tiene por el contrario de fructífera y formativa la comprensión real y racional de las distinciones de la fe, fructífera y formativa por su finalidad. Cuanto más clara y agudamente se comprenden la relación entre Creador y criatura, los hechos del pecado original y [40] de la redención, los profundos secretos de la íntima vida trinitaria de Dios, la naturaleza de Cristo, la esencia y la suprema vocación de la Madre de Dios, tanto más profunda será la unión personal con la divinidad, con el Redentor, con la Reina del cielo. (En la vida de los santos -especialmente de aquellos que no tuvieron como base una formación erudita- se ve claramente que el progreso en la santidad personal y en la comprensión profunda en las verdades de fe se condicionan y potencian recíprocamente). Y no hay que pensar en absoluto que estos misterios profundos sobrepasen la capacidad receptiva infantil. Ya entre los más pequeños [41] -quizá precisamente entre ellos- se muestra el ferviente deseo de llegar a introducirse en los secretos de Dios. Y, si se sabe salir al encuentro de ese deseo de forma correcta, aspirará a la gozosa conciencia de conocer a Dios y de acercarse a Él, sin un esfuerzo caprichoso, a la más intensa unidad de pensamiento y vida con Él. Esto supone más que el adiestramiento formal del pensamiento, se alcanza así la más profunda formación del alma y de la persona.

b) *Significado material de las asignaturas correspondientes al estudio de la civilización: asignaturas científicas y prácticas*>

Me parecía que tenía que resaltar mucho este aspecto precisamente, porque hoy en general se le da menos importancia de la que merece. Casi nunca se ha desconocido que la correspondiente formación en las materias, a saber, la introducción a la lengua alemana, [42] la familiaridad con la poesía de las grandes figuras, con la historia sagrada y profana, que es lo que por lo general a las muchachas más les interesa; y que además la literatura y las disciplinas humanísticas introducen a la vida del mundo y del ser humano, siendo con ello a la vez una preparación para el trabajo humano de formación en la familia y en la vida profesional. Por eso, desde la perspectiva escolar técnica, con seguridad lo correcto es que religión, alemán, historia y aritmética permanezcan en la educación teórica. Antes de abandonar la escuela para entrar en la vida, estas materias deben ser utilizadas para una [43] posición profunda y duradera en las tareas de la vida, es decir, para una formación filosófica, psicológica y sociológica simple, clara y orientadora. Dada la importancia fundamental de esta formación para la futura configuración

de la vida, es descable que el término de la escuela se posponga lo más posible, a fin de que incluya en el periodo educativo los años más receptivos *posteriores* a la crisis de la adolescencia.

Puesto que el peligro mayor para un verdadero trabajo de formación es la sobrecarga de materias de enseñanza, hay que preguntarse de qué modo pueda limitarse sin daño. [44] En toda materia se puede renunciar a una cantidad de detalles que son importantes e interesantes para los especialistas, pero para una educación elemental simplemente inútiles. Además, pienso que la enseñanza de las ciencias naturales podría darse de un modo muy simple. Abstractamente tratadas interesan poco a las muchachas por término medio. Pero no se puede prescindir totalmente de ellas: son formalmente importantes por suponer la mejor escuela de observación fiel y de exacta descripción de la realidad; y hace mucha falta a muchachas que más tarde habrán de acreditarse en la vida práctica. Proporcionan además una base esencial para el conocimiento natural de Dios. Por otra parte, son necesarias en la era de la técnica [45] para desenvolverse bien con los múltiples aparatos de la vida doméstica y publica. Pero habría que limitarse a lo que a estos efectos resulta imprescindible y, como hoy ocurre fundamentalmente, ponerse en contacto con la enseñanza de las disciplinas prácticas, según necesidad. Las disciplinas prácticas, sobre todo el trabajo manual y la economía doméstica, han sido en los comienzos de la formación de las escuelas primarias aquello en lo que se ha visto lo específicamente "femenino". Hoy se va más lejos. Por otro lado, hoy se es consciente de la importancia que tienen las materias técnicas (incluidos diseño y gimnasia) para las tareas prácticas [46] de la economía, del arreglo del hogar, de una sana y noble cultura corporal, y de la formación de la vida social.

Todo esto debe tener amplia acogida en la escuela mientras siga cumpliendo el papel que antaño le estaba reservado a la educación familiar, y que hoy por término medio ya no puede llevar a cabo.

<3. Escuelas superiores como variante del tipo básico>

Según el material humano y el objetivo, dedúcese un tipo fundamental de formación femenina claramente perfilado. Toda formación "superior" debería partir de aquí. Su más larga duración puede ser utilizada para la construcción y profundización de estas o aquellas ramas profesionales según dotación e inclinación, y con atención a la ulterior profesión. La formación lingüística y la iniciación a la vida del mundo y del ser humano pueden ser esencialmente enriquecidas y profundiza-

das, si a la lengua materna se le añade el aprendizaje de las lenguas extranjeras. [47] Por su elevado poder esencialmente educativo y formal, y por la fundamental importancia de los antiguos para la cultura alemana, deben priorizarse *fundamentalmente* los idiomas antiguos. Pero, teniendo presentes las dotes naturales y la futura profesión, es también natural un tipo de escuela con una enseñanza donde prevalezcan las lenguas modernas. Correspondientemente, otros tipos de escuela deberán adecuarse a otras inclinaciones y dotes. Pero nunca debería ocurrir que el diseño escolar se hiciese en el sentido de las concretas inclinaciones y dotes, a costa de las materias fundamentales.

Que, además de las instituciones superiores de formación que han surgido como caminos preparatorios para el estudio superior, se haya afianzado en la escuela superior femenina un tipo de enseñanza que pone en el centro la preparación para las tareas femeninas específicas, constituye sin duda una gran conquista y podría servir como punto de partida para estimular y fomentar también en los otros tipos de escuela una adecuación cada vez más completa a las necesidades específicas de la femineidad.

**VI. INCORPORACIÓN DE LA MUJER
EN EL CORPUS CHRISTI MYSTICUM
(FORMACIÓN RELIGIOSA)¹⁰⁵**

105 Después del título de este sexto capítulo, no hay ningún texto en el manuscrito. Parece que Edith, tenía pensado concluir como capítulo integrante del curso, y posiblemente lo escribió; pero posiblemente con este capítulo hizo una conferencia, acomodándole también el título, pues ahora se llamaría: "Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia", que se publicó en 1933 en la revista "Benediktinische Monatsschrift"; en el presente tomo puede verse como Conferencia 22.

ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA

INTRODUCCIÓN

1. Momento histórico de este escrito y su significado.

Edith desde el uno de marzo de 1932 pertenecía al Instituto de Pedagogía científica de Münster: en el semestre de verano de 1932 dio el curso sobre "*Los problemas de la moderna formación de las muchachas*"; y en el del invierno (últimos meses de 1932 y los dos primeros de 1933) tenía programado dar un curso propio de antropología filosófica ("*Estructura de la persona humana*").

Si echamos una mirada al epistolario de Edith, se nos aclarará algo sobre la redacción de este manuscrito y las clases dadas en el Instituto de Münster. El 19 de junio de 1932 pedía al catedrático Martín Honecker que le devolviera el manuscrito sobre "Acto y potencia", con el que pensaba concursar a cátedra (cf. Ct 319); pues, como escribirá desde Breslau a Aldegundis Jaegerschmid el 28 de julio del mismo año, quería "volver a Münster a mediados de septiembre, a fin de preparar mis clases de invierno" (Ct 324).

Las clases se anunciaron en el cuaderno XVII de la *Mädchenbildung* (1932), Órgano de la Unión de las maestras católicas de Alemania, de la siguiente manera: "Docente Dra. Edith Stein: Estructura de la persona humana. Clase. Cada ocho días. Sábado de 3,30 a 5 horas. Comienzo el 5 de noviembre".

Ya comenzadas las clases, el 11 de noviembre escribía a su amigo y filósofo Roman Ingarden que había vuelto a ocuparse de su escrito "Acto y potencia", en buena parte "para ver lo que puedo utilizar de ello para mi lección (*Estructura de la persona humana*)" (Ct 330).

Como se ve, en noviembre tenía el manuscrito al menos parcialmente escrito, y para ello se estaba aprovechando algo de su escrito filosófico "Acto y potencia".

El 18 de febrero de 1933 estaba todavía dando el curso sobre *Estructura de la persona humana*, pues ese sábado tenía que dar clase de cinco a seis y media de la tarde (cf. Ct 348).

Pero parece que ese día 18 era el último de su curso de invierno, pues el 24, viernes, escribía a su amiga y filósofa H. Conrad-Martius: "Este semestre he tenido clases sobre antropología filosófica" (Ct 349).

También sabemos los temas dados en los primeros nueve sábados de clase, pues ella apuntó en un papel los días en que iba dando las clases (5-XI, 12-XI, 19-XI, 26-XI, 3-XII, 10-XII, 17-XII, y en 1933: 14-I, 21-I); las demás materias a dar no tenían todavía puesto el día correspondiente. Así pues, parece que dio clases los mencionados nueve días, en 1933 el 28 de enero y 4, 11 y 18 de febrero; en total 13 días de hora y media.

Según Edith la antropología era muy importante para todos los maestros; ella veía la antropología como algo básico para una correcta pedagogía, y veía en el conocimiento de la antropología la clarificación necesaria para qué y cómo enseñar, para dar una formación integral y acertada a los jóvenes, especialmente en la época en que las ideologías hacían su agosto en la enseñanza...

Ya en sus años jóvenes, respecto al momento que estaba escribiendo su tesis doctoral sobre la empatía, nos dice: "Era un gran trabajo, pues la tesis había crecido desmesuradamente. En una primera parte había analizado, todavía apoyándome en sugerencias de las conferencias de Husserl, el acto de la 'empatía', como un acto peculiar del conocimiento. Pero a partir de aquí yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón, y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos: la estructura de la persona humana" (*Autobiografía*, II, 9,1; p. 476).

En "Estructura de la persona humana" Edith sigue el método fenomenológico, pero en su contenido sistemáticamente desarrollado aclara el significado original del ser humano y su vocación. Sus análisis fundamentan la necesidad del conocimiento antropológico para los que tienen la tarea de la formación. Presenta al ser humano como individuo y como parte de una comunidad.

No podemos olvidar que cuando Edith reflexionaba y redactaba con claridad sobre el ser humano, su dimensión comunitaria y sus valores, lo hacía en aquel momento histórico en que la realidad política del nacionalsocialismo alemán iba ya mostrando su inhumanidad.

2. Manuscrito, contenido y edición alemana.

a) *Manuscrito y su contenido.*

El manuscrito de unas 340 páginas (210 x 160 mm) se encuentra en buen estado de conservación en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia, y lleva la signatura "P/A-I-2".

Normalmente escribe por una cara de la hoja, porque Edith utilizaba el reverso de las hojas que contenían su texto alemán *De Veritate* de santo Tomás de Aquino.

El manuscrito tiene varias paginaciones, esto es, tantas como capítulos existentes, por lo tanto nueve. En cada capítulo comienza una nueva paginación, y le antecede el índice del correspondiente capítulo.

Título: "Estructura de la persona humana". Este título no aparece en el manuscrito como tal, ni en sus índices, pero existe un pliego en que ella anota las materias y los días de su curso, y en este autógrafo sí aparece "Aufbau der menschlichen Person"; este papel se guarda con el manuscrito "P/A-I-2". Además, como hemos visto anteriormente, tanto en su carta como en el anuncio de sus clases aparece claramente este título: "Estructura de la persona humana".

Los nueve capítulos tienen la siguiente disposición.

1. La idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa. (Página con el título del capítulo I, más dos páginas de índice de este capítulo y 43 páginas escritas, numeradas de 1 a 43).

2. La antropología como fundamento de la pedagogía. (Página con el título del capítulo II, más dos páginas de índice de este capítulo y 40 páginas escritas, numeradas de 1 a 40).

3. El hombre como cosa material y como organismo. (Página con el título del capítulo III, más dos páginas de índice de este capítulo y 31 páginas escritas, numeradas de 1 a 31).

4. El hombre como animal. (Página con el título del capítulo IV, más una página de índice de este capítulo y 32 páginas escritas, numeradas de 1 a 32; a la página 22 se añadió otra más).

5. El problema del origen de las especies. Género, especie, individuo. (Página con el título del capítulo V, más dos páginas de índice de este capítulo y 43 páginas escritas, numeradas de 1 a 40 y 49, más 9a, 192,).

6. Lo animal del hombre y lo específicamente humano. (Página con el título del capítulo VI, más tres páginas de índice de este capítulo y 53 páginas escritas, numeradas de 1 a 51, más 47a, 47b).

7. El alma como forma y como espíritu. (Página con el título del capítulo VII, más cuatro páginas de índice de este capítulo y 117 páginas escritas, numeradas de 1 a 112, más 102a, 102b, 102c, 102d, 102e).

8. El ser social de la persona. (Página con el título del capítulo VIII, más tres páginas de índice de este capítulo y 70 páginas escritas, numeradas de 1 a 70).

9. Paso de la consideración filosófica del hombre a la teológica. (Página con el título del capítulo IX, más una páginas de índice de este capítulo y 20 páginas escritas, numeradas de 1 a 20).

También conviene recordar que dentro del texto de los capítulos no puso Edith los subtítulos y demás divisiones; sobre esta cuestión cf. la introducción al escrito "¿Qué es el hombre?"

Se podría recordar también que se conserva un manuscrito de los apuntes de estas clases, tomados por dos alumnas, A. Hendker: *Tagebuch für Colleg Dra. E. Stein* [Diario del curso de la doctora E. Stein] y Carolone Barlage (ACC, B-44a, 45,1/2).

b) Edición alemana.

Este escrito ha estado inédito hasta hace pocos años. Apareció dentro de la colección Edith Steins Werke (ESW) como tomo XVI: *Der Aufbau der menschlichen Person*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994, 200 p.

El texto alemán editado presenta numerosos errores de lectura y de interpretación; sin aludir a estos cambios del texto autógrafo de Edith, esto es, cerca de 300, vamos a mencionar un par de cambios:

1) Pequeña alteración del título: Edith puso el título en página aparte: "Aufbau der menschlichen Person" y no como ha presentado el editor alemán añadiendo un artículo "Der Aufbau der menschlichen Person". Edith lo escribió sin artículo, así lo hizo en el papel que se halla al comienzo de este manuscrito; así lo hizo también en la carta del 11 de noviembre de 1932 (Cf. Ct 330). Además sin artículo queda mejor el significado del título.

2) Al comienzo de la edición alemana aparece un índice muy completo, tal como hizo Edith por partes, antes de cada capítulo. Sin embargo los editores lo han insertado en el texto sólo incompletamente, dejando sin insertar diversos subtítulos, según un criterio que parece más que discutible. Edith no insertó en los textos autógrafos los subtítulos, lo

escribió en papel aparte, en pequeños índices al comienzo de cada capítulo, pero lo hacía indicando de qué página a qué página correspondían todos aquellos títulos y subtítulos.

3. La presente edición.

Sobre los índices autógrafos de Edith y su aplicación en nuestra edición, lo mismo que sobre el sistema de subrayados o de cursivas, sobre las citaciones de autores y sobre el significado de signos empleados por Edith y por nuestra edición, v. g. (), [], —, < >, { }, *, etc., véase lo dicho en la introducción general.

Aquí sólo advertimos a los números insertos dentro del texto entre corchetes y que corresponden a las páginas del manuscrito autógrafo de Edith. Como en cada capítulo Edith comienza a paginar de nuevo desde el 1, nosotros sólo al comienzo del capítulo indicamos el capítulo correspondiente más número de la página, y después sólo aparece el número de la página, v.g., [V,I]. y a continuación sin el capítulo, v.g. [2], [3], etc.

Respecto a nuestra edición conviene recordar que este escrito ya apareció en lengua castellana en la colección BAC-minor (91), en traducción de José Mardomingo: *La estructura de la persona humana*. Madrid, 1998, XXV+305 p.; se basaba en la edición alemana de la colección ESW XVI, como queda dicho algo defectuosa.

No vamos a alargarnos en relatar las dificultades en la adecuación de algunos términos alemanes, especialmente filosóficos a la expresiones en castellano. Pero sólo queremos llamar la atención sobre la expresión estrictamente filosófica, y muy usada en santo Tomás, y que Edith usa constantemente: *Form*, *Formung*, *formen*, *formend*, *geformte*, etc., refiriéndose a dar forma a la materia, al cuerpo humano, etc., expresiones tomadas de la filosofía aristotélica: la forma como fundamento esencial interno de la peculiaridad de los seres, así se habla de forma esencial o forma substancial, el alma como forma o principio vital, etc. Edith, lo mismo que en otros filósofos alemanes, usan esta expresión de forma muy variada, como sustantivo, infinitivo, gerundio, participio activo y pasivo, etc. Nosotros nos hemos decidido traducir el verbo *formen* con *dar forma*, y en las demás variaciones de esta manera: *información*, *informado*, *informador*, *informante*, *informando*, etc.

I

LA IDEA DEL HOMBRE COMO FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA Y DE LA LABOR EDUCATIVA

[I1] I. La idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa

A. Teoría y praxis: metafísica, pedagogía y labor educativa 1-5

I Imágenes del hombre actuales con repercusiones para la pedagogía 5-19

1. La imagen del hombre del idealismo alemán (ideal de
la humanidad) y su significado pedagógico 5-8

2. La imagen de la psicología profunda y sus repercu-
siones pedagógicas 8-15

3. La existencia humana en la filosofía existencial de
Heidegger 15-19

II. La imagen del hombre de la metafísica cristiana 19-41

1. Su relación con las ideas expuestas 21-23

a) Con el ideal de la humanidad

b) Con psicología profunda 23-27

c) Con la filosofía de la educación 27-30

d) Resumen [30]

[I2] 2. Consecuencias pedagógicas 31-41

a) La Revelación como fuente para la pedagogía
(para la naturaleza humana, el objetivo de la educación, condiciones
y límites del acto pedagógico). 31-35

b) La postura fundamental de la educación cristiana
(el respetuoso temor ante la naturaleza existente y su ley de forma-
ción; inquebrantable y confiada dedicación mutua como condición

de entendimiento; responsabilidad ante Dios y confianza en Dios; guía del niño hacia esta actitud. 35-41

[B]¹. Relación objetiva entre la condición humana y la educación [41-43]²

<I>

[1] LA IDEA DEL HOMBRE COMO FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA Y DE LA LABOR EDUCATIVA

<A. TEORÍA Y PRAXIS; METAFÍSICA, PEDAGOGÍA Y LABOR EDUCATIVA>

En toda actuación del hombre se esconde un *logos* que la dirige. Es muy difícil reproducir en una lengua moderna el significado que encierra el sustantivo "logos", como resulta patente en los esfuerzos de Fausto³ por encontrar una traducción certera de este término. Con "logos" nos referimos por un lado a un *orden objetivo* de los eutes, en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una *concepción viva* en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir, "con sentido"). El zapatero debe estar familiarizado con la naturaleza del cuero y con los instrumentos para trabajarlo. Debe saber también, para poder desempeñar su oficio de modo adecuado, qué es lo que se exige a unos zapatos utilizables. [2] Pero esta concepción viva que subyace al trabajo no tiene por qué haberse convertido en todos los casos en una clara imagen mental, en una "idea" del asunto de que se trate, y menos en un concepto abstracto. Siempre que utilizamos palabras terminadas en "-logía" o "-tica", estamos intentando captar el logos de un campo concreto e introducirlo

1 En el autógrafo aparece "C.", que podría como "c)" como continuación del apartado inmediato, o como "B." como la segunda parte de "A. Teoría y praxis..." En cualquier caso se trata de un pequeño error de Edith. Pero es curioso observar que en otro índice borrador, autógrafo de Edith, aparece de la misma forma. Error parecido se repetirá en el capítulo "VIII. El ser social de la persona", donde aparece la división "A. La pertenencia de la determinación", y después lo correspondiente a "B." no aparece.

2 Aquí se le olvidó poner los números correspondientes a las páginas; lo mismo le ocurrió en el número correspondiente a la p. 30

3 La obra dramática *Fausto* apareció en dos partes, la primera en 1807 y la segunda en 1833.

en un sistema conceptual basado en un claro conocimiento, esto es, en una *teoría*.

Toda *labor educativa* que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles son su posición en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen de tratar y formar al hombre. La teoría de la formación de hombres que denominamos *pedagogía* es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una *metafísica*. [3] La *idea del hombre* es la parte de esa imagen global a la que la pedagogía se encuentra vinculada de modo más inmediato. Pero es perfectamente posible que alguien se entregue a una labor educativa sin disponer de una metafísica elaborada sistemáticamente y de una idea del hombre amplia y desarrollada. Ahora bien, alguna concepción del mundo y del hombre ha de subyacer a su actuación, y de ésta se podrá deducir a qué idea responde. Es asimismo posible que las teorías pedagógicas se hallen insertas en contextos metafísicos de los cuales los representantes de esas teorías, y quizá incluso sus autores, no tengan una clara percepción. Puede también suceder que alguien "tenga" una metafísica, y al mismo tiempo construya una teoría pedagógica que corresponda a una metafísica completamente diferente. Y es bien posible que alguien proceda [4] en la praxis educativa de modo poco congruente con su teoría pedagógica y con su metafísica.

Esta falta de lógica y de consecuencia tiene también su lado bueno: constituye una cierta protección contra las repercusiones radicales de teorías erróneas. Sin embargo, las ideas o teorías que se tengan nunca dejarán de surtir sus efectos. Quien las defienda procurará actuar en consonancia con sus ideas, o también estará influido involuntariamente por ellas, incluso cuando su actuación práctica se vea determinada por concepciones opuestas más profundas, o de las que no sea claramente consciente.

Así pues, para mostrar sintéticamente la importancia que la idea del hombre reviste para la pedagogía y las labores educativas, se podría partir de los principales tipos de teorías y procedimientos pedagógicos pasados y actuales, poniendo de manifiesto los contextos metafísicos [5] a que pertenecen. Sin embargo, para ello necesitaríamos más tiempo del que disponemos. Solamente podremos ofrecer aquí algunas indicaciones que sirvan de estímulo, para lo cual me gustaría seguir el camino inverso: partir de algunas concepciones del hombre relevantes en nuestra época y estudiar sus consecuencias pedagógicas.

<I. Imágenes del hombre actuales con repercusiones para la pedagogía>

Considero al *hundimiento del idealismo alemán* -que a mediados del siglo XIX hubo de retroceder ante las corrientes materialistas y positivistas, pero que en los últimos decenios de ese siglo experimentó un renacimiento y volvió a extenderse victorioso- como un suceso esencial y muy característico de la vida espiritual alemana de la actualidad. Aproximadamente a partir del cambio de siglo, empezaron a actuar corrientes [6] que le hicieron retroceder paulatinamente, hasta que en la I Guerra Mundial se asistió a su gran fracaso. En la pedagogía sigue influyendo poderosamente hasta el día de hoy. No podemos detenemos aquí a describir su carácter filosófico general, sino que habremos de limitarnos a subrayar algunos rasgos de su imagen del hombre, que todos conocemos por la lectura de los clásicos alemanes.

<1. *La imagen del hombre del idealismo alemán (ideal de la humanidad) y su significado pedagógico*>

El hombre, tal y como concuerdan en verlo Lessing⁴, Herder⁵, Schiller⁶ y Goethe⁷ (a pesar de todas las diferencias que se pueden señalar entre ellos), es *libre*, está llamado a la *perfección* (a la que denominan "humanidad") y es un *miembro de la cadena formada por todo el género humano*, que se acerca progresivamente al ideal de la perfección. Cada *individuo* y cada *pueblo* tienen, en razón de su peculiar modo de ser, [7] una misión especial en la evolución del género humano. (Esta última idea, que en realidad ya va más allá del clasicismo, es la contribución propia de Herder al ideal de la humanidad).

Esta concepción del hombre contiene fuertes impulsos hacia alegre *optimismo* y *activismo* pedagógico que se advierte en los vivos movimientos de reforma pedagógica de finales del s. XVIII y del s. XIX. El

4 Gotthold Ephraim Lessing (Kamenz/Lausitz 1729 - 1781 Braunschweig), uno de los representantes dirigentes de la Ilustración alemana. Poeta y filósofo, es uno de los precursores de los clásicos y de la literatura nacional alemana.

5 Johann Gottfried von Herder (Mohrunen 1744 - 1803 Weimar), filósofo, poeta y escritor alemán, amigo de Goethe.

6 En su conferencia sobre *Vida cristiana de la mujer* Edith cita la obra *Glocke* de Schiller. F. Schiller (1757-1805), cf. Conf. 17, nota 2, p. 313.

7 Precisamente, por las fechas en que estaba dando este curso, Edith preparó la conferencia sobre un aspecto de la obra de Goethe: *Natur und übernatur in Goethes 'Faust'*; véase en este volumen, p. 359-371.

ideal de la humanidad es para el educador una elevada meta, en referencia a la cual tiene que ir formando al educando. La libertad hace posible y necesario apelar al esfuerzo del propio educando para alcanzar esa meta. Su independencia y sus capacidades individuales deben despertarse y desplegarse para que llegue a ocupar el lugar que le corresponde en su pueblo y en la humanidad como un todo. Sólo así podrá efectuar su propia contribución a la gran creación del espíritu humano, a la cultura.

[8] Que la labor educativa implica una lucha con la "naturaleza inferior", es algo que se da por supuesto. Con todo, la confianza en la bondad de la naturaleza humana y en la fuerza de la razón (una herencia de Rousseau⁸ y del racionalismo) es tan grande que no se duda de su victoria. Es característico del intelectualismo de esta filosofía el hecho de que sólo tiene en cuenta lo accesible al intelecto. Hasta de los restos irracionales (sentimientos, instintos, etc.), cuya existencia no puede negar, sólo prestan atención a lo iluminado por la luz de la conciencia. (Sólo así cabe comprender la aparición de una psicología de lo superficial, cuyo único objeto es la mera serie de los datos de la conciencia).

El *romanticismo* descubrió las fuerzas de lo profundo, los abismos de la existencia humana. Pero [9] no pudo imponerse a la corriente más fuerte en su época. Hoy, cuando desde otros supuestos hemos reencontrado sus ideas, hemos vuelto a apreciar a estos precursores.

<2. La imagen de la psicología profunda y sus repercusiones pedagógicas>

La tranquila superficie de la conciencia, o de la vida externa bien ordenada (sea de la vida privada o de la pública), se ve alterada en ocasiones por extrañas convulsiones, que no cabe derivar de las anteriores ondulaciones de la superficie de la vida. Percibimos entonces que nos hallamos precisamente ante una mera *superficie*, debajo de la cual se esconde una *profundidad*, y que en esta profundidad actúan oscuras fuerzas. Muchos de nosotros las hemos descubierto en toda su intensidad gracias a las grandes novelas *rusas*. Tolstoi⁹ y Dostojevski¹⁰, gran-

8 Jean Jacques Rousseau (1712-1778), cf. Conf. 1, nota 10, p. 68.

9 León Tolstoi (1828-1910), pensador y novelista ruso, ha influenciado considerablemente en los novelistas posteriores.

10 Fedor Mijailovich Dostoievski (Moscú 1821 - 1881 San Petesburgo); creador de la novela psicológica moderna. Autor de numerosas novelas, entre las que podríamos citar como una de sus más importantes, *Los hermanos Karamazoff* (1879).

des conocedores [10] del alma humana, nos han desvelado los abismos de la existencia del hombre. A otros, han sido sucesos de sus vidas los que les han hecho descubrir esos abismos: las enigmáticas fracturas de la vida "normal" del alma, con las que se ve confrontado el psiquiatra, y no menos frecuentemente el pastor de almas, han hecho que sus miradas se dirijan a esas escondidas profundidades. El *psicoanálisis* supuso un primer gran avance en este sentido.

La literatura rusa y el psicoanálisis han captado la atención de grupos cada vez más amplios de intelectuales, pero casi exclusivamente de éstos. Las fuerzas profundas no se han hecho visibles para todos hasta la llegada de la guerra y las convulsiones de la posguerra. La razón, la humanidad y la cultura han revelado [11] una y otra vez una estremeceadora impotencia.

Es así cómo una imagen del hombre distinta ha ido ocupando el lugar de la humanista. O mejor: otras imágenes del hombre, pues no cabe hablar de unidad en este terreno. Unidad existe sólo en este punto: cuantos han profundizado en el conocimiento del alma han podido constatar que estas profundidades, que permanecen ocultas al hombre ingenuo, son lo esencial y activo, mientras que la vida de la superficie -los pensamientos, sentimientos, movimientos de la voluntad, etc. que afloran con claridad a la conciencia- es un efecto de lo que sucede por debajo de ella. Por eso mismo, lo que sucede en la superficie es una señal que permite al analista, y en general a quien reflexiona sobre el mundo del alma, descender a esas profundidades.

Los espíritus se dividen a la hora de concebirlas de una u otra manera. Para el fundador del psicoanálisis -y para grandes grupos que, [12] si bien estimulados en un primer momento por él, hoy adoptan posiciones contrarias en importantes puntos- las fuerzas profundas que determinan la vida en calidad de poderes invencibles son los instintos del hombre. Ahora bien, existen diversas corrientes según cuáles sean los instintos que se consideran dominantes. Los psicólogos también discrepan según acepten la unidad del alma en la que se engarzan los instintos (como lo expresa ya en su nombre la psicología individual), o bien conciban la vida del alma, en las vivencias superficiales al igual que en las más profundas, como un caos que ya no resulta posible reducir al denominador común de la unidad de la persona.

Comparada con la concepción idealista, en esta nueva imagen del hombre se hace patente el destronamiento [13] del intelecto y de la voluntad libremente dominadora. También se dejan de perseguir metas objetivas, accesibles al conocimiento y alcanzables por la voluntad. Se

descomponen asimismo la unidad espiritual de la humanidad y el sentido objetivo de su creación cultural. ¿Sigue teniendo sentido una preocupación pedagógica con esta concepción del hombre? La única meta a la que se sigue tendiendo es el hombre cuyos instintos funcionan "con normalidad": por todo objetivo se persigue la curación o prevención de perturbaciones anímicas, y no se emplean otros medios que el análisis de la superficie de la vida, el descubrimiento de instintos potentes y la posibilitación de su satisfacción o de una sana reacción contra los mismos.

Podemos observar las consecuencias de esta concepción en los más amplios círculos de padres y educadores, así como en los jóvenes mismos. Esas consecuencias se extienden también a quienes no se apoyan conscientemente en una antropología y en una [14] pedagogía psicoanalíticas o emparentadas con el psicoanálisis.

Veo una primera repercusión en el hecho de que *los instintos reciben una valoración* mucho más alta que anteriormente. Los propios jóvenes, y muchas veces sus educadores, dan por supuesto que esa valoración ha de tener un correlato práctico. Y "darle un correlato práctico" significa casi siempre satisfacer los instintos. Cualquier intento de combatirlos se considera una rebelión contra la naturaleza que carece de sentido y es incluso nociva.

Una segunda consecuencia del psicoanálisis es que en padres y educadores la tarea de dirigir y de formar retrocede en favor del *esfuerzo por comprender*. Ahora bien, cuando se emplea el psicoanálisis como medio de comprensión -y esto sucede hoy en día muchas veces, no sólo entre los educadores, sino también en los jóvenes de cara a sus educadores- existe el gran peligro [15] de seccionar el vínculo vivo entre las almas que es condición de toda intervención pedagógica, e incluso de toda auténtica comprensión. (Por eso mismo, la psicología practicada por profanos en la materia representa un peligro, no sólo pedagógico, sino también para toda la vida social, y muy especialmente en la labor pastoral).

<3. La existencia humana en la filosofía de Heidegger>

Junto a la concepción psicoanalítica del hombre, quisiera situar otra que hoy en día goza de gran vigencia en los más altos círculos intelectuales. Atiende también a la contraposición entre superficie y profundidad, pero su concepción de la profundidad y del acceso a ella son muy diferentes. Estoy pensando en la metafísica de nuestros días, concreta-

mente en su forma más impresionante, que nos [16] sale al encuentro en los escritos de Martin Heidegger¹¹.

La gran pregunta de la metafísica es la que versa sobre el *ser*. Esta pregunta nos viene planteada por nuestra propia existencia humana y, según piensa Heidegger, sólo puede encontrar respuesta desde la existencia humana misma. El hombre está rodeado en su existencia cotidiana de todo tipo de preocupaciones y anhelos. Vive en el mundo y trata de asegurar su puesto en el mismo. Se mueve en las formas tradicionales de la vida social. Entra en relación con otras personas, y habla, piensa y siente como "se" habla, "se" piensa y "se" siente, etc. Pero todo este mundo, firmemente establecido, en el que se encuentra y al que contribuye, toda su atareada actuación, no son sino una gran pantalla que le acalla las preguntas esenciales que están inseparablemente unidas a su existencia, [17] a saber, las preguntas: "¿qué soy yo?" y "¿qué es el ser?". Y, sin embargo, no logra sustraerse permanentemente a esas preguntas. Se vive preocupado por esto y aquello, preocupado por su propio ser. Hay algo que se lo recuerda, y que sin embargo le lleva una y otra vez a huir de esas preguntas y a refugiarse en el mundo: se trata de la *angustia*, que va indisolublemente ligada a su ser mismo.

En la angustia se le manifiesta al hombre lo que es su existencia. Tan pronto se plantea la pregunta se le ofrece la respuesta, pues el ser resulta patente para quien se decide a querer verlo. El hecho al que el hombre trata de hurtarse es que está "arrojado" a la existencia para vivir *su* vida. A su existencia pertenecen posibilidades que tiene que aceptar libremente, entre las que se tiene que decidir. El punto más extremo al que se encamina, y que pertenece irremisiblemente a la existencia humana, es la muerte: su vida está signada con la muerte. El hombre viene de la nada y [18] a ella se dirige, sin poder detenerse. Quien quiera vivir en la verdad, debe soportar mirar cara a cara a la nada, sin huir de ella hacia el autoolvido u otras formas de engañosa seguridad. La vida profunda es para Heidegger una vida según el *espíritu*. El hombre

11 Martin Heidegger, natural de Meßkirch (26-IX-1889), filósofo, murió en Friburgo el 26-V-1976. Su primer encuentro con Husserl tuvo lugar en Friburgo; desde aquel momento se desarrolló entre ambos una relación filosófica y personal; al final acabará en distanciamiento. Se doctoró y opusó a cátedra en Friburgo con el neokantiano Heinrich Rickert; después en 1916 se pasó a la fenomenología de Husserl, que sucedió a Rickert en la cátedra; profesor extraordinario de Marburgo desde 1923, a instancias de Husserl fue sucesor suyo en Friburgo en 1928, donde en 1933-1934 fue también Rector. Los años de Heidegger como profesor de filosofía en Friburgo le inspiraron un concepto propio de la fenomenología. Famoso filósofo existencialista; a su importante obra *Sein und Zeit*, de 1927, Edith hizo una larga crítica, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (cf. ESW, VI, 69-116).

es *libre*, en el sentido de que puede y debe decidirse por un verdadero ser. Pero no le ha sido señalado ningún otro fin que ser él mismo y perseverar en la nada de su ser.

Heidegger no ha edificado teoría pedagógica alguna. Tampoco puede ser tarea nuestra examinar hasta qué punto su metafísica repercute en su praxis pedagógica, o en qué medida se da en ésta una saludable inconsecuencia. Debemos considerar tan sólo a qué consecuencias pedagógicas conduce esta idea del hombre. Si el hombre [19] ha sido llamado al verdadero ser (habrá que preguntarse, con todo, qué sentido puede tener esa llamada cuando se dirige a una existencia que procede de la nada y marcha hacia la nada), la misión del educador de cara a los jóvenes será la de defender esa llamada y destruir ídolos y formas engañosos. Ahora bien, ¿cómo podrá entregarse a tan triste tarea, y quién podría dedicarse a ella con buena conciencia? Pues ¿quién estaría seguro de que la otra persona tendría la capacidad de mirar cara a cara a esa existencia y a la nada, y de que no preferiría más bien volver al mundo, o incluso huir de la existencia para refugiarse en la nada?

<II. La imagen del hombre de la metafísica cristiana>

Sólo será posible evitar el nihilismo pedagógico que se sigue del nihilismo metafísico [20] si se logra superar a este último con una metafísica positiva, que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos de la existencia humana. Quisiera por ello terminar esbozando la idea del hombre correspondiente a una *metafísica cristiana* y desarrollando sus consecuencias pedagógicas.

Tampoco aquí podremos proceder históricamente, ni prestar atención a las diferencias que se dan entre los grandes pensadores cristianos. Únicamente trataremos de poner de relieve algunas líneas comunes. No será posible prescindir por completo de las diferencias dogmáticas existentes entre las distintas confesiones cristianas, pues de lo contrario no se podría exponer la idea del hombre. Es decir, no me propongo [21] tratar distinciones dogmáticas, pero dado que por metafísica cristiana entiendo una que haga uso de las verdades de fe, debo decidirme por un fundamento dogmático concreto.

<1. Su relación con las ideas expuestas>

<a) Con el ideal de la humanidad>

La antropología cristiana comparte con la desarrollada por el humanismo idealista la convicción de la bondad de la naturaleza humana, de

la libertad del hombre, de su llamada a la perfección y de la responsabilidad que le incumbe dentro del todo unitario del género humano. Pero da a todo ello un fundamento diferente. El hombre es bueno por haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza, en un sentido que le distingue de todas las demás criaturas terrenas. En su espíritu lleva grabada la imagen de la Trinidad. S. Agustín¹² ha estudiado con máximo rigor las diferentes posibilidades de concebir la imagen de Dios inscrita en el espíritu humano¹³. [22] Aquí no podremos exponerlas con detalle; me limitaré a indicar lo más relevante para la cuestión que nos ocupa.

El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son distinguibles de él y entre sí. El conocimiento nace del espíritu, y del espíritu que conoce procede el amor. De esta manera, se puede considerar al espíritu, al conocimiento y al amor como imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y esto no es una mera comparación, sino que tiene un significado bien real. El hombre *es* sólo por Dios, y *es lo que* es por Dios. Porque es espíritu, y porque en tanto que espíritu está dotado de la luz de la razón, es decir, de la imagen del logos divino¹⁴. Al ser voluntad, el espíritu se siente atraído por la bondad (por la bondad pura y por sus imágenes terrenas), y ama y puede unirse a la voluntad divina, para sólo así encontrar la verdadera libertad. Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en [23] la gloria.

En este punto se hace patente de nuevo la radical diferencia que separa a la concepción cristiana del hombre de la humanista. El ideal de la perfección es para esta última un objetivo terreno al que tiende la evolución natural de la humanidad. En la concepción cristiana, se trata de un objetivo transcendente: el hombre puede y debe esforzarse por llegar a él, pero no le es dado alcanzarlo con sus solas capacidades naturales.

Con psicología profunda>

Con ello llegamos a lo que la antropología cristiana tiene en común con las concepciones modernas que han reconocido el carácter superfi-

12 San Agustín (354-430), cf. Conf. 24, nota 9, p. 424. Edith hablará en esta obra con frecuencia sobre S. Agustín y su doctrina.

13* *De Trinitate*, IX/X

14* Tomás de Aquino, cuya doctrina de la *imago Trinitatis* debe mucho a la de Agustín, se ha alejado sin embargo de él en puntos esenciales, como sucede en la interpretación de la verdad divina que se halla en el espíritu del hombre (*De Veritate*, quaestio 10) y en la doctrina sobre la libertad (*De Veritate*, quaestio 24).

cial de la conciencia. También ella conoce las profundidades del alma y los lados oscuros de la existencia humana. No son para ella descubrimientos nuevos, sino hechos con los que siempre ha contado, pues comprende las raíces de que se nutren. El hombre *era* originalmente bueno. En virtud de su razón era dueño de sus instintos, y estaba libremente inclinado al bien. Pero cuando [24] el primer hombre se apartó de Dios, la naturaleza humana cayó de ese primer estado.

El resultado fue la rebelión de los instintos contra el espíritu, el oscurecimiento del entendimiento, la debilidad de la voluntad. El primer hombre ha transmitido por herencia esta naturaleza corrompida a todo el género humano. Con todo, aunque abandonado a sí mismo, el hombre no queda sin embargo totalmente a merced de las fuerzas oscuras: la luz de la razón no se ha apagado en él por completo, y conserva la libertad. De esta manera, todo hombre tiene la posibilidad de luchar contra su naturaleza inferior, si bien siempre estará en peligro de ser vencido, y nunca logrará por sus propias fuerzas la victoria total. Ello se debe, por un lado, a que ha de pugnar con enemigos invisibles (que haya aprendido a desconfiar de la superficie no implica en modo alguno que tenga la seguridad de poder desvelar realmente su profundidad); por otro, a que tiene al traidor [25] detrás de sus propias líneas: la voluntad, a la que tan fácil es hacer capitular.

Así pues, vemos por una parte a hombres que se agotan en la lucha, y por otra a hombres que dejan de luchar o nunca lo han hecho, esto es, que se abandonan al caos, en ocasiones hasta tal punto que ya no resulta visible la unidad de la persona. (Esa unidad, sin embargo, *existe* a pesar de que no lo parezca, puesto que cada alma es *una*, ha sido creada por Dios y está llamada a la inmortalidad. Si se pierde para sí misma, será responsable de ello, puesto que en todo momento puede acceder a la profundidad en la que le resulta posible reencontrarse consigo misma). Es indudable que hay hombres buenos y nobles, hombres en los que la inclinación al bien inscrita en la naturaleza humana, que no se ha perdido totalmente por la caída, parece tener una fuerza especial. Estos hombres alcanzan un alto grado de armonía en un nivel meramente natural. [26] Ahora bien, la fractura pasa también por su naturaleza. No sabemos cuánto notan de ella en lo escondido de su interior, ni cuándo saldrá a la luz de manera que se hagan visibles los abismos.

El hombre no tiene poder alguno sobre las fuerzas profundas, y no puede encontrar por sí solo el camino que conduce a las alturas. Con todo, hay un camino preparado para él. Dios mismo se ha hecho hombre para sanar su naturaleza y devolverle la elevación sobre lo mera-

mente natural que le ha sido asignada desde toda la eternidad. El Hijo del eterno Padre se ha convertido en la nueva cabeza del género humano. Cuantos se unen a él en la unidad del cuerpo místico, participan de su filiación divina y llevan en sí mismos una fuente de vida divina, que salta hasta la vida eterna y al mismo tiempo sana las fragilidades de la naturaleza caída.

Asimismo, la luz natural de su entendimiento ha sido fortalecida por la luz de la gracia. Está mejor protegida contra los errores, si bien no asegurada contra ellos. Sobre todo, los ojos del espíritu están abiertos para todo lo que en este mundo nos [27] habla de otro mundo diferente. Por su parte, la voluntad está inclinada al bien eterno, de manera que no es fácil apartarla de él, y queda robustecida para luchar contra las fuerzas inferiores.

Con todo, durante esta vida el hombre permanece sometido a la necesidad de luchar. Debe procurar conservar la vida de la gracia y que se le conceda constantemente. La perspectiva del status termini, de la vida de la gloria, en la que contemplará la verdad eterna y se unirá inseparablemente a ella por el amor, se le presenta solamente como recompensa por haber luchado. Dirigirse a este objetivo sin desviarse de él: esta debe ser la pauta para toda su vida, de modo que en todos los asuntos y sucesos de su vida terrena busque su relevancia de cara a esa meta eterna, y los valores y actúe sobre ellos conforme a ese criterio.

<c) Con la filosofía de la educación>

De esta manera, al cristiano se le exige una actitud crítica ante el mundo, en el cual se encuentra como hombre que despierta al espíritu, y también ante el propio yo. La llamada a atenerse al verdadero ser, que con tanta radicalidad se nos formula desde la metafísica de Heidegger, [28] es una llamada del cristianismo más originario: es un eco de aquel "M" ("convertíos"), con el que el Bautista invitaba a preparar los caminos del Señor¹⁵.

Entre todos los pensadores cristianos, ninguno ha respondido a esa llamada con tanta pasión y energía como S. Agustín con su "Noli foras ire, in te[ipsu]m redi; in interiore homine habitat veritas"¹⁶. Es muy probable que nadie haya profundizado tanto en su propio interior como Agustín en sus "Confesiones", pero tampoco nadie ha planteado una crítica más dura y más radical al mundo de la vida del hombre que la contenida en "La ciudad de Dios".

15 Cf. Mt 3, 2.

16 San Agustín, *De vera religione*; J.-P. Migne, PL (París, 1887) 34, 154.

Ahora bien, el resultado es completamente distinto. En el interior del hombre habita la "verdad": esta verdad no es el hecho desnudo de la propia existencia en su finitud. Por irrefutablemente cierto que sea para S. Agustín el hecho del propio ser, aún más cierto es el hecho del ser eterno que se halla tras ese frágil ser propio. *Esta* es la verdad que se encuentra cuando se llega hasta el fondo en el propio interior. [29] Cuando el alma se conoce a sí misma, reconoce a Dios dentro de ella¹⁷. Y conocer *qué* es y lo que hay *en ella* sólo le es posible por la luz divina. "Tú me conoces, y yo querría conocerme como soy conocido"¹⁸. "¿Qué puede haber en mí que te esté oculto, Señor, a Ti que penetras el abismo de la conciencia del hombre, incluso aunque yo no quisiese confesártelo... Por eso, Dios mío, hago mi confesión en silencio ante tu rostro... Nada verdadero digo a los hombres que Tú no hayas oído antes de mí, y tú no oyes de mí nada que Tú no me hayas dicho antes"¹⁹. En estas palabras se advierte un profundo escepticismo ante todo autoconocimiento meramente natural. Ahora bien, dado que para S. Agustín el autoconocimiento es el conocimiento más originario y es más cierto que todo conocimiento de cosas externas, la empresa de poner al descubierto [30] las escondidas profundidades de almas ajenas con medios meramente naturales tiene que parecerle verdaderamente temeraria.

<d) Resumen>

A modo de resumen podemos decir: desde la antropología cristiana, se advierte que *el ideal humanista* proyecta una imagen del hombre que conserva su integridad, del hombre antes de la caída, pero no presta atención alguna a su origen y a su meta, y prescinde por completo del hecho del pecado original. La *imagen del hombre de la psicología profunda* es la del hombre caído, visto también estática y ahistóricamente: quedan sin considerar el pasado del hombre y sus posibilidades futuras, así como el hecho de la Redención. La *filosofía existencial* nos muestra al hombre en la finitud y en la nada de su existencia; considera únicamente lo que el hombre no es, y por ello desvía su mirada de lo que, con todo, el hombre es positivamente, así como del Absoluto que comparece por detrás de este ser condicionado.

17* *De Trinitate*, X, 5.

18* *Confessiones*, X, 1.

19* *Confessiones*, X, 2.

<2. Consecuencias pedagógicas>

a) La Revelación como fuente para la pedagogía (para la naturaleza humana, el objetivo de la educación, condiciones y límites del acto pedagógico).

[31] Trataré ahora de extraer algunas consecuencias para una pedagogía cristiana. Sin que ello quiera decir que desprecie los medios ofrecidos por el conocimiento natural del hombre y por la ciencia, la pedagogía cristiana se esforzará por asegurarse la imagen del hombre que nos ofrece la verdad revelada. Utilizará para ello las fuentes de la Revelación, y acudirá también a los pensadores cristianos, es decir, a aquellos que ven en la Revelación una fuente de la verdad y una garantía contra los errores a los que está expuesta la razón natural. Dejará que la Revelación la instruya sobre la meta a la que el hombre ha de tender, dado que todos los objetivos pedagógicos deben orientarse por el fin último. Y también obtendrá claridad en esa misma fuente acerca del sentido de toda actuación pedagógica y de sus límites.

En lo que respecta a la imagen del hombre, hemos de añadir todavía algunas otras consideraciones, a las que hicimos frente a las anteriormente presentadas. Para llegar [32] a la idea de la humanidad perfecta, disponemos de diversos caminos. Las huellas de la Trinidad en el espíritu humano son solamente *un* punto de partida. Esta idea se halla ante nuestros ojos en una doble forma: en el primer hombre antes de la caída y en la humanidad de Cristo. Así, las doctrinas del estado originario y de la naturaleza humana del Redentor son de especial relevancia para la imagen ideal de la naturaleza humana. Hay que tener en cuenta, además, que la Revelación no se limita a dibujar una imagen general del hombre, sino que tiene en cuenta las diferencias entre los sexos. También presta atención a la individualidad de cada persona. De esta manera, además de la meta general, común para todos los hombres, establece diferentes fines, en correspondencia con las peculiaridades de los sexos y de los individuos.

Para una recta comprensión de la labor pedagógica [33] son de fundamental importancia la doctrina de la unidad del género humano, del paso por herencia de la naturaleza humana desde nuestros primeros padres a todas las generaciones posteriores, de la intervención de los padres como instrumentos de la actividad creadora divina en la procreación y de la guía divina en la educación. De todo ello se sigue por un lado el deber de educar (que se ha de extender de los padres a la generación de más edad en cada caso), y por otro la necesidad de ser educado.

La naturaleza espiritual del hombre -razón y libertad- exige asimismo espiritualidad en el acto pedagógico. Es decir, exige una colaboración del educador y del educando que siga los pasos del paulatino despertar de la actividad espiritual. En virtud de esa colaboración, la *actividad rectora* del educador debe dejar cada vez más espacio a la *actividad propia* del educando, para terminar permitiéndole pasar por completo a la autoactividad y a la autoeducación. Todo educador debe ser bien consciente de que su actividad tiene unos *límites*. [34] Estos le vienen marcados por la *naturaleza* del educando, de la que no se puede "hacer" todo lo que se quiera, por su *libertad*, que se puede oponer a la educación y hacer vanos sus esfuerzos, y, finalmente, por las *propias insuficiencias del educador*: ante todo, por la limitación de su conocimiento. Así, por más que lo intente, el educador no logrará nunca comprender perfectamente la naturaleza del educando. (Hemos de tener en cuenta especialmente el carácter misterioso de la *individualidad*. Tampoco debemos olvidar que con cada *generación* aparece algo nuevo, no enteramente comprensible para la generación anterior).

Todo ello nos recuerda que el auténtico educador es Dios. Sólo Él conoce a todo hombre hasta su más profundo interior, sólo Él tiene a la vista con toda nitidez el fin de cada uno y sabe qué medios le conducirán a ese fin. Los educadores humanos no son más que instrumentos [35] en las manos de Dios.

La postura fundamental de la educación cristiana (el respetuoso temor ante la naturaleza existente y su ley de formación; inquebrantable y confiada dedicación mutua como condición de entendimiento; responsabilidad ante Dios y confianza en Dios; guía del niño hacia esta actitud)

Es claro qué actitud fundamental se deriva de todo lo anterior para el educador católico. De entrada, una profunda veneración y un santo respeto ante los jóvenes cuya educación se le confía. Han sido creados por Dios y son portadores de una misión divina. Cualquier intervención arbitraria sería una torpe manipulación en los planes de Dios. En la naturaleza humana y en la naturaleza individual de cada joven está inscrita una ley de formación a la que el educador debe atenerse. Las ciencias (la psicología, la antropología, la sociología) le ayudarán a conocer la naturaleza humana, también la naturaleza juvenil. Pero sólo podrá acceder a la singularidad de cada individuo mediante un contacto espiritual vivo.

En efecto, sólo al peculiar [36] acto de la comprensión, que sabe interpretar el lenguaje del alma en las diferentes formas en que se expre-

sa (mirada, gesto y porte, palabra y manera de escribir, actuación práctica y creatividad), le es dado adentrarse hasta las profundidades. La comprensión únicamente será posible cuando el alma se exprese libremente, de modo que el proceso originario de despliegue y configuración que discurre desde dentro hacia fuera no sufra interrupción alguna. En un niño en el que no se hayan puesto trabas a su desarrollo podemos contemplar este libre fluir de la vida. La mirada, los gestos y las palabras espontáneas de ese niño son el espejo de su alma, todavía no empañado por nada.

Pero en nuestros días ni siquiera los niños más pequeños que acuden a la escuela están siempre libres de trabas. Muchos de ellos ya han sido intimidados, de modo que se recluyen en sí mismos y se aíslan del exterior. Ya no pueden, o no quieren, desplegar su personalidad [37] y expresarse con libertad: la mirada del educador rebota en ellos como si chocase contra una pared.

En estos casos, el educador debe comenzar volviendo a abrir lo que encuentra cerrado. No le será fácil. Sólo la mirada del amor -de un amor educador santo, bien consciente de su responsabilidad, auténtico-, que no pierde de vista al niño, terminará descubriendo una brecha por la que penetrar y al cabo derribar los muros de la fortaleza. Ahora bien, quizá suceda con más frecuencia que el educador mismo sea el culpable de ese ensimismamiento del niño, por haberle tratado de manera inadecuada. Cuando el alma que se abre confiadamente y sin reservas choca con malas interpretaciones e incomprensiones, o con una fría indiferencia, se cierra en sí misma. También se cerrará cuando lo que perciba sea, en lugar de espontánea dedicación, una observación premeditada, un calculado querer penetrar en ella. Lo mismo sucederá cuando presienta injerencias en su intimidad [38] de las que preferiría protegerse. El educador necesita conocer el alma infantil. Pero solamente el amor y un respeto lleno de reverencia, que no intenten abrirse paso violentamente, podrán acceder a lo que encuentran cerrado.

Conocer al niño quiere decir también comprender los fines a los que se orienta su naturaleza. No se puede llevar a todas las personas por el mismo camino, ni cortarlas por el mismo patrón. Dejar un espacio para la peculiaridad del niño es un medio esencial para descubrir cuáles son sus fines interiores. No por ello es superflua la actividad del educador. Cuando se limita a "dejar crecer", no desempeña bien la misión que le es propia. Para que la célula germinal se desarrolle hasta convertirse en el individuo completo y se despliegue hasta adquirir su plena configuración, se deben cuidar y proteger unos brotes, mientras que será preci-

so ligar [39] y recortar otros. Para la labor educativa, la hiperactividad resulta tan peligrosa como la pasividad. El camino que debe recorrer el educador discurre entre dos abismos, y es responsable ante Dios de no desviarse a derecha ni a izquierda. Sólo podrá avanzar tanteando cuidadosamente.

El pensamiento que debe darle fuerzas para acometer tan peligrosa tarea es precisamente el mismo que hace a la tarea ser tan peligrosa: que se le llama a cooperar en una obra de Dios. Al educador se le exige que haga lo que esté en su mano. Una vez lo haya hecho, puede confiar en que su insuficiencia no echará a perder nada, y que lo que él no logre hacer se cumplirá de otra manera.

Cuando el educador esté plenamente convencido de que la educación es al cabo cosa de Dios, terminará [40] por procurar que en el niño se despierte esta misma fe. Sólo así podrá alcanzar el objetivo último de toda labor educativa: pasar de la educación a la autoeducación. La fe en que su personalidad ha sido trazada por la mano de Dios, y en que le ha sido confiada una misión divina, ha de suscitar también en el joven aquella conjunción de responsabilidad y confianza que es la actitud correcta del educador. Responsabilidad: formarse para llegar a ser lo que debe ser. Confianza: en que no se enfrenta él solo a esta tarea, sino que le es lícito esperar que la gracia lleve a término lo que exceda sus fuerzas.

Cuando en ambos, educador y educando, esta fe sea viva, y sólo entonces, estará dado el fundamento objetivo para una correcta relación entre ellos dos: aquella confianza pura [41] y gozosa, superior a cualquier inclinación humana, en que los dos trabajan al unísono en una obra que no es asunto personal de uno u otro de ellos, sino de Dios mismo.

<B²⁰. RELACIÓN OBJETIVA ENTRE LA CONDICIÓN HUMANA Y LA EDUCACIÓN>

Desde aquí nos es posible comprender también la relación objetiva que existe entre la condición humana y la educación, esto es, el fundamento ontológico que nos permite poner en relación la idea del

20 Aunque en el índice al comienzo de este manuscrito pone "B" como segunda parte después de "A. Teoría y praxis...". Sin embargo podría tratarse de un error, y podría corresponder a "c", como apartado siguiente a a) y b).

hombre con la teoría y la praxis pedagógica. La humanidad es un gran todo: procede de *una misma raíz*, se dirige a *un mismo fin*, está implicada en *un mismo destino*. Los ángeles no forman una unidad como esta. Cada uno de ellos está solo ante Dios. Pero tampoco los ejemplares de una especie animal están relacionados entre sí de la misma manera que los hombres. En los animales hay comunidades de vida (familias, manadas), pero no una copertenencia que trascienda el tiempo y el espacio.

Ello se debe a la naturaleza espiritual del hombre, que le permite ejecutar actos en común. Estos pueden ser de diversos tipos. *Un tipo* es aquél en el que las personas implicadas toman una posición diferente en el acto: tal es el acto [42] pedagógico, que es esencialmente acto del educador y del educando y exige de cada uno de ellos una participación diferente. La naturaleza espiritual permite también la común posesión de bienes espirituales objetivos, así como que una persona facilite a otras el acceso a los mismos. Esta posesión objetiva es esencial para que se dé una unión que trascienda el tiempo y el espacio.

Otra condición de posibilidad de la educación es el carácter *evolutivo* del hombre. A diferencia de los espíritus puros, el hombre no entra terminado en el ser. Por otra parte, a diferencia de lo que sucede en los animales, su evolución no está predeterminada, sino que tiene ante sí múltiples posibilidades, así como la capacidad de decidir libremente entre esas posibilidades. Se hace así posible y necesaria la autodeterminación, pero también la dirección y el seguimiento. Necesaria, porque la comunidad de destino de los hombres es tal que cada hombre forma parte de ella como un miembro junto a otros miembros, con funciones recíprocas y en mutua responsabilidad [43] ante Dios. Estas funciones implican por un lado la mediación natural-espiritual, pero por otro una mediación de gracia, según sea la relación que los miembros guarden en cada caso con Cristo cabeza. El logos eterno es el fundamento ontológico de la unidad de la humanidad que da sentido a la educación y la hace posible. Cuando las ideas del hombre se inspiran en él, proporcionan una sólida base a la pedagogía y a toda labor educativa.

II. LA ANTROPOLOGÍA COMO FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA

II. LA ANTROPOLOGÍA COMO FUNDAMENTO DE LA PEDAGOGÍA

I.	Las diferentes antropologías y su relevancia pedagógica	1-25
	1. La antropología de la ciencia natural	1-7
	2. La investigación del ser humano individual por las ciencias humanísticas	7-15
	3. La investigación general del hombre por las ciencias humanísticas como parte de la ciencia humanística general; ciencia humanística y la doctrina de los valores como partes de una ontología general; antropología como disciplina filosófica.	15-23
	4. Antropología teológica - metafísica cristiana	23-25
II.	Elección del método	25-32
	1. Decisión entre método filosófico y teológico, histórico y sistemático	25-29
	2. El método fenomenológico	29-32
III.	Análisis preliminar del hombre	32-40
	1. El hombre como cuerpo material, como ser vivo, ser animado, ser espiritual - microcosmos	32-35
	2. El hombre como persona espiritual: en su posición social y en su individualidad, como ser histórico, comunitario y cultural	35-38
	3. En su apertura hacia dentro y hacia fuera	38-39
	4. Como buscador de Dios	49-40

<I. LAS DIFERENTES ANTROPOLOGÍAS Y SU RELEVANCIA PEDAGÓGICA>

[II,1] Si la idea del hombre es de relevancia decisiva tanto para la estructura de la pedagogía como para la labor educativa, será de urgente necesidad para estas últimas gozar de un firme apoyo en esa idea. La pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?” no hará sino construir castillos en el aire. Encontrar una respuesta a esta pregunta es la tarea de una doctrina sobre el hombre, de la *antropología*. Ahora bien, dista de ser evidente qué se debe entender bajo este término.

<1. La antropología de la ciencia natural>

Hasta hace pocos años, cuando se oía la palabra “antropología” se pensaba en una *ciencia natural*, estrechamente emparentada con la zoología y cultivada al mismo tiempo como ciencia auxiliar de la medicina: una ciencia que estudia al hombre como especie, al igual que la zoología estudia las especies animales.

Sus cultivadores se suelen basar en la teoría de la evolución. Ven de hecho al “homo sapiens” como una especie animal que [2] constituye el estadio evolutivo más alto alcanzado hasta ahora. Así, se estudia en qué se diferencian la estructura y las funciones del cuerpo humano de las del cuerpo animal. La atención prestada a lo anímico no es distinta de la tributada por la zoología a las peculiaridades anímicas de los animales.

De esta manera se va obteniendo empíricamente, por observación y descripción, una cierta imagen del hombre. Después se procede a estudiar las diferencias existentes dentro de esa unidad. Se investiga la multiplicidad de hombres que pueblan de hecho la Tierra en este momento, se establece una serie de tipos morfológicos y se llega, buscando las causas de esas diferencias, a la delimitación de razas, tribus, etc.

Esa búsqueda de las causas hace pasar del punto de vista morfológico al histórico y evolutivo. Se estudian así las leyes que sigue la evolución del individuo, los estadios que recorre, las condiciones que la herencia le marca, etc. Se procura también, [3] estudiando huellas y vestigios, determinar desde cuándo hay hombres sobre la tierra y qué características distinguen a los hombres de unas épocas de los de otras diferentes. Asimismo se persigue fijar la secuencia evolutiva del hombre y encontrar las leyes que rigen esa evolución.

Esta ciencia natural, morfológico-descriptiva y causal-explicativa, ¿es acaso la antropología que buscamos como fundamento de la pedagogía?, ¿tiene relevancia pedagógica?, ¿cuál es ésta?

Comencemos respondiendo a la última pregunta. Dado que la formación y la educación han de abarcar al hombre entero, tanto a su cuerpo como a su alma, es importante para el educador conocer la estructura, las funciones y las leyes evolutivas del cuerpo humano. Sólo así podrá saber qué puede fomentar su desarrollo natural y qué puede perjudicarlo. Es asimismo importante conocer las leyes generales de la vida anímica del hombre, a fin de [3] tenerlas en cuenta en la labor educativa²¹.

También el conocimiento de los grupos humanos, de los pueblos, etc. en sus respectivos modos de ser propios es de gran relevancia pedagógica. Por un lado, debido a que los individuos son ejemplares de esos tipos, por lo que el conocimiento de éstos constituye un buen instrumento para comprender a aquéllos. Un segundo motivo es que cada hombre concreto no es un individuo aislado, sino que es miembro de grupos suprapersonales, como el pueblo y la raza, y es misión del educador formarle no sólo como individuo, sino también como miembro del todo.

Desde ambos puntos de vista, se advierte la insuficiencia de toda antropología que proceda meramente al modo de la ciencia natural para servir de fundamento de la pedagogía y de la labor educativa:

1) El educador se ocupa de individuos humanos. *En la medida* en que son ejemplares de un tipo, el conocimiento de este último puede ayudarle a comprender [5] a los individuos. Pero ser ejemplar de un tipo nunca implica ser derivable y explicable por completo a partir del mismo. En efecto, los tipos no se pueden determinar con exactitud matemática. Sus ejemplares no guardan con ellos la misma correspondencia que las copias con el cliché, sino que encarnan el tipo con mayor o menor pureza. Ni siquiera la más pura encarnación del tipo es un mero ejemplar del mismo, sino que lo muestra en una caracterización individual. Por ello, siempre que se pretenda comprender al individuo exclusivamente desde el tipo, será inevitable malinterpretarlo. Constituiría también una peligrosa fractura de la unidad del acto pedagógico que el educador no centrara su atención directamente en el educando, sino que

21* Cf. "Pädagogische Anthropologie", de Albert Huth (Klinckhardt, Leipzig, 1932), una obra de orientación totalmente científico-natural.

por así decir sus miradas estuviesen en un continuo ir y venir entre él y un esquema general. Para el educando, que percibe esta fractura [6] y que sin embargo quisiera verse como término de una relación directa, de una relación con él como individuo, como *este* hombre con su irrepetible modo de ser propio, y no como ejemplar de un tipo, esa actitud del educador sería un motivo para cerrarse y para sustraerse tanto a la mirada del educador que trata de comprenderle como a los intentos de éste por influir en él.

2) El hecho de que existen razas y pueblos, y de que cada hombre concreto pertenece a alguno de ellos, confronta al pedagogo con la pregunta de cómo debe actuar ante ese hecho. Es decir, ha de preguntarse si la educación tiene obligaciones no sólo hacia el individuo, sino también hacia esas unidades suprapersonales, y qué importancia poseen estas últimas para el individuo y para toda la humanidad. Todas estas son preguntas a las que [7] una antropología que proceda conforme al método de la ciencia natural no puede responder. Pues para decidir qué atención merecen el individuo, la raza y la humanidad en sus relaciones mutuas, es preciso un criterio valorativo. Pero en la ciencia natural no existe, por lo que ésta resulta irrelevante para señalar objetivos pedagógicos.

<2. La investigación del ser humano individual por las ciencias humanísticas>

Desde los dos puntos de vista que nos han permitido detectar el fracaso de la antropología de la ciencia natural como fundamento de la pedagogía, a saber, su incapacidad tanto para comprender al hombre concreto como para proporcionarnos una jerarquía de nuestros objetivos, debemos plantearnos ahora la siguiente pregunta: ¿existe una antropología que cumpla esos requisitos? De entrada: ¿hay una antropología que pueda ayudarnos a comprender la [8] individualidad? Y como pregunta previa a ésta: ¿existen ciencias que tengan por objeto al individuo en su individualidad?

Esta pregunta suscitó hace algunos decenios vivas controversias en la teoría de la ciencia. La escuela de Baden (Windelband²²-Rickert²³)

22 Wilhelm Windelband (Potsdam 1848 – 1915 Heidelberg), filósofo, es reconocido historiador de la filosofía; en esta misma obra Edith volverá a recordarle mencionando la obra *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Manual de la historia de la filosofía) (cf. p. 811).

23 Heinrich Rickert, natural de Danzig (25-V-1863), filósofo; murió en Heidelberg en 1936, en donde era profesor desde 1916.

distinguió entre ciencias *nomotéticas* (que buscan leyes universales) y ciencias *idiográficas* (que tienen por objeto la descripción de estructuras y contextos individuales), o, lo que es lo mismo, entre ciencias *generalizadoras* y ciencias *individualizadoras*.

Esta división se solapa con la que otros preferían entre ciencias *de la naturaleza* y ciencias *humanísticas*. Se puede considerar a las ciencias de la naturaleza como nomotéticas, porque -incluso allí donde proceden descriptivamente- buscan una ley universal de formación y [9] estudian al individuo siempre sólo como ejemplar, y nunca en su individualidad. En cambio, no es posible equiparar a las ciencias idiográficas con las del espíritu. Existen ciencias humanísticas que se ocupan de algo único: la historia trata de investigar y exponer la marcha de la humanidad a lo largo del tiempo, tal y como ha tenido lugar de modo único e irrepetible, en individuos humanos y en pueblos concretos. Pero siempre ha habido investigadores que han creído poder leer en los procesos históricos algo distinto: leyes universales con arreglo a las que discurre el acontecer histórico, estructuras y procesos típicos que se repiten siempre. Este es el punto de partida para una ciencia humanística dotada de universalidad. Se la ha solido denominar filosofía de la historia. [10] Esto nos lleva a las preguntas de qué es una ciencia humanística, de qué relación guarda con la filosofía, y de cómo ellas dos se relacionan a su vez con una antropología como la que estamos buscando.

Pero de momento no necesitamos abordar todo este conjunto de tan difíciles cuestiones. Podemos limitarnos a las ciencias que estudian de hecho individuos, a fin de comprobar si pueden ayudar al educador a comprender a *los* individuos de los que se ocupa.

La historia trata de captar lo individual-concreto, la biografía a un hombre individual y su trayectoria vital, con la finalidad de exponer lo captado de modo comunicable. ¿Existe realmente una vía de conocimiento que conduzca a la captación de la individualidad, y existe la posibilidad de exponer ese conocimiento por medio del lenguaje, de manera accesible a otros? Se ha respondido negativamente, [11] argumentando que conocer es captar objetos en conceptos y exponerlos por medio de conceptos, y que los conceptos son universales. Así, los conceptos universales no permiten determinar la individualidad más que de modo aproximado. La multiplicación de conceptos puede hacer cada vez más estrecho el cerco en torno a la individualidad, pero nunca per-

mitirá captarla por completo. (La escuela de William Stern²⁴ se basa también en la elaboración del esquema psicográfico, que mediante la mayor cantidad posible de características aspira a captar el modo de ser individual desde múltiples puntos de vista).

En mi opinión, nos encontramos aquí ante una ilícita limitación del saber a una determinada modalidad del mismo, que toma por modelo el conocimiento del mundo material y de sus leyes universales, de modo que no puede ser fiel a las peculiaridades de lo espiritual. Si el conocimiento es una captación espiritual de un ente, es lícito decir que conocemos el modo de ser propio [12] de un hombre: este modo de ser se nos muestra a través de las múltiples formas expresivas en las que lo "interior" se "exterioriza", y nosotros comprendemos ese lenguaje. Sin embargo, en esta comprensión, al igual que en todas las funciones anímicas, se dan diferencias, debidas tanto a la capacidad del sujeto para la misma como a lo ejercitado que esté en ella.

El modo de ser propio de una persona se expresa también en formas que pueden seguir existiendo separadas de ella: en su letra, en el estilo que se refleja en sus cartas o en otras manifestaciones literarias, en todas sus obras, y también en los efectos que ha producido en otros hombres. Recoger esas fuentes y restos de modo todo lo completo que sea posible es el trabajo *preliminar* del historiador. Su tarea principal es *comprenderlos*: penetrar en la individualidad por medio del lenguaje de esos signos. (Hay historiadores excelentes en la recogida de material, pero que fracasan por entero en la interpretación). [13] A continuación viene la misión ulterior de poner al alcance de otros la individualidad que se ha captado. No puede lograrse ese fin dando a la individualidad una denominación universal o enumerando muchas características suyas (a su vez captables de modo universal), ni tampoco viéndola como la intersección de diferentes tipos. Todos estos son solamente instrumentos que quizá haya que usar. Pero lo importante a la hora de permitir a alguien que capte una individualidad cuando no se le puede proporcionar un encuentro vivo, es señalarle el camino por el que uno mismo ha alcanzado la meta. Para que se pueda coejecutar el acto de

24 William Stern (1871-1938), filósofo alemán, mejor conocido como pionero de la psicología del niño y del adolescente. Desarrolló un sistema de pruebas a base de imágenes de nubes; su fórmula para medir el coeficiente intelectual, desarrollada en 1911, sigue usándose hasta el día de hoy. Edith le visitó en Hamburgo en 1919. Stern fue uno de los muchos alemanes famosos que se refugió en Inglaterra o en Estados Unidos cuando Hitler cortó sus carreras universitarias que tanto habían contribuido al desarrollo de las ciencias. Stern murió en Estados Unidos en 1938.

comprender, se deben relatar rasgos especialmente elocuentes, y sobre todo, siempre que resulte posible, ofrecer expresiones originales de la persona en cuestión. En suscitar esta coejecución reside el arte de la exposición, en la que -como se ha solido subrayar- [14] las tareas del historiador y del artista coinciden en buena parte, así como también el arte de la interpretación, esto es, la reflexión acerca de expresiones personales, es común a ambos.

Puede decirse que quien traba conocimiento con personas a través de esos modos de exposición asiste a una auténtica *escuela de la comprensión*. Y de esta manera, las obras maestras de la historia, al igual que las de un arte capaz de acceder al interior de las almas, cobran gran relevancia como introducción y entrenamiento para la captación del modo de ser propio de los individuos, la cual constituye una tarea de la que no puede dispensarse a la pedagogía. Estas obras maestras no son menos importantes que el estudio de la psicología científica, y pueden protegernos del grave error pedagógico de ver al hombre individual como un "caso" de una ley universal o un ejemplar de un tipo general. Hemos aprendido de Tolstoi²⁵ y Dostojevski²⁶, de Sigrid Undset²⁷ y Gertrud le Fort²⁸, [15] qué intrincados caminos es capaz de recorrer la mirada comprensiva y en qué profundidades puede penetrar. Estos maestros de un arte que ahonda en las almas tienen otra peculiaridad: al introducirse en la realidad concreta e individual, y al comprender los contextos anímicos hasta las últimas profundidades a que puede descender la mirada del hombre, llegan todos ellos a lugares en los que el contexto anímico ya no resulta comprensible desde sí mismo, ni tampoco en atención a su imbricación en el mundo que le rodea, sino que en él se hace visible la actuación de fuerzas espirituales. Estos son también ámbitos que apenas ha tocado la psicología científica profesional, y que sin embargo revisiten la mayor importancia para el pedagogo.

25 León Tolstoi (1828-1910), cf. *Estructura...*, nota 9, p. 564.

26 F. M. Dostojevski (1821-1881; cf. *Estructura...*, nota 10, p. 564.

27 Sigrid Undset (1882-1949), cf. Conf. 17, nota 7, p. 314.

28 Gertrud von le Fort (Minden / Westf. 1876 - 1971 Oberstdorf), narradora y lírica, cogió fama con *Himnos a la Iglesia* (Munich, Theatiner Verlag, 1927); en 1925, en Roma, pasó del protestantismo a la Iglesia Católica. El año 1928 apareció su novela *Das Schweisstuch der Veronika* (El sudario de Verónica) (München, Kösel & Pustet), en 1929, *Der Papst aus dem Ghetto* (El Papa procedente del gueto). Edith Stein y Gertrud von le Fort eran amigas desde 1932. Con frecuencia Edith Stein regaló y recomendó sus obras. Gertrud von le Fort escribió más tarde al Postulador de la causa de beatificación de Edith Stein que sólo en dos ocasiones se le apareció el semblante humano como el de un santo: en el caso de Pío X y de Edith Stein.

<3. *La investigación general del hombre por las ciencias humanísticas como parte de la ciencia humanística general; ciencia humanística y la doctrina de los valores como partes de una ontología general; antropología como disciplina filosófica*>

¿Qué relación guardan con la antropología las exposiciones que acceden a la naturaleza [16] y a la vida individuales del hombre? Cada una de esas exposiciones es un fragmento de "antropografía", de descripción del hombre tal y como realmente es. Así, podrían llamarse *antropología* con el mismo derecho que la *zoología* recibe este nombre en su calidad de ciencia descriptiva. Que en un caso se expongan especies y en otro individuos no implica una diferencia de científicidad, ya que en este terreno ambos planteamientos resultan igualmente necesarios. En efecto, la individualidad es consustancial al hombre, y no se habrá comprendido a este último hasta que no se haya captado la primera.

Este principio va más allá de lo que una descripción de la individualidad humana puede decir. Quiere ser una afirmación sobre "el hombre como tal", y por lo tanto se presenta como un principio de una ciencia que con todo derecho se puede denominar *antropología*. La condición humana concreta [17] que nos sale al paso en la vida real y que nos presentan los maestros del arte de la interpretación tiene un "logos", una ley de su estructura y de su ser que todos pueden captar y que se puede poner de relieve en cada material concreto. Partiendo de la vida real concreta y de figuras históricas, capta al hombre como *espíritu* y con todo lo que le es esencial en su calidad de persona espiritual. Todo lo externo que se someta a consideración es lenguaje del espíritu, o su ser pleno que habla al ser. De esta manera llegamos a una antropología que, a diferencia de la historia y de las ciencias a ella afines, es una ciencia humanística dotada de *universalidad*, una ciencia del hombre como persona espiritual. Esta antropología forma parte a su vez de una ciencia humanística omniabarcante que estudia la estructura de todas las realidades espirituales, como son la comunidad, el Estado, el Lenguaje, el Derecho, etc. Esta [18] antropología es de otra índole que la científico-natural de la que partimos. No podemos conformarnos con ponerlas simplemente una al lado de la otra, sino que debemos tratar de aclarar qué relación guardan entre sí.

Nos queda aún una pregunta por responder. La antropología basada en las ciencias de la naturaleza fracasó al no poder hacerse cargo de la individualidad. Hemos podido subsanar esa falta recurriendo a la antropología que se apoya en las ciencias humanísticas, que es a su vez de

suma relevancia para la pedagogía. Pero la antropología naturalista también fracasó en otro punto: no nos proporcionó criterio alguno para determinar qué importancia poseen en la tarea educativa las estructuras supraindividuales, como la raza y la humanidad. ¿Puede sernos de ayuda aquí, aportando el complemento que buscamos, la antropología orientada como una ciencia humanística, o quizá la ciencia humanística en general?

[19] Es tarea de la ciencia humanística empírica y, como tal, orientada a lo individual-concreto, estudiar el modo de ser propio de las razas, tribus y pueblos desde el punto de vista de *lo espiritual*. Hemos de indagar también en qué relación se encuentra el hombre individual con las colectividades a las que pertenece. Con esto no estamos diciendo que esa relación sea siempre de naturaleza espiritual. Cuando no son únicamente características externas las que señalan la pertenencia al grupo, sino que el miembro está vinculado con el todo por una vivencia, en ese caso podemos hablar de *comunidad*. Por regla general, en los individuos encontraremos una *actitud guiada por valores* hacia el todo del que se saben miembros.

La conciencia de ser miembro, así como la respuesta de tipo valorativo que encuentran tanto el todo como la pertenencia a él, no son las mismas en todos los individuos y en todas las épocas. Individuos y [20] enteros grupos humanos diferentes, también épocas diferentes, conceden a esta o a aquella colectividad una posición de preferencia. Por ejemplo, la generación actual está caracterizada por una fuerte disminución de la importancia de la familia frente a la comunidad juvenil (si bien es verdad que como imagen deseada para el futuro está volviendo a desempeñar un importante papel), y también por el hecho de que el pueblo, la nación y la raza disfrutaban hoy de mucha mayor validez que inmediatamente después de la guerra, cuando la unidad de la humanidad estaba en el centro de la atención.

Allí donde estas actitudes se convierten en dominantes, es muy difícil para el educador sustraerse a su influjo y no permitirles que marquen la dirección de su tarea propia. Tiene sin embargo que considerar si no existirá quizá una *jerarquía objetiva* entre esas colectividades, a la que la pedagogía deba atender con independencia de las ideas imperantes en una época determinada. Una ciencia humanística empírica, [21] que sólo vaya a remolque de las estructuras y actitudes espirituales existentes de hecho, no nos sirve de mucho a este respecto.

Distinto es el caso de una ciencia humanística que sea universal, que estudie la estructura del ser espiritual como tal y de las formas que pue-

den adquirir las colectividades espirituales. Entre sus tareas se cuenta la de indagar en qué colectividades sociales *puede* inscribirse la persona por su estructura propia, y también acerca de si existen, y en su caso cuáles son, algunas a las que pertenezca necesaria e indeleblemente. Habrá de estudiar asimismo en qué medida la existencia y la naturaleza de las colectividades se ven condicionadas por la naturaleza y la conducta de los individuos.

Con esta última pregunta está estrechamente relacionada la que versa sobre en qué medida los individuos son responsables de las colectividades sociales, y por tanto sobre la relevancia de estas últimas para la pedagogía. Ahora bien, [22] esa responsabilidad sólo se puede calibrar desde el punto de vista del valor: sólo si se percibe claramente, además del hecho de que las distintas personas individuales coactúan y pueden coactuar libremente en la estructura de las colectividades más grandes, también de qué manera *deben* hacerlo.

Las preguntas acerca del valor y el deber se suelen asignar a la *ética*, y la ética pasa por ser una disciplina filosófica. Lo que un objeto *vale* lo vale en razón de lo que *es*. La jerarquía de valores es una jerarquía de seres. Por lo tanto, la teoría del valor, de la que se siguen las normas para la conducta práctica, forma parte de la *teoría general del ser* u *ontología*, en la cual hemos de ver la doctrina filosófica fundamental, la "filosofía primera". También es parte de la ontología la ciencia general del espíritu, que a su vez tiene como una de sus partes a la antropología general concebida como ciencia humanística.

De esta manera, [23] la antropología que solicitamos como fundamento de la pedagogía habrá de ser una antropología filosófica que estudie, en relación viva con el conjunto de la problemática filosófica, la estructura del hombre y su inserción en las distintas modalidades y territorios del ser a los que pertenece. También habrá de ocuparse de averiguar la causa de que dos ciencias empíricas -la antropología concebida como una ciencia de la naturaleza y la que se entiende a sí misma como una ciencia humanística- estudien al hombre con métodos totalmente diferentes. El sentido y la justificación de este modo de proceder habrán de buscarse en la pertenencia del hombre a los diferentes ámbitos del ser a los que damos los nombres de "naturaleza" y "espíritu".

<4. Antropología teológica - metafísica cristiana>

Todavía no hemos terminado. La teoría general del ser no debe limitarse al ser creado, sino que debe estudiar la diferencia y la relación

existentes entre el ser creado y el increado. [24] Por ello, una antropología que no tuviese en cuenta la relación del hombre con Dios no sería completa, ni podría servir de base para la pedagogía. Habremos de comenzar esta indagación utilizando en la medida de lo posible medios filosóficos, es decir, valiéndonos del conocimiento natural. Pero tampoco en esa frontera podemos detenernos. Si a la pedagogía le interesa abarcar al hombre *entero*, no renunciará a fuente alguna de la que pueda obtener información sobre él, y el pedagogo creyente no dejará de tener ciertamente en cuenta la verdad revelada.

La antropología filosófica, así pues, necesita el complemento de la antropología *teológica*. De filosofía y teología se compone el edificio de la *metafísica cristiana*, que diseña una imagen global del mundo real. La construcción más impresionante de este tipo es el sistema de *santo Tomás de Aquino*²⁹. [25] En este sistema la antropología ocupa una posición central, al igual que el hombre ocupa una posición única en el cosmos: es un microcosmos que reúne en sí los diferentes reinos del mundo creado. Por ello, en la antropología confluyen todas las cuestiones metafísicas, filosóficas y teológicas, y también desde ella parten caminos en todas direcciones.

<II. ELECCIÓN DEL MÉTODO>

<1. Decisión entre método filosófico y teológico, histórico y sistemático>

Tenemos que decidir ahora qué camino tomar para obtener una idea del hombre. Por mucho que la filosofía y la teología colaboren para levantar el edificio de la metafísica, el modo de proceder de cada una de ellas es esencialmente distinto. Va no sólo en su propio interés, sino también en el de la metafísica, que una y otra recorran sus caminos respectivos por separado, hasta llegar al punto en que éstos se encuentren y cada una solicite desde sí misma el [26] complemento que la otra puede proporcionarle.

En el prólogo de su *Summa* teológica, santo Tomás ha expuesto la diferencia y la justificación independiente de ambas ciencias con per-

²⁹ Se refiere a la *Summa* de santo Tomás de Aquino (cf. Conf. I, nota 3, p. 63-64).

fecta claridad. Se distinguen tanto por su objeto como por su método. El objeto de la teología es Dios, y cuando estudia el mundo lo hace sólo en tanto el modo de ser propio de Dios, como creador y redentor, hace necesario incluir en la exposición el origen de las cosas en Dios y su vuelta a Él. El objeto de la filosofía es el mundo creado, y cuando estudia a Dios lo hace sólo en tanto que detecta que las criaturas remiten a Él.

La diferencia de objetos implica la diferencia de medios y métodos de conocimiento. La teología bebe de la Revelación. Solamente se sirve del entendimiento natural para [27] hacer comprensibles a los hombres, en la medida de lo posible, las verdades de fe ("fides quaerens intellectum"), para ordenarlas y para desarrollar sus consecuencias. La filosofía bebe del conocimiento natural. Tiene en cuenta las verdades de fe como criterio que le permite someter a crítica sus propios resultados: dado que sólo existe una verdad, no puede ser verdadero nada que contradiga a la verdad revelada. Sirve también a la teología, por cuanto le proporciona el aparato conceptual y metodológico que ésta precisa para exponer las verdades de fe³⁰. También encuentra en ella el complemento que necesita: la respuesta a las preguntas ante las que sus propios medios de conocimiento fracasan.

Nuestro camino será primero el filosófico. También aquí se abren otras posibilidades. Podríamos [28] proceder desde el punto de vista de la historia de la filosofía, para indagar qué respuestas han recibido a lo largo de los siglos las preguntas de la antropología en los grandes sistemas filosóficos³¹. No es este el camino que tomaré, ya que sería necesaria una ingente labor crítica para extraer de los diferentes sistemas lo que podemos aceptar de ellos. Y de esa manera nuestra mirada se apartaría de lo que aquí importa: la idea del hombre en su relevancia pedagógica. Para ello es preferible seguir una ruta más sencilla.

Otra posibilidad sería adherirse a un sistema determinado, quizá a la antropología de santo Tomás. He pensado seriamente en ello, pero finalmente no he podido decidirme a hacerlo. Por un lado, porque una exposición semejante choca con considerables dificultades: no tenemos ningún escrito específico de santo Tomás que [29] resuma su antropolo-

30* Es sin duda una cuestión metodológica fundamental de la teología dilucidar en qué medida puede utilizar el aparato lógico de la filosofía, o si, y en qué medida, puede formar sus propios conceptos.

31* Este es el camino elegido por Groethuysen en su "Antropología filosófica" de Oldenburg: *Handbuch der Philosophie*, Sección III ("Mensch und Charakter" ["Hombre y carácter"]).

gía, sino que tenemos que ir recogiénola del conjunto de su obra³². Pero esto no es posible sin tratar problemas filosóficos más generales, con los que la antropología está estrechamente relacionada. Esta sería en sí misma una tarea tan grande como bella, pero para mí se complicaría considerablemente, dado que no estoy en la situación de seguir sencillamente las doctrinas de santo Tomás, sino que en algunos puntos esenciales soy de otra opinión. Todo ello perjudicaría a la claridad de la exposición.

<2. El método fenomenológico>

Por lo tanto, nuestro camino será el sistemático: tendremos que fijar nuestra atención en las cosas mismas e ir construyendo sobre esa base en la medida en que podamos. Para ello, naturalmente, hemos de proceder con arreglo a un método determinado. En la elección de los problemas me dejaré guiar la mayor parte de las veces por santo Tomás, para protegerme así de unilateralidades y disponer de una cierta garantía de que no pasará por alto puntos esenciales.

[30] El método con el cual trataré de solucionar los problemas es el fenomenológico. Es decir, el método que E. Husserl³³ elaboró y empleó por primera vez en el tomo II de sus *Investigaciones lógicas*³⁴, pero que, estoy convencida, ya había sido empleado por los grandes filósofos de todas las épocas, si bien no de modo exclusivo ni con una clara reflexión sobre el propio modo de proceder.

Acabo de mencionar el principio más elemental del método fenomenológico: fijar nuestra atención *en las cosas mismas*. No interrogar a teorías sobre las cosas, dejar fuera en cuanto sea posible lo que se ha oído y leído y las composiciones de lugar que uno mismo se ha hecho, para, más bien, acercarse a las cosas con una mirada libre de prejuicios y beber de la intuición inmediata. Si queremos saber qué es el hombre, tenemos que ponernos del modo más vivo posible en la situación en la que experimentamos la existencia humana, es decir, lo que de ella experimentamos en nosotros mismos y en nuestros encuentros [31] con otros hombres.

32* El catálogo oficial de sus escritos auténticos recoge 61 obras mayores y menores, fueron escritas por el propio santo Tomás, a las que se añaden obras editadas por otros, pero tomadas de sus predicaciones y lecciones.

33 Edmund Husserl (1859-1938), cf. *Problemas...*, nota 37, p. 490.

34 Este tomo segundo apareció en Halle en 1901: *Logische Untersuchungen. Band II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento).

Todo esto suena mucho a empirismo, pero no lo es, si es que por "empiría" se entiende solamente la percepción y la experiencia de cosas particulares. En efecto, el segundo principio reza así: dirigir la mirada a lo *esencial*. La intuición no es solamente la percepción sensible de una cosa determinada y particular, tal como es aquí y ahora. Existe una intuición de lo que la cosa es por esencia, y esto puede tener a su vez un doble significado: lo que la cosa es por su *ser propio* y lo que es por su *esencia universal*. (Si estos dos significados aluden a cosas diferentes objetivamente, y si ello sucede en todos los terrenos o solamente en algunos, es algo que necesitaría una larga discusión).

El acto en el que se capta la esencia es una *percepción espiritual*, que Husserl denominó *intuición*. Reside en toda experiencia particular como un factor que no puede faltar, pues no podríamos hablar de hombres, animales y plantas si en cada "esto" que percibimos aquí y ahora [32] no captásemos algo universal a lo que nos referimos con el nombre universal. Pero la intuición también se puede separar de esa experiencia particular y ser efectuada por sí misma.

Estas breves observaciones pueden ser suficientes como una primera caracterización del método fenomenológico. Lo conoceremos más de cerca cuando lo pongamos en práctica.

<III. ANÁLISIS PRELIMINAR DEL HOMBRE>

<1. El hombre como cuerpo material, como ser vivo, ser animado, ser espiritual- microcosmos>

El material del que parte nuestra investigación acerca del hombre es por lo tanto lo que tenemos ante nuestros ojos en la experiencia viva. Es algo bien variado.

Por un lado, experimentamos a otros hombres de manera distinta que a nosotros mismos. Pero también en el encuentro con otros en circunstancias diferentes son cosas asimismo diferentes las que en cada caso pasan a primer plano. En las personas que no conocemos es quizá lo externo lo primero que nos llama la atención: si son altas o bajas, de tez clara u oscura, etc. La forma, la altura, el color: todas estas son características que posee cualquier cosa material. De hecho, por su constitución corporal el hombre es [33] una *cosa material* como cualquier otra, está sometido a las mismas leyes y está inscrito en el marco

de la naturaleza material. Pero necesitamos dirigir nuestras miradas de un modo especial para percibirlo con toda claridad. En efecto, en la experiencia natural nunca vemos al hombre *solamente* como un cuerpo material. Cuando un hombre se mueve, ese movimiento corresponde, sin duda, a la imagen que tenemos de él. Pero si una piedra o una figura de cera empezasen a moverse sin un impulso exterior, nos horrorizaríamos. En el primer caso habíamos captado de antemano algo vivo, en el segundo algo "muerto", y es propio de lo vivo poder moverse por sí mismo. El hombre es por tanto un cuerpo material, y es algo vivo.

Cuando metemos una flor en un libro para prensarla, puede despertarse en nosotros un cierto pesar, pues queda destruida antes de tiempo una belleza viva. Pero si alguien quisiese hacer algo parecido con un miembro humano, o incluso con un animal, intervendríamos indignados para evitarlo. [34] En esos casos es como si viésemos el dolor del maltratado y lo sintiésemos formalmente nosotros mismos. Hombres y animales (aunque no todos los animales en la misma medida) se nos ofrecen desde el primer momento como seres no meramente vivos, sino al mismo tiempo como *seres sentientes*. Podríamos expresarlo todavía mejor diciendo que son "*seres animados*".

Qué sea el "alma", y con qué especial derecho podemos hablar de ella precisamente aquí, es algo que todavía no podemos dilucidar. Con este término solamente queremos decir que allí donde captamos un ser de este tipo tiene lugar al mismo tiempo un contacto íntimo con él: nunca lo captamos meramente desde fuera, sino que miramos dentro de él y, en cierto sentido, nos entendemos con él. Sólo en cierto sentido, todavía no "en sentido propio". Pues si el perro no sólo nos mirase pidiéndonos algo o esperando algo de nosotros, sino que empezase a hablar, no nos quedaríamos menos atónitos que ante una planta [35] sentiente o ante una piedra viva. Con el hombre, en cambio, estamos desde el principio en una relación de intercambio de pensamientos, en un comercio espiritual.

<2. *El hombre como persona espiritual: en su posición social y en su individualidad, como ser histórico, comunitario y cultural*>

De esta manera, ya el más sencillo análisis de la experiencia cotidiana nos revela algo de la estructura del cosmos y de la peculiar posición que ocupa el hombre en el mismo. Se nos concede una primera percepción de los distintos estadios del reino del ser, y vemos al hombre como un microcosmos en el que se unen todos esos estadios: es cosa

material, ser vivo, ser animado, persona espiritual. Qué quiera decir todo esto lo podremos comprender con más profundidad cuando examinemos todos los estadios más de cerca. Pero sigamos antes algunos otros hilos que cabe extraer de la más sencilla experiencia y que apuntan en diferentes direcciones.

La vestimenta del hombre, su manera de hablar y de moverse, etc. nos dejan ver, con frecuencia en la primera mirada, a qué estamento social pertenece, [36] cuál es su profesión, o dicho brevemente, su *posición social*. En muchos casos percibimos todo esto con claridad sin necesidad de reflexión alguna, y regimos nuestra conducta en atención a ello involuntariamente. El mundo del hombre es un mundo social, en el que cada uno desempeña su papel determinado, y frecuentemente incluso más de un papel.

Ahora bien, vemos al hombre no solamente como *hombre*, no solamente con lo que tiene en común con otros hombres, y tampoco solamente en el lugar que ocupa en el orden social: con más o menos fuerza, ya en el primer encuentro nos sale al paso frecuentemente lo que él mismo es como persona individual, cómo es él, cuál es su naturaleza y su carácter. Nos sale al paso en los rasgos de su rostro, en su mirada y en sus gestos, en el timbre de su voz, en muchas cosas de las que no somos en absoluto conscientes. Y al salirnos al paso nos afecta interiormente, nos repele o nos atrae. Los hombres son personas con *un modo de ser propio e individual*. [37] La concepción que tienen unos de otros no es meramente intelectual, sino que en la mayor parte de los casos se da una relación interna más o menos profunda, o al menos hay algo de ello en todo encuentro vivo.

Si pasamos del encuentro aislado a la convivencia duradera, lo externo y lo universal casi siempre retroceden más y más tras lo interno y personal. La relación se hace más expresa. Se va convirtiendo paulatinamente en un estar uno con otro duradero y que se da por supuesto, quizá también en un estar junto al otro o contra el otro en diferentes formas de comunidad. En la idea que nos formamos de él va entrando cada vez más de la "historia" del hombre, de su "destino", y en relación con ello una conciencia de la recíproca responsabilidad. La vida del hombre es una *vida en comunidad* y un *proceso recíprocamente condicionado*.

Vivir en comunidad con hombres [38] quiere decir, en buena medida, verlos actuar y actuar con ellos. Vivir entre obras del hombre quiere decir verlas aparecer y desaparecer, ser formado por ellas y ayudar a que otros se formen por ellas: la vida del hombre es *vida cultural*. El mundo del hombre es un mundo espiritual pluriforme, constituido por personas

individuales y por comunidades, por formas sociales y por obras del espíritu. En él está el hombre, en él vive, dentro de él mira, en él le salen al encuentro la existencia y la condición humanas.

<3. En su apertura hacia dentro y hacia fuera>

El hombre experimenta la existencia del hombre y la condición humana en otros, pero también en sí mismo. Y sobre ello todavía hemos de decir algo, por provisional que sea.

En todo lo que el hombre experimenta se percibe también a sí mismo. La experiencia que tiene de sí mismo es por completo distinta de la que tiene de todo [39] lo demás. La percepción externa del propio cuerpo no es el puente hacia la experiencia del propio yo. El cuerpo también se percibe por fuera, pero esta no es la experiencia fundamental, y se funde con la percepción desde dentro, con la que noto la corporalidad y a mí en ella. Mediante esa percepción soy consciente de mí mismo, no meramente de la corporalidad, sino de todo el yo corporal-anímico-espiritual. La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia *abierta para sí misma*, pero precisamente por eso está también *abierta hacia fuera* y es una *existencia abierta* que puede recibir en sí un mundo.

Qué quiera decir todo esto -ser en sí mismo, estar abierto para sí mismo y para lo distinto de sí, cómo se imbrican la experiencia de sí mismo y la experiencia del ser externo, sobre todo la de otro ser humano- son otros tantos temas para investigaciones de primera magnitud.

<4. Como buscador de Dios>

Para terminar este análisis preliminar querríamos apuntar todavía [40] una cosa: tanto en su interior como en el mundo externo, el hombre halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen. La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre. Investigar hasta dónde puede llegar en esta búsqueda con sus medios naturales es todavía tarea de la filosofía, una tarea en la que la antropología y la teoría del conocimiento se encuentran. Su solución habrá de llevarnos a señalar los límites del conocimiento natural.

III. EL HOMBRE COMO COSA MATERIAL Y COMO ORGANISMO

III.

EL HOMBRE COMO COSA MATERIAL Y COMO ORGANISMO

- | | | |
|-----|---|-------|
| I. | El cuerpo como cosa material | 1-14 |
| 1. | La figura (Unidad; individualidad; simétrica estructuración en miembros con sus leyes. Posición vertical. Desnudez. Doble forma: esto es, masculino – femenino. Serie de tipos de figuras). | 1-4 |
| 2. | Constitución material: multiplicidad de materiales estructurales; miembros, órganos. | 4-6 |
| 3. | Movimiento: movimiento de los miembros según leyes propias, según leyes externas y “afectado”. Cabeza y rostro. | 6-10 |
| 4. | Manifestaciones acústicas: material acústico según leyes propias y externas o ajenas | 10-13 |
| II. | El hombre como organismo vivo | 14-31 |
| 1. | Configuración desde dentro (forma interior, alma vital, entelequia: Especie + fuerza; materia) | 14-17 |
| 2. | Movimiento orgánico | 17-18 |
| 3. | La línea de separación entre lo orgánico y lo animal (serie jerárquica del cosmos según Tomás de Aquino 19-21). Naturaleza propia de las plantas (Anima forma corporis, falta de conciencia, desprendida de sí misma, abierta y cerrada en sí misma, fija en un lugar, se alza creciendo) | 18-24 |
| 4. | El proceso vital apunta más allá del individuo: a la especie e “idea de la planta”. | 24-27 |
| 5. | Lo vegetal del hombre. Distinciones. | 27-31 |

<I. EL CUERPO COMO COSA MATERIAL>

[III, I] Intentemos considerar al hombre meramente en su corporalidad. Esta es una consideración abstracta, en la que prescindimos artificialmente de muchas cosas que pertenecen innegablemente al fenómeno completo del hombre: de la vida, del alma y del espíritu nos hablan a través de su exterior. Pero esta consideración nos ayudará a comprender al hombre en su peculiaridad corporal. Pues su cuerpo es, ya como cuerpo, específicamente distinto de otros.

<1. *La figura (Unidad: individualidad; simétrica estructuración en miembros con sus leyes. Posición vertical. Desnudez. Doble forma: esto es, masculino – femenino. Serie de tipos de figuras)*>

Si comparamos el cuerpo del hombre con los “*materiales*” que constituyen el grado más bajo de “*materia con forma*” que conocemos, vemos, por un lado, “*pedazos*” de una “*masa*”, para los que no es en modo alguno esencial tener precisamente este tamaño y esta forma, y que permiten tanto la unión con otros trozos del mismo material como ulteriores [2] particiones. Por otro lado, estructuras a las que corresponde esencialmente una hechura *determinada y cerrada en sí misma*, que no son pedazos, sino *ejemplares* de la especie hombre, y no permiten su partición ni su unión con otros para formar una masa homogénea.

A esta peculiaridad del cuerpo humano, por la que constituye una figura determinada, cerrada en sí misma, indivisible y no unificable con otras, podemos denominarla *individualidad*. (Tomamos esta expresión en el sentido original de la palabra, pero nos reservamos el derecho a utilizarla más tarde con otro significado). El cuerpo humano comparte esta peculiaridad con todos los organismos. Ya en el ámbito de lo meramente material se da algo análogo: los *cristales* son estructuras de figura determinada y cerrada en sí misma. [3] No se pueden romper sin que pierdan su naturaleza propia; en cambio, se pueden unir con otros para formar trozos más grandes. Atomística.

Al profundizar un poco más en la peculiaridad de la figura humana, observamos su característica *estructuración en miembros, variada, simétrica y de conformidad con estrictas leyes*. La estricta ley interna de la estructura es propia de todos los organismos. Por lo que hace a la variedad, se detecta en el reino vegetal y en el animal una serie jerar-

quizada: tanto en uno como en otro, hay organismos sencillos cuya figura se acerca a la de los cuerpos geométricos más simples. La ley de la simetría es de importancia en todo el terreno de lo orgánico, pero no siempre es una ley estructural para toda figura, mientras que sí lo es en el caso del hombre y de los animales superiores. Para la figura humana, a diferencia de la animal, son esenciales la *posición vertical*, la *desnudez* como una relativa falta de cobertura [4] de la figura básica y la relativa visibilidad de la estructura interna del cuerpo a través de la figura superficial.

Esta legalidad de la figura, tanto en el hombre como en todos los organismos, no es la de ejemplares totalmente iguales de una especie, sino que guarda una mayor o menor cercanía a una *figura normal*. Y esta figura normal no es la misma para toda la especie hombre. Por un lado, tenemos la *doble forma* de lo masculino y lo femenino. Por otro, el *cambio de figura conforme a leyes*: a lo largo de su desarrollo el individuo va atravesando una serie de figuras normales. (Así, la figura del niño tiene una ley estructural distinta de la del joven y la del adulto)³⁵.

<2. *Constitución material: multiplicidad de materiales estructurales; miembros, órganos.*>

En todos los cuerpos materiales, la figura superficial guarda relación con la *constitución material* (aunque no está en clara dependencia de ella). El cuerpo humano se caracteriza por la multiplicidad [5] de diferentes partes materiales. Éstas desempeñan cometidos diferentes en la estructura de la figura, y se hacen visibles en la figura superficial y a través de ella. La anatomía, que investiga sistemáticamente la estructura material del cuerpo humano, considera estas partes materiales y estudia su composición química. Por otra parte, siempre tiene presente la estructura del cuerpo humano, formado por miembros y órganos, lo cual no es lo mismo que estar formado por diferentes partes materiales: estas últimas se hallan estructuradas en miembros, mientras que los miembros y órganos constan a su vez de diversas partes materiales. Los miembros son unidades morfológicas relativamente cerradas, y como tales proporcionan un hilo conductor a la investigación ulterior.

El concepto de *órgano* supera tanto la consideración meramente morfológica [6] como la abstracción que sólo presta atención a lo mate-

35* Para caracterizar la *apariciencia visible*, habría que analizar también, además de la forma, la *altura* y el *color*.

rial. Se orienta al *funcionamiento* de las partes del cuerpo, que ya no es asunto de la anatomía, sino de la fisiología. También existe para ello una base morfológica en el *movimiento* y en las *transformaciones* del cuerpo y de sus partes.

<3. *Movimiento: movimiento de los miembros según leyes propias, según leyes externas y "afectado". Cabeza y rostro*>

La abstracción que se limita a lo meramente corporal nos es quizá más difícil de practicar ante el cuerpo en movimiento que ante el cuerpo en reposo, ya que en el movimiento y en la transformación nos hablan incesantemente la vida, el alma, el espíritu. Pero también aquí es posible abstraer, prestando atención solamente a la configuración externa de los movimientos del hombre.

Consideremos primero el movimiento del cuerpo entero: una peculiar contraposición se ofrece a nuestra vista. Encontramos [7] movimientos con los que, según parece, el cuerpo sigue sus propias leyes, y otros en los que está sometido a unas leyes externas. La diferencia se hace patente cuando la marcha normal de una persona se ve interrumpida por un tropezón. El caminar normal es un movimiento que sigue unas leyes propias y procede de un centro (que en un primer acercamiento podemos entender como meramente corporal). Quien tropieza está sometido a un movimiento, o a un obstáculo al movimiento, que se le impone (fenoménicamente) desde fuera, pero intenta mantener su propio movimiento: estamos aquí ante una pasajera oposición recíproca de dos movimientos distintos, que se distingue fenomenicamente del choque de dos movimientos de cuerpos meramente materiales.

Existe otro modo de apartarse del movimiento normal del cuerpo [8] humano: cuando el modo de andar del hombre es "afectado", "cursi" o de alguna otra forma "poco natural", con esos adjetivos estamos designando algo que no está en consonancia con las leyes propias del cuerpo cuando nada la perturba. (Las expresiones "afectado" y "cursi" van más allá de lo corporal, y dirigen nuestras miradas en una dirección que ahora no queremos seguir. En este momento solamente nos interesan los tipos de movimiento que se designan con esos términos).

En este último caso, la interrupción de las leyes propias se produce fenomenicamente no desde fuera, sino desde dentro. Legalidad propia del movimiento e interrupción desde fuera se detectan también en los animales. (No quisiera aquí estudiar la posibilidad de la interrupción desde dentro en el caso de los animales. La respuesta requeriría un aná-

lisis mucho más diferenciado de esas interrupciones)³⁶. Desde [9] un punto de vista fenoménico, la legalidad propia del movimiento me parece existir también en las plantas, por mucho que éstas carezcan de movimiento libre en el espacio.

Al igual que para el cuerpo entero, también para sus diferentes miembros se detectan las leyes propias del movimiento y la desviación fenoménica de esos movimientos ejecutados según leyes propias. El centro de los miembros no es el mismo que el del cuerpo entero, sino que tienen su propio centro para sus movimientos específicos. Se diferencian unos de otros por el grado y el tipo de su movilidad. Las manos, así, tienen una movilidad especialmente alta y diferenciada.

El rostro supera a todas las demás partes del cuerpo por la facilidad y multiplicidad de sus movimientos. En él asistimos a un movimiento casi continuo de las partes, que muchas veces no se hacen patentes como tales partes, sino más bien como modificaciones del todo. A estas se añaden otras modificaciones: cambio del color del rostro, [10] o modificaciones del color, del tamaño o del brillo de los ojos. Si la cabeza ya por su posición desempeña el papel preponderante en el conjunto de la estructura del cuerpo humano, esta multiplicidad de posibilidades de cambio le presta aún más relevancia.

<4. *Manifestaciones acústicas: material acústico según leyes propias y externas o ajenas*>

Hemos tratado de subrayar algunos de los rasgos más característicos del *modo visible de manifestarse* el cuerpo humano. Pero también podemos acceder al mundo del cuerpo a través de los demás sentidos.

Como base para la penetración espiritual en las cosas, después de lo visible es lo *audible* lo que mayor relevancia posee. Los sonidos y los ruidos no están vinculados a las cosas en la misma medida que el color y la forma. Es más fácil separarlos y contemplarlos en su propia estructura que buscar lo que nos dicen de las cosas que los emiten. De todas maneras, junto con el sonido o el ruido siempre se da alguna relación a la cosa: el coche que traquetea, la campana [11] que retiñe, etc. Y los sonidos y ruidos no son característicos de la cosa solamente como tales, sino que al mismo tiempo nos dicen -al igual que sus cualidades visibles- algo de su naturaleza material.

36* Añadido a lápiz en el margen y poco legible, según parece pone: "no natural de forma natural?"

Ahora bien, las cosas no emiten un sonido hasta que les pasa algo. Dejadas a sí mismas, guardan silencio, de la misma manera que dejadas a sí mismas permanecen en reposo y sólo se ponen en movimiento si reciben un impulso. En eso se distingue el hombre (y también los animales) de las cosas meramente materiales. Al igual que en el hombre nos sale al encuentro un movimiento procedente de sus propias leyes, bien distinto de los movimientos que cabe imponerle desde fuera, también encontramos en él un hacerse audible desde dentro. Quizá nos sea más difícil que en el caso de las cualidades visibles separar del hablar, cantar, gritar o reír lo meramente sensorial y equipararlo a los ruidos que arrancan del cuerpo las intervenciones meramente materiales sobre él, como un golpe [12] o un empujón.

Es a su vez posible considerar en sí mismo el material meramente acústico. El análisis minucioso nos revelará que es muy variado. Tenemos, por un lado, ruidos y sonidos que no son de suyo distintos de los emitidos por las cosas materiales (y entre estos se cuentan también los producidos en el interior del cuerpo, como el murmullo que percibe el médico al auscultar los órganos respiratorios). Por otra parte, sonidos que, parecidamente a los movimientos que siguen leyes propias, proceden de un centro interior, por lo que guardan una relación más estrecha con el conjunto de lo real y son mucho menos accesibles a una consideración aislada que otros fenómenos acústicos. Dentro de este material fónico que suena desde dentro hay diferencias esenciales: por un lado, sonidos y series de sonidos muy modulados sin estrecha concatenación rítmica, y frente a ellos, un material [13] acústico con una estructura tonal y rítmica que se ajusta a leyes muy estrictas. Precisaríamos entrar aquí en análisis muy detallados de los fenómenos puramente acústicos. No puedo realizarlos en este contexto, y quisiera renunciar también a estudiar el modo en que se manifiesta sensiblemente el cuerpo humano en los restantes campos sensoriales.

Sólo me interesa hacer patente que el cuerpo humano, al igual que otros cuerpos, se nos da a través de un material sensorial muy variado, pero que en sus manifestaciones sensoriales presenta características muy peculiares que lo distinguen de otros cuerpos materiales. Cuanto le caracteriza y distingue es un puente para nuestro modo de ver las cosas, que va más allá de lo dado de modo puramente sensorial y siempre percibe algo más que un cuerpo meramente material. Este "más" es [14] lo que pretendemos estudiar ahora gradualmente, siguiendo las pistas que nos proporcionan las manifestaciones del cuerpo mismo.

<II. EL HOMBRE COMO ORGANISMO VIVO>

<1. Configuración desde dentro (forma interior, alma vital, entelequia: Especie + fuerza; materia)>

Percibimos al cuerpo, con su forma determinada, cerrada en sí misma y estructurada conforme a reglas, como algo interiormente *concatenado*. Su figura externa *está configurada desde dentro*. Lleva en sí algo que hace de él lo que es en cada caso, y esto sucede en un proceso de configuración progresivo: ya vimos que el cuerpo atraviesa cambios en su configuración. Este configurarse desde dentro es un peculiar modo de ser, *el modo de ser de los seres vivos*. Lo que configura desde dentro es caracterizado por Tomás de Aquino como *forma interna*. Con Aristóteles³⁷, le da el nombre de alma, aquí concretamente el de *alma vital* ("ánima vegetativa"), ya que se trata del principio de vida. Aristóteles la denomina [15] también *entelequia*. Ello se debe a que el proceso de configuración tiene un *τέλος*, es decir, apunta a una determinada figura. Este fin es la estructura plenamente configurada y con todos sus miembros, que actúa desde dentro para conservarse en esa plenitud de forma. Actúa concretamente de manera que cada miembro cumple una misión específica en el contexto del todo, es decir, es un *órgano*, y por ello el todo es un *organismo*, pero además apunta más allá de sí mismo y produce otras estructuras de la misma especie.

La forma interna es algo *cualitativamente determinado* que cualifica al todo: es una *especie*. Pero a la vez es una *fuerza viva*, ya que es lo que realiza la configuración. La realiza en un material, en una *materia*. Cuanto percibimos en el mundo es materia informada. Lo que distingue a los organismos de las demás cosas materiales (cosas "muertas") [16] es que la formación es un proceso vital. La materia sin la forma es imposible relativamente, la forma es lo que le comunica existencia. Pero la forma viva comienza a actuar sobre una materia ya informada, que cobra vida gracias a ella, y no puede sino ir dando forma orgánica a nuevos materiales para ir construyendo y formando al organismo progresivamente.

Depende también de las condiciones materiales que la forma pueda surtir sus efectos de modo puro y sin obstáculos, que logre llevar al

37 Aristóteles (384 – 322 a.d.C.), filósofo griego, tuvo por maestro a Platón. El es fundador de la propiamente ciencia filosófica; ha sido el que más ha influenciado en la historia de la filosofía. Las bases de su filosofía eran la Lógica y la Metafísica.

organismo a su plena configuración como un perfecto ejemplar de la especie. Además, la fuerza vital, que en sí misma es finita, se consume en su trabajo informante. Por ello el organismo llega a un cenit de su desarrollo, a partir del cual ya no puede seguir realizando la plena información. [17] Se inicia en ese momento la decadencia, esto es, la paulatina disminución de la fuerza informadora, con el correspondiente paso a primer plano de la materia ya no informada vitalmente, hasta la completa cesación de la vida. La forma vital, el "alma", hace del cuerpo humano un *organismo*. Cuando en él ya no hay vida, sólo es una cosa material como otras muchas.

<2. *Movimiento orgánico*>

Hemos tratado de captar qué es lo propio del cuerpo humano como organismo: la información de la materia por la forma vital interna, la actuación conjunta de los necesarios materiales estructurales, la reunión de partes en el todo, la generación de otros individuos de su misma especie.

Todo este proceso, al que denominamos *vida*, es *actividad*, y la actividad es *movimiento*. El organismo está en constante movimiento, tanto interno como [18] desde dentro hacia fuera. Así es como entendemos el tipo de movimiento que le caracteriza fenoménicamente, al que hemos denominado movimiento según leyes propias. En su movimiento, el organismo sigue la ley de su forma interna. La información del cuerpo implica que en él se crean centros desde los que se mantiene, soporta y mueve a sí mismo, y desde los que sale al encuentro de todo lo que le sucede desde fuera. En la medida en que la formación se ha llevado a cabo, el cuerpo posee dominio sobre sí mismo. Pero nunca cesa de ser un cuerpo material y de estar sometido a las condiciones del acontecer material.

<3. *La línea de separación entre lo orgánico y lo animal (serie jerárquica del cosmos según Tomás de Aquino 19-21). Naturaleza propia de las plantas (Anima forma corporis, falta de conciencia, desprendida de sí misma, abierta y cerrada en sí misma, fija en un lugar, se alza creciendo)*>

En nuestra caracterización del movimiento vital hemos llegado a la frontera de lo propio del hombre meramente como organismo. En general, se suele decir que lo que distingue al animal de la planta es la capa-

cidad de [19] sentir y de moverse libremente en el espacio. Sin embargo, para poder atenernos a esta definición, ciertamente respetable, hemos de examinar si recoge la naturaleza esencial de su objeto. Pero antes será preciso responder a la pregunta, aún más básica, de si está acaso justificado objetivamente trazar una clara línea de separación entre la planta y el animal. Esta cuestión es de gran relevancia para la comprensión de la estructura del hombre.

En la cosmología que Tomás de Aquino construyó siguiendo a Aristóteles, el mundo creado se nos presenta como una serie jerarquizada de diferentes seres: cosa materiales, plantas, animales, hombres, espíritus puros. Estos niveles están por principio netamente delimitados unos respecto de otros, de manera que con cada uno de ellos comparece algo nuevo. Pero no se hallan simplemente unos junto a otros sin ninguna relación entre sí. Por un lado, en cada nivel se conserva lo propio del que le es inmediatamente inferior. La única excepción son los espíritus puros, que a causa de su libertad respecto de la materia no contienen la materialidad propia [20] de las criaturas terrenas. Por otro lado, todos los niveles están recorridos por la ley de la continuidad. Cada campo encierra en sí mismo una serie gradual de formas más o menos altas, y dentro de cada ser hay a su vez niveles más altos y más bajos. Además, cada ser y cada campo alcanzan con lo más alto que hay en ellos la frontera del nivel inmediatamente superior.

No tenemos por qué suscribir sin más toda esta cosmología. Nos hace ver, empero, que la problemática del hombre guarda una estrecha relación con la que concierne al mundo real en conjunto y a la diferencia entre las diversas esferas de la realidad. Por tanto, ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria. Santo Tomás defendió con la mayor energía la unidad de la forma sustancial (que era una de las tesis más controvertidas en el siglo XIII). En su opinión, el hombre es todo lo que es en virtud de *una sola forma interna*, en virtud [21] de su alma humana, que es un alma racional. Por ser racional, es distinta del alma de las plantas y de los animales, pero contiene lo propio de estas últimas. No queremos discutir esta problemática de la unidad de la forma sustancial. Pero, en cualquier caso, será necesaria una clara comprensión de las formas más bajas para poder estudiar después las más altas.

Hemos puesto de manifiesto cómo todo lo orgánico se distingue de lo meramente material, si bien no hemos desarrollado, en modo alguno, todos los problemas que esta distinción implica. Intentaremos a continuación captar la naturaleza esencial de la planta, así como tra-

zar la frontera que la separa del nivel inmediatamente superior. A diferencia de ciertas concepciones poético-sentimentales de la naturaleza, cuando hablamos de "alma vegetativa" -una expresión que de Aristóteles pasó a la terminología escolástica- [22] no pretendemos atribuir a la planta la posesión de alma en el sentido en que solemos asignarla al hombre. Con ese término designamos únicamente un principio vital interno.

Pues bien, me parece que la capacidad de configurarse vitalmente a sí misma desde dentro es realmente lo más característico de la naturaleza propia de la planta. Convertirse en el ser que encierra germinalmente dentro de sí: tal es en mi opinión el sentido fundamental del proceso vital de la planta. Ésta tiene que organizar de esa manera la materia de que dispone. Debe apropiarse las sustancias estructurales que le faltan para alcanzar la figura a que tiende, y expulsar las que no sirven a ese fin. La alimentación y la excreción de sustancias inorgánicas están al servicio del desarrollo orgánico. Así pues, la vida de la planta consiste ante todo en organizar la materia.

El "alma vegetativa" es por entero "forma corporis", y nada más que eso. [23] En ella falta por completo precisamente aquello en lo que solemos ver lo más propio del alma como tal: la apertura interna. La *falta de conciencia* es en mi opinión una característica esencial de la planta. Todo su ser se ordena a manifestar en una figura visible lo que ella es. No está abierta hacia dentro, no existe para sí misma, no vive en sí misma. De esta manera, la planta está *desprendida de sí misma* en sentido óntico (no en un sentido ético) y completamente *abierta*. Esto le da para nosotros un aspecto de pureza e inocencia. No quiere nada para sí, no aspira a acaparar nada.

Por otra parte, con la apertura de su naturaleza no se dirige a nadie; tan sólo tiende a la luz. Por tanto, pese a la apertura con la que vive, la planta está *cerrada en sí misma* de una manera muy peculiar. Esto le da a nuestros ojos el carácter de lo tranquilo y pacífico, y está en consonancia con el hecho de que no se mueve libremente en el espacio, sino que está atada [24] por sus raíces a un lugar determinado. Este alzarse de la tierra hacia el cielo es un símbolo del peculiar modo de ser de la planta, que se alimenta de la materia, oscura y cerrada en sí misma, y la configura de manera que puede revelarse saliendo a la luz. Pero su enraizamiento no la priva de la capacidad de moverse según leyes propias: tiene en sí misma el centro desde el que se afirma y sostiene, se mueve hacia sí misma y asume los movimientos que le llegan desde fuera.

<4. *El proceso vital apunta más allá del individuo: a la especie e "idea de la planta".>*

A pesar de estar cerrado en sí, el individuo vegetal apunta en su proceso vital más allá de sí mismo. Ciertamente, es muy poco "sociable": los árboles del bosque sólo forman una unidad colectiva para la mirada que los contempla, y carecen de toda vinculación interna. Pero el "elan vital" [25] apunta más allá del individuo, apunta a la especie.

Con su proceso de configuración, el individuo no quiere ser "él mismo" como algo único, sino que quiere convertirse en un roble, haya o abeto todo lo perfecto que sea posible. Vemos así que el término *especie* no designa solamente la forma que actúa en el individuo, sino la totalidad de los seres reales en los que actúa esa misma forma. (Si cada individuo tiene su forma, o si hay una sola para todos los individuos de la misma especie, es un problema aparte). La unidad de la especie, al fin y al cabo, no es meramente colectiva, sino que es *genética*. Que el individuo apunte a la especie no sólo tiene el sentido de que se configura a sí mismo como ejemplar de la especie, sino también el de que engendra desde sí mismo nuevos ejemplares de ella.

En el proceso vital de las plantas todavía podemos reconocer otra [26] tendencia: la tendencia a encarnar con la mayor perfección posible lo que constituye la naturaleza esencial de la planta, a saber, el desarrollo hacia la luz. H. Conrad-Martius³⁸ ve en este despliegue la idea que rige todas las formas del ser vegetal. Ahora bien, no todas las especies de plantas la cumplen con la misma perfección. No discutiremos aquí la cuestión de si todas las especies vegetales se pueden colocar en una serie evolutiva de creciente acercamiento a esa idea³⁹.

En cualquier caso, observamos una gran multiplicidad de manifestaciones del ser de las plantas. Algunas especies vegetales parece quedar detenidas casi siempre en las funciones vitales secundarias, esto es, en la búsqueda de sustancias apropiadas para su crecimiento y en la asimilación de las mismas, de modo que no alcanzan gran perfección en la organización de la materia. El desarrollo más [27] puro del ser vegetal es el que muestran las plantas que se alzan libremente hacia arriba y se

38 Hedwig Conrad-Martius, filósofa, discípula de Husserl, natural de Iserlohn (27-II-1888). Estudió en Gotinga. En 1912 se casó con otro filósofo y discípulo de Husserl, Theodor Conrad. El matrimonio fue a vivir a Bergzabern, donde tenían una plantación de frutales. Hedwig fue madrina del bautismo de Edith el 1-I-1922. Hedwig enseñó desde 1955 en la universidad de Munich; murió en Starnberg (15-II-1966).

39* Cf. la metamorfosis de las plantas según Goethe.

abren a la luz en la figura más perfecta, en el mejor "producto" de la vida vegetal: la flor. Este alzarse vertical es el más espléndido triunfo de la fuerza configuradora sobre la materia. Este abrirse es la más pura revelación. (Y ello en contra de la continuidad, según la cual la forma más alta debería ser la que más se acercase a la animal)⁴⁰.

<5. Lo vegetal del hombre. Distinciones.>

Sí hemos logrado al menos esbozar lo peculiar del ser de las plantas. nuestra siguiente tarea será buscar en el hombre lo que él conserva de ese ser.

Querría enlazar con algo que acabo de considerar perteneciente al desarrollo más puro del ser vegetal, y que ya había mencionado antes como característico del cuerpo humano: la posición vertical. Parece como si aquí el hombre y la planta coincidiesen en poseer algo de lo que el animal carece. ¿Pero estamos realmente [28] ante el mismo fenómeno que antes? También antes la posición vertical nos parecía ser un triunfo sobre la materia, y en el rostro del hombre se puede ver, al igual que en la flor, la más perfecta revelación de sí mismo. Pero la posición de la cabeza humana parece encerrar además otro significado: es lo que domina a todo el cuerpo, lo abarca, lo recoge con su mirada y lo rige. La dirección vertical es aquí doble. De abajo hacia arriba: el alzarse hacia la luz; de arriba hacia abajo: un cierto autocaptarse desde arriba.

De esta manera, el cuerpo humano es distinto tanto del vegetal como del animal, no obstante su común carácter orgánico. Esta comunidad reside, al igual que en la autorrevelación, en la configuración, en el despliegue según una ley interna de formación. El desarrollo del cuerpo del hombre, desde la sencilla célula al complicado organismo, es probablemente el ejemplo más maravilloso [29] que podemos señalar de proceso orgánico. A lo largo de este proceso, mediante el crecimiento y la progresiva diferenciación, se va configurando el todo, ordenado teleológicamente y con una perfecta concatenación entre sus partes.

Adelantándonos a cuestiones que trataremos más abajo, podemos decir ya que este proceso orgánico en el que el cuerpo se va configurando tiene su paralelo en el ámbito anímico-espiritual: el hombre está

40 Esta frase entre paréntesis escribió Edith a lápiz en el margen derecho, sin indicar donde colocarla.

inscrito en su integridad en un proceso de desarrollo. No se agota en ser un puro organismo. Y el proceso de desarrollo tampoco es puramente orgánico, ni siquiera el del cuerpo. El despliegue desde dentro no está cerrado en sí mismo, no sólo porque depende de condiciones materiales, sino porque tiene lugar en continua relación con lo que sale al encuentro del organismo desde fuera de él. El hombre y el animal están abiertos hacia dentro y hacia fuera. En la medida en que los dos tienen esto en común, [30] el estudio de la naturaleza humana puede verse iluminado por el análisis de la naturaleza del animal.

Hemos de hacer notar aún que la índole de organismo, esto es, lo vegetal del hombre, no siempre se da con la misma intensidad. Comparece con más pureza en el niño que en el adulto y en el joven. No hacemos una mera imagen poética cuando gustamos de comparar a los niños con flores: esta comparación tiene un fundamento objetivo. En los niños encontramos un desplegarse y revelarse todavía relativamente simples e ingenuos, un cierto descansar en sí mismos. Por eso mismo, ante ellos tenemos la impresión de lo inocente, pacífico y desprendido de sí mismo. Por otra parte, el carácter orgánico se nos da relativamente con más claridad en la mujer que en el varón, y en el hombre primitivo más que en el civilizado. Y, finalmente, a este respecto hay fuertes diferencias individuales. Pero todas estas diferencias se nos harán aún más patentes [31] cuando hayamos alcanzado cierta claridad acerca de lo específicamente animal y lo específicamente humano.

IV. EL HOMBRE COMO ANIMAL

IV. LO ANIMAL

1. El movimiento animal; el carácter instintivo 1-4
2. Sensibilidad; interioridad; alma y cuerpo animal; vida afectiva; carácter 4-9
3. Especie e individualidad en el hombre y en el animal 9-14
4. Mirada retrospectiva y temática ulterior 14-16
5. El material fónico animal en comparación con el humano: sonidos emocionales, señales, melodías 17-21
6. La estructura del alma: vida anímica actual (sentidos externos e internos), potencias y alma 21-25
7. Alma animal y cuerpo. Problemas de la forma substancial. Característica del alma animal según santo Tomás 25-28
8. La relación de la delimitación de lo animal así obtenida con el pensamiento de santo Tomás. El problema de Especie – idea – individuo en relación con el problema del origen de las especies y de los ámbitos del ser 28-32

<1. *El movimiento animal; el carácter instintivo*>

[IV,1] En nuestro intento de captar y delimitar lo específicamente vegetal ya nos hemos topado con lo específicamente animal. La definición tradicional del animal como el ser dotado de la posibilidad de moverse libremente en el espacio y de la capacidad de sentir está corro-

borada fenoménicamente. Más exactamente: lo está cuando la imagen externa del animal nos muestra que nota lo que le sucede y que posee un centro interno de movimiento (o varios centros). Pero esto no se nos hace igualmente patente en todos los animales, sino que a este respecto se dan diferencias muy características.

Sea como fuere, si prescindimos de casos límite, en los que si atendemos meramente a los fenómenos bien podemos dudar de si estamos todavía ante plantas o ya ante animales, el libre movimiento es lo característico de todo lo animal. "Libre" significa por un lado que, [2] a diferencia de las plantas, los animales no están atados a un lugar determinado. Por otro, que a diferencia de lo que sucede en las cosas materiales, el movimiento no viene impuesto desde fuera de manera meramente mecánica, sino que parte de dentro. Libertad no implica libre albedrío o voluntariedad. Precisamente aquí reside la diferencia entre el movimiento animal y el humano, y en el hombre mismo entre lo animal y lo específicamente humano. El movimiento animal se nos muestra como sujeto a férreas leyes, aunque no sometido a unas leyes puramente mecánicas.

Hemos hablado anteriormente de un movimiento que sigue leyes propias, y nos mantenemos en este convencimiento. En la danza del mosquito están presentes unas leyes distintas que en el vuelo del pájaro, las del vertiginoso picado de la gaviota son diferentes de las que sigue la golondrina, y las que rigen el pesado andar del oso son otras que las del sigiloso acercarse de la hiena. En los [3] diversos tipos humanos, e incluso en cada individuo, encontramos leyes propias análogas.

Pero el movimiento no está condicionado solamente desde dentro, sino que implica un continuo enfrentamiento con influencias externas. No pensamos ahora en impulsos mecánicos, ni tampoco en la combinación de movimiento mecánico y movimiento vivo a que nos referimos más arriba. En los cambios que experimenta su movimiento, que pese a toda su legalidad parece no atenerse a regla alguna, el animal se ofrece a nuestra vista como arrastrado y empujado desde fuera, pero no arrastrado y empujado mecánicamente, como cualquier cuerpo, sino afectado interiormente de una manera invisible y reaccionando desde dentro a esa excitación.

En el plano fenoménico estamos aquí ante la relación entre estímulo y respuesta. En ocasiones percibimos el estímulo (por ejemplo cuando el gato juega con una bola que rueda por el suelo), pero otras veces solamente se nos da la respuesta en [4] su carácter de tal (como sucede con tanta frecuencia en el vuelo de los insectos). En todos sus movi-

mientos, el animal parece ser impulsado desde dentro, a la par que atraído o rechazado desde fuera: los movimientos surgen del encuentro entre ambas instancias. Y al igual que la planta se caracteriza por el reposo y por estar cerrada en sí misma, y el enraizamiento en el suelo es un símbolo de su modo de ser, la intranquilidad y la falta de fijeza, con las que la ausencia de ataduras espaciales guarda una relación necesaria, parecen pertenecer a la esencia del animal.

<2. *Sensibilidad; interioridad; alma y cuerpo animal; vida afectiva; carácter*>

Ese íntimo ser afectado, que dará origen al movimiento reactivo, es lo que designamos como *sensación*: el ser vivo nota lo que le pasa (en la terminología psicológica usual se denomina *reacción* ya a la *sensación*). El animal siente lo que le pasa en, dentro de y con su cuerpo. Este cuerpo es de suyo sentiente, y precisamente esto es lo que le distingue del [5] mero organismo. Sin embargo, no todos los animales son cuerpos vivos de igual manera. En los animales superiores, especialmente en aquellos cuyo cuerpo no está cubierto por un pelaje o un plumaje espeso, el cuerpo se siente sin mediación alguna; en otros animales, por ejemplo en los mosquitos y arañas, que casi no parecen tener cuerpo, la sensibilidad parece estar ligada más bien a los movimientos reactivos.

El cuerpo es cuerpo sentiente no sólo por experimentar estímulos exteriores, sino que también se siente a sí mismo. Es, por así decir, cuerpo sentiente por dentro y por fuera, y está continuamente sintiendo, no sólo en su superficie, y no sólo cuando resulta afectado por estímulos exteriores. La sensibilidad para estímulos exteriores es una apertura de la naturaleza animal hacia fuera; la sensibilidad para sí mismo, una apertura hacia dentro.

De esta manera, la interioridad nos sale al paso en un sentido que aún no habíamos encontrado en el mero [6] organismo. Allí vemos una forma interna del principio de vida y de configuración, que tradicionalmente se ha venido designando como "alma vegetativa", pero su "vida" se agotaba en la actividad configuradora. El alma animal recibe tradicionalmente la denominación de *anima sensitiva*, esto es, alma dotada de sentidos. La apertura sensitiva es lo que la caracteriza. Se distingue por tanto, hacia abajo, del alma vegetativa, que todavía no es sensitiva, y hacia arriba del alma humana, que ciertamente *también* es sensitiva, pero cuya apertura no es *solamente* sensitiva.

Pero tampoco el alma sensitiva es meramente un alma sentiente. Vimos que la sensibilidad del animal está estrechamente relacionada con el carácter reactivo de sus movimientos. Los movimientos, así como los instintos por los que los primeros están determinados, vienen "de dentro" y se notan interiormente. Y si con lo interno del cuerpo no aludimos a un interior espacial, [7] sino a un interior en sentido inespatial, al que denominamos precisamente "alma", advertimos que todo cuerpo vivo tiene un lado anímico. Con el cuerpo animal se capta un *alma animal* que posee una *vida interior*.

Y de esta forma llegamos al significado propio del término "alma". "Tener alma" quiere decir poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro. Se trata de un punto de intercambio, en que impactan los estímulos y del que salen las reacciones. Y si la vida animal consiste en un inquieto ser llevado de aquí para allí, el lugar propio de esa inquietud es el alma, que está en poder de un incesante movimiento al que no puede sustraerse. El alma animal está estrechísimamente ligada al cuerpo: le da forma y vida, y ella vive en él; nota lo que le pasa, y lo nota en él y a través de él, pues los órganos [8] del cuerpo son los del alma; le mueve, y, por cierto, del modo que el cuerpo necesita; sus instintos están al servicio de la conservación y del desarrollo del cuerpo, apeteciendo lo que éste necesita y rechazando lo que le pone en peligro.

Hay algo que todavía no hemos considerado: el alma habla a través del cuerpo. Éste le sirve de *expresión*, en virtud de la cual el alma y su vida interior comparecen de modo accesible a los sentidos. Lo que se expresa y sale a la luz a través del cuerpo es interno en un sentido aún más propio. Pues no se trata meramente de notar lo que le sucede externamente al cuerpo y de reaccionar hacia fuera, sino de comunicar un estado interior. En efecto, los fenómenos expresivos animales nos revelan alegría y tristeza, furia y miedo, es decir, toda una escala de *emociones* o movimientos anímicos, una real vida del alma, que nos interpela y con la que entramos en íntimo contacto.

Es más, [9] en la exterioridad del animal se expresa algo permanente, su "carácter", su *modo de ser propio*. Cuando prestamos atención a este ser y a esta vida interiores, no podemos concebir la relación entre el cuerpo y el alma como si el cuerpo fuese lo realmente importante y el alma algo que está meramente a su servicio y sólo existe por mor del cuerpo. Se da más bien una unidad equilibrada. No una unidad de dos sustancias separadas, sino una materia informada vitalmente, cuya

forma se manifiesta en la materia y simultáneamente se expresa interiormente en la actualidad de la vida anímica.

<3. *Especie e individualidad en el hombre y en el animal*>

El modo de ser propio que se expresa en la estructura corporal del animal y en su "carácter" anímico, y muy probablemente se percibe interiormente en la forma de un peculiar estado de ánimo básico, es en mi opinión el modo de ser propio de la especie, y no algo ante todo individual. El *τέλος* al que apunta el desarrollo del individuo es, al igual que en la planta, [10] la expresión más perfecta posible de la especie y su conservación mediante la reproducción.

No parece, pues, que haya una individualidad relevante como tal. Ciertamente, los individuos son ejemplares de la especie imperfectos y que se distinguen unos de otros. Pero estas diferencias parecen ser algo "casual", carente de un fundamento permanente en la naturaleza del animal. La posibilidad de una pluralidad de ejemplares de la especie completamente iguales no es tan anómalo, ni nos produce la inquietud que sentimos al imaginar un "doble" de un hombre.

En cualquier caso, nuestra relación teórica y práctica con los animales parece estar dominada por una valoración de la individualidad diferente de la que realizamos de cara a los hombres.

Como relación práctica no podemos considerar aquí, si queremos captar los aspectos más decisivos de la cuestión, a una conducta hacia los animales que se limita a utilizarlos para los fines del hombre: el ganadero que ceba a los cerdos y bueyes para después venderlos no está interesado ni en cada animal concreto ni en la especie como tal, sino sólo en las [11] características de las que depende el valor comercial.

Debemos tomar como caso paradigmático una forma de relación "personal" con los animales, que se parezca cuanto sea posible al trato con los hombres: el pastor sabe distinguir a unas de sus ovejas de otras, conoce a cada una con sus peculiaridades y cada una de ellas le es querida, o quizá a veces molesta, en razón de esas mismas peculiaridades. Al perro se le trata en la casa como a un miembro de la familia, y se desarrolla una relación de dependencia afectiva con *este* animal determinado. Pero cuando esta actitud llega tan lejos que se considera y trata seriamente al animal como a una persona, cuando se llora su pérdida como "irreparable", nos parece estar ante algo irracional, es decir, ante algo poco acorde con la naturaleza objetiva de las cosas.

Y a la inversa: en las relaciones entre personas no nos parece pertinente sustituir a una persona por otra. Esta sustitución es posible en un puesto o en un [12] cargo, en la posición social que sea, pues en esos casos sí que una persona puede relevar a otra y ocupar su lugar (con más o menos éxito). Pero *esta* persona, en lo que ella significa humanamente para mí, no se puede cambiar por ninguna otra, por mucho que una nueva relación humana pueda consolarme de la pérdida de la primera.

Todas estas no son más que observaciones hechas a vuelapluma, pero que pueden servir de punto de partida para análisis más profundos. Sólo estos análisis en profundidad podrían mostrar de modo fehaciente que nos hallamos aquí ante una frontera esencial entre lo animal y lo humano: en el hombre la individualidad adquiere un nuevo sentido que no posee en ninguna criatura inferior a él.

Desde ese punto de vista se puede comprender también la diferencia existente entre el tratamiento teórico de los hombres y de los animales. En efecto, la zoología y la antropología son muy probablemente disciplinas paralelas, que investigan en general la naturaleza humana y la animal, las razas humanas y las especies animales. En cambio, no existe ciencia alguna del animal que sea paralela a las ciencias humanísticas individualizadoras. [13] La "caracterología" de los animales, que con una forma poética se contiene desde los tiempos más remotos en las fábulas, no pasa de dibujar los caracteres *de la especie*. Y la mayor parte de las veces lo hace para representar mediante ellos determinados tipos humanos, y de hecho suele exponer esos caracteres mismos en forma humanizada. La base tanto del paralelismo como de la personificación es la captación de ciertos tipos de carácter en las especies animales y su parecido con tipos caracterológicos humanos.

¿Hasta dónde se pueden llevar esos paralelismos? Naturalmente, esta es una pregunta que sólo se podría responder una vez se hubiese comprendido con claridad la estructura óptica de unos y otros seres. Constituye por tanto un problema saber si, al igual que hay especies animales, existen también especies humanas, o, en el caso de que el hombre se pudiese considerar como una especie animal, si existen variedades de la especie hombre, de la misma manera que suele haber variedades de una misma especie animal.

Todas estas nociones -"especie", "tipo", "variedad de una especie", "individualidad"- [14] distan de ser claras, al menos por ahora. Su aclaración y el descubrimiento de las relaciones que guardan entre sí es de urgente necesidad. Y ello no sólo a fin de poder distinguir al animal del

hombre, sino para comprender todos los ámbitos del mundo real, esto es, la estructura de cada ser y sus relaciones con los restantes.

Pospondremos por un momento el estudio de estos problemas, para someter los resultados obtenidos hasta ahora a una visión de conjunto, que a la vez que será retrospectiva adelantará ya asuntos que aún no hemos tratado.

<4. Mirada retrospectiva y temática ulterior>

Los fenómenos visibles nos han proporcionado una vía de acceso a la estructura animal. Hemos paseado nuestra mirada por lo que, más allá del común carácter orgánico, cabe considerar como lo específicamente animal en comparación con lo vegetal: el carácter instintivo del animal, la sensibilidad, la existencia de un ser anímico en el sentido de una vida interior actual y de un modo de ser propio habitual o duradero. De estos primeros hallazgos se derivan los problemas ulteriores.

Hemos vuelto a tomar como vía de acceso los fenómenos visibles. Habría que realizar un análisis paralelo de todas las demás *vías de acceso sensibles*. A este respecto, los sonidos animales revisten una especial importancia. Por un lado, como expresión de la vida anímica y del carácter específico. [15] Por otro, para la distinción entre lo animal y lo humano. (Dentro del análisis del hombre, el estudio del material fónico de los mudos o de personas privadas del lenguaje debido a alguna parálisis podría ser de gran interés para trazar esa distinción).

Tras haber reconocido que a la estructura del animal le pertenece necesariamente la posesión de un "interior", deberíamos examinar la *estructura del alma*. Ya nos ha salido al paso la contraposición entre la vida anímica puntual y la posesión de la misma de modo duradero. Ambos aspectos merecen ser estudiados, tanto cada uno por separado como en la relación de la posesión duradera con la cambiante actualidad vital.

Estas investigaciones todavía no constituyen una *psicología animal empírica*: con ellas apuntamos a una *ontología del alma animal*, que es condición previa de la psicología empírica. En efecto, toda investigación empírica se acerca a los casos concretos con una determinada concepción previa de la estructura fundamental de [16] su objeto, a fin de comprobar qué es lo que se nos da de él aquí y allí. Es tarea de la fundamentación filosófica de las ciencias empíricas aclarar esas ideas rectoras.

Finalmente, sería conveniente completar el estudio de la relación entre el individuo y la especie en el reino animal, a la que ya hemos aludido, prestando atención a la relación entre las especies mismas. Concretamente, se debería investigar por un lado si existe una relación genética entre ellas; por otro, si, al igual que hablamos de la "idea de las plantas", podemos hablar también de una "idea de los animales" que domine todo el territorio respectivo, así como de una realización más o menos perfecta de esta idea en las diferentes especies; habría que aclarar asimismo la cuestión de las relaciones mutuas de los distintos reinos del ser. Finalmente, deberíamos examinar la posición que ocupa lo animal en la estructura del hombre. [17] Es imposible resolver todos estos problemas en el marco del presente estudio. Habremos de limitarnos a abrir las necesarias investigaciones.

<5. *El material fónico animal en comparación con el humano: sonidos emocionales, señales, melodías*>

Comenzaremos diciendo algo acerca del *material fónico*. Por un lado, los sonidos emitidos por los animales nos permiten acceder a su *carácter* específico: el zureo de la paloma, el chillido de la gaviota, el gorjeo del mirlo nos están comunicando algo de su respectivo modo de ser. Pero los sonidos nos introducen a la vez en la vida anímica de cada momento: en ellos percibimos la furia, el miedo, el dolor, en una palabra, toda la escala de las *emociones* del animal.

Junto a los anteriores, tenemos sonidos de índole muy distinta: llamadas para atraer a sus congéneres o para advertirles de un peligro, etc. Es decir, breves *señales* mediante las cuales los animales pueden entenderse entre sí, y a las que por ello nos gusta denominar "lenguaje de los animales". Estas señales fónicas de los animales son importantes desde diversos puntos de vista. Así, nos proporcionan datos sobre la *sociedad* [18] *de los animales*, sobre su vida en común. Hacen además el carácter de lo *intencionado*, de lo que procede de un cierto albedrío, de modo que parecen acercarse a la libertad humana. Y es que en ellas se alberga un *sentido* que se puede entender, y por ello, según parece, un comienzo de *razón*. Finalmente, también los sonidos modulados, como sobre todo el canto de los pájaros, reclaman nuestra atención en su calidad de estructuras que parecen estar configuradas de conformidad con un plan. Todos estos fenómenos son especialmente relevantes para la delimitación entre lo animal y lo humano en la línea de los principios.

La expresión involuntaria del propio modo de ser y del estado anímico de cada momento parece ser algo común al hombre y a los animales. Por eso mismo, viene a constituir un puente para la comprensión y nos permite llevar una cierta vida en común con los animales. Podemos acceder a su vida anímica y la sentimos con ellos, y [19] también ellos se ven afectados por lo que sucede en nuestro interior, de manera parecida a como los niños pequeños resultan influidos por los fenómenos anímicos que se desarrollan en su entorno incluso antes de que puedan entenderlos.

Con estos fenómenos permanecemos por entero en el campo de lo involuntario e instintivo, que se nos muestra como lo específicamente animal. El animal vive en su alma, se mueve en su alma, y este movimiento se abre paso hacia fuera de forma tan involuntaria como incesante: lo anímico se expresa a través del cuerpo de un modo perceptible a los sentidos.

En todo ello aún no hay nada que parezca implicar una separación respecto de sí, una intervención de uno mismo, la erección de un yo personal-espiritual. ¿Se contiene algo de este tipo en las "señales" de los animales? ¿Podemos ver seriamente en ellas un "lenguaje"?

Lo que, ya desde el punto de vista del material fónico, distingue al lenguaje humano de los sonidos meramente emocionales, [20] es la continuidad del discurso, la información a partir del material, de figuras fijas y estructuradas ("articuladas") y la presencia de leyes del ritmo y de la tonalidad correspondientes a esa información. Si sometemos a consideración el fenómeno del lenguaje en toda su plenitud, las figuras estructuradas se convierten en portadoras de significados fijos, y el flujo del discurso en un contexto de sentido. Esto es, al hablar damos forma a la expresión lingüística por referencia a un contexto de sentido realizado vitalmente, y empleamos libremente la expresión lingüística a fin de entendernos.

Si comparamos las señales acústicas utilizadas por el hombre -como los silbidos o las llamadas emitidas por las sirenas de los barcos- con el lenguaje propiamente dicho, apreciamos inmediatamente que les falta la continuidad y la articulación, y, sobre todo, aquello en que estas últimas se basan: un contexto de sentido que se va formando adentrándose en la expresión lingüística. Las señales tienen un significado, pero éste les ha sido adherido desde fuera. Precisamente esto incrementa su carácter de voluntarias, de intencionadas, en comparación con el lenguaje.

Veamos ahora [21] qué sucede con las señales fónicas de los animales. Tampoco en ellas se aprecia una relación interna entre la señal y

lo que ésta significa, por ejemplo entre la llamada de advertencia y la captación del peligro, a diferencia de lo que ocurre entre el sonido de la palabra y su significado en el lenguaje vitalmente expresivo. Si se aprecia una relación final objetiva: a diferencia de las señales humanas, los animales parecen estar atados por su propia naturaleza a utilizar un determinado sistema de señales. Así, el gamo no tiene la posibilidad de elegir entre esta o aquella señal, mientras que los bandoleros se ponen de acuerdo en emitir un concreto silbido de advertencia. La relación final objetiva provoca la apariencia de que estamos ante algo intencionado y voluntario, cuando en realidad no hay sino una reacción regida por leyes. Con la carencia de un contexto interno de sentido, se pierde la condición de racional. Al no ser resultado de una elección, los medios de que se valen los animales para entenderse entre sí quedan privados de la condición de libres, y por tanto no cabe decir que constituyan un lenguaje⁴¹.

<6. *La estructura del alma: vida anímica actual (sentidos externos e internos), potencias y alma*>

Trataremos ahora [22] de esbozar la estructura fundamental del alma animal. Contamos para ello con lo que hemos alcanzado a ver de su interior. Lo más externo son las cambiantes *impresiones sensibles* que los animales reciben desde fuera. No podemos pensarlas por analogía con nuestras percepciones, en las que captamos las cosas como claramente distintas de nosotros mismos, esto es, como "objetos" en sí, y que por tanto pueden ser la base del conocimiento racional. Hemos de pensar más bien en el oscuro quedar afectado que nos es familiar en estados cercanos al sueño y de semiinconsciencia. En esos estados se nos da un material sensible que no ha adquirido la forma de cualidades de las cosas.

Pero todas estas consideraciones no pasan de ser analogías construidas más o menos arbitrariamente. Mientras que los sonidos emocionales nos permitían acceder de alguna manera al "interior" de los animales, el "mundo del animal", esto es, el contenido de sus impresiones, no se nos da, al igual que tampoco se nos dan los contenidos perceptivos de otras personas. Carecemos también de la posibilidad de comprobar por medio del lenguaje hasta qué punto son semejantes o distintos el

⁴¹* De modo parecido, la "configuración de conformidad con un plan" de las "melodías" de los pájaros se revela como meramente aparente.

mundo perceptivo humano y el de los animales. No tenemos derecho ni siquiera a suponer que en ellos se dan, al menos tan claramente delimitados como lo están en nosotros, los mismos tipos de impresiones sensoriales (los "cinco sentidos").

A los diversos tipos de datos sensibles externos se añaden las sensaciones por las que experimentamos nuestro propio cuerpo. Se suele denominar al conjunto de las mismas "*sensibilidad interna*"⁴². Esta interioridad no es la [23] única. Los estados internos debidos a impresiones externas -integrados por sensaciones a las que cabe designar como *sentimientos*, los cuales a su vez se suelen clasificar bajo las *categorías polares del placer y el displacer*- guardan estrecha relación con ella. Este es el punto en el que los estímulos se convierten en *reacciones*, esto es, en un cierto ser impulsado, atraído o repelido (que es lo que Tomás de Aquino denomina *appetitus*).

Santo Tomás señala aún otras modalidades de "ser interno". Se refiere por un lado a una cierta *permanencia* de las impresiones recibidas, manifestada en la búsqueda de algo ausente, y por otro a una *estimación instintiva*, por la que consideramos a lo que sale a nuestro encuentro desde fuera como útil o como perjudicial.

Finalmente, en los animales detectamos algo análogo a las *actitudes* humanas: un posicionamiento duradero del ánimo, especialmente frente a otros animales y frente a los hombres.

Disponemos así de una serie de categorías con las que podemos clasificar la multiplicidad de la vida anímica de cada momento, [24] si bien a este respecto no albergamos pretensión alguna de exhaustividad.

Esa vida anímica actual está caracterizada por un continuo ir y venir de estímulos externos, estados interiores, impulsos instintivos, etc. Pero detrás de este ir y venir se halla algo permanente, que hace posible esa vida anímica de cada momento y que ésta sea *precisamente como es*. Los distintos actos son manifestaciones de *potencias* (facultades o fuerzas). Tienen su raíz en el alma, que es el principio de todas las manifestaciones y actividades vitales del ser vivo. El alma animal tiene ciertas potencias en común con el alma vegetativa. Como potencias de esta última, santo Tomás menciona las facultades relativas a la alimentación,

42* En santo Tomás, los "sentidos internos" tienen otro significado: designan a las potencias sensibles que permiten la *conservación* de las impresiones. Son cuatro: el *sensus communis*, que da acogida en el "interior" a las especies sensibles; la *imaginatio*, que las conserva; la *vis aestimativa*, que distingue lo útil de lo perjudicial, y la *vis memorativa*, que conserva estas "intenciones" (Cf. página siguiente).

el crecimiento y la reproducción. En el animal se añaden las potencias sensitivas (cinco externas y cuatro internas). Aquí no estudiaremos hasta qué punto esta división encuentra apoyo en los fenómenos, ni si es suficiente. Su cometido es el de proporcionarnos un ejemplo [25] de lo que cabe entender por potencias.

<7. Alma animal y cuerpo. Problemas de la forma substancial. Característica del alma animal según santo Tomás.>

La psicología del siglo XIX, que en su calidad de ciencia natural se estableció imitando de la manera más fiel posible el método de las ciencias de la naturaleza, no quería tener nada que ver con el alma y con las facultades anímicas, con las que todavía operaba la psicología racional del siglo XVIII, en continuidad con la tradición escolástica. Aspiraba a estudiar únicamente los "fenómenos psíquicos", y entendía por tales los diversos hechos de la conciencia.

La crítica del concepto de "fenómeno psíquico" nos llevaría demasiado lejos de nuestro camino. Nos limitaremos a observar que con este aislamiento de ciertos hechos nos apartamos precisamente del terreno empírico, pues la experiencia no nos presenta hechos psíquicos aislados, sino que siempre nos muestra lo anímico en el contexto vital de un animal. Y si [26] intentásemos obviar esa dificultad otorgando validez solamente a los "fenómenos de conciencia" puntuales, pero declarando al cuerpo como sustrato permanente de esos fenómenos, los análisis que ya hemos efectuado harían insostenible esta interpretación.

En efecto, lo que hemos encontrado no es un cuerpo igual que los demás cuerpos materiales y unos hechos de conciencia unidos a él, sino algo por entero distinto de todos los cuerpos materiales. Lo que denominamos "cuerpo vivo" no es un cuerpo material cualquiera, sino un cuerpo animado. La pregunta que tenemos que formularnos es si en él hay algo que sea meramente "corpóreo", y cómo se interpenetran en el cuerpo vivo las leyes de la naturaleza material, de lo orgánico y de lo animal.

Para el tomismo, ese elemento unificador que reúne al todo, pero a la vez lo estructura en una multiplicidad de miembros, es el alma. No se puede explicar la diferenciación de los sentidos diciendo por ejemplo que el cuerpo tiene diferentes órganos sensoriales, sino diciendo, con santo Tomás, [27] que tiene diferentes órganos sensoriales porque hay

diferentes sentidos⁴³. Esto mismo se puede aplicar a todas las potencias. El alma se articula en las potencias e informa el cuerpo articulado a su vez en correspondencia con ello. Este modo de ver las cosas es el único posible si, con santo Tomás, se parte de la unidad de la forma sustancial. Con todo, el propio Aquinate reconoce que la relación entre el cuerpo y el alma no deja de plantear ciertos problemas.

También santo Tomás caracteriza la peculiaridad específica del alma animal distinguiéndola de las otras dos, el alma vegetativa y el alma racional, en atención a su diferente relación con el cuerpo. El alma vegetativa está limitada por entero al organismo por ella informado. Tan sólo va más allá de sí misma, formando un nuevo organismo, en virtud de la capacidad de reproducirse (que santo Tomás considera por ello como la facultad más alta del alma vegetativa).

El alma animal está asimismo vinculada por completo al cuerpo, pues todas sus funciones se realizan a través de órganos corporales. Su existencia separada del cuerpo vivo es impensable. [28] Pero con los sentidos va más allá de sí misma, pues éstos le permiten entrar en relación con todos los cuerpos materiales.

El alma humana está también vinculada al cuerpo con sus partes inferiores, la vegetativa y la sensitiva, pero sus capacidades espirituales no están atadas al cuerpo inmediata e indisolublemente (sólo lo están indirectamente, a través de las capacidades sensibles, sobre cuyas funciones ellas levantan su edificio propio). Estas capacidades hacen que, de suyo, el alma humana pueda acceder a todo ser.

<8. *La relación de la delimitación de lo animal así obtenida con el pensamiento de santo Tomás. El problema de Especie – idea – individuo en relación con el problema del origen de las especies y del los ámbitos del ser*>

No es este el lugar apropiado para tomar postura acerca de lo que llevamos dicho sobre el alma humana. Pero, por lo que hace al alma animal, hemos de preguntarnos en qué medida los fenómenos estudiados hasta aquí corroboran la visión de lo animal y de los ámbitos más bajos que acabamos de reproducir.

43* Coinciden por entero con este planteamiento los resultados obtenidos por la moderna fisiología animal la psicología al estudiar la evolución de los órganos sensoriales en los animales (Cf. Max ETLINGER, *Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung* [Contribuciones a la teoría del alma de los animales y su desarrollo], Münster, 1925).

[29] Hemos visto lo peculiar de la planta en el despliegue de sí misma y en el estar contenida en sí misma, y en el continuo ser llevado y reaccionar lo peculiar del animal. Es fácil advertir que las definiciones de santo Tomás concuerdan bien con ambas observaciones. Dada la apertura que le es propia, debida a su capacidad de sentir su entorno, en el que vive y del que depende, el animal tiene que enfrentarse con ese entorno e intentar afirmar su posición en él por medio de sus apetitos y de sus diversos mecanismos de defensa. Pero dada su condición enteramente corporal-sensorial, no puede poner coto a ese ser llevado de aquí para allí, y no puede cerrarse frente a las impresiones exteriores ni obstaculizar los movimientos anímicos que se producen en su interior.

Así, bien podemos decir que hemos obtenido una primera delimitación de lo animal respecto de lo meramente orgánico. Pero para llegar a comprender en profundidad estos ámbitos del ser sería necesario seguir investigando sus relaciones mutuas y con la naturaleza material. Sin haber aclarado este punto, resulta imposible comprender ya la estructura del individuo animal concreto. También es necesario disponer de claridad al respecto a fin de entender la multiplicidad de las especies animales, [30] en la que se expresa la "idea del animal" que domina todo este ámbito, así como las relaciones entre las distintas especies y entre éstas y dicha idea.

La gran multiplicidad de las especies animales se puede caracterizar (por mucho que, ciertamente, no quepa remitirla exclusivamente a ella) atendiendo, entre otras cosas, a la mayor o menor pureza con que lo específicamente animal se expresa en las distintas especies. En algunas de ellas parece predominar aún lo orgánico. Pienso no sólo en las formas más bajas, cuyo aspecto externo permite confundirlas todavía con plantas, sino también en algunas más altas, en las que se observa una cierta entrega tranquila a su propio desarrollo, su crecimiento y su éxito vital (tal es el caso de los bóvidos). Otros animales manifiestan ya un cierto acercamiento a lo específicamente humano, mientras que en algunos lo específicamente animal es lo enteramente dominante, como parece suceder con los animales de presa.

[31] Ya en relación con la planta surgió la pregunta de si la unidad de todo el ámbito respectivo se debe considerar "ideal", en el sentido de que la "idea de la planta" se manifiesta en todos los seres pertenecientes a ese ámbito, o si más bien hay que admitir una comunidad genética entre las especies en las que se encarna esa idea. Esta pregunta, la pregunta acerca del origen de las especies, se repite ahora en el ámbito de los animales. Para todo ámbito se plantea la pregunta ulterior de si ese

proceso genético está determinado por la idea rectora del ámbito respectivo, en calidad de principio teleológico, y de si está determinado *exclusivamente* por ella.

Tanto en la relación de las especies vegetales entre sí, como en la de las especies animales entre ellas, creímos observar el despliegue de un doble principio que articulaba la mayor y menor perfección con la que las especies realizan la idea de su ámbito propio. Observábamos, en efecto, un progresivo perfeccionamiento, [32] en el sentido de que las especies más bajas de un ámbito todavía manifiestan semejanza con las del ámbito del ser inferior, mientras que las más altas se acercan ya a las especies más bajas del ámbito inmediatamente superior. Dimos a este fenómeno el nombre de ley de la continuidad. Esta ley nos conduce a su vez a interrogarnos sobre la relación que guardan los distintos ámbitos del ser entre sí. Las preguntas que entonces surgen versan acerca de qué vínculos existen entre ellos, de si estos vínculos son genéticos y de cómo repercuten las leyes propias del ámbito inferior en el superior, determinando, junto a otros factores, a los seres a él pertenecientes.

Ahora bien, la pregunta acerca del origen de las especies está indisolublemente ligada a la cuestión del origen de los individuos. Pues no en vano las especies sólo llegan a existir *realiter* en los individuos, mientras que a su vez la estructura del individuo resulta ininteligible si no se comprende previamente la de la especie. De esta manera, se eleva de nuevo la exigencia de clarificar los conceptos de especie, individuo, etc., una exigencia que viene planteada por el análisis de los fenómenos concretos.

[V,1] V. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS ESPECIES. GÉNERO, ESPECIE, INDIVIDUO

V. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS ESPECIES. - GÉNERO, ESPECIE, INDIVIDUO

- I. Filosofía y ciencia positiva (Procedimiento de las ciencias exactas; procedimiento de las ciencias naturales descriptivas. Contraposición de la concepción científica y natural del mundo. Interpretación filosófica y la crítica al procedimiento científico y sus exigencias sistemáticas) 1-6
- II. El problema del origen de las especies 7-[49]
1. El punto de partida del tratamiento biológico y del tratamiento filosófico. Problema de la "especie": Relación de especie - individuo - tipo, forma - materia 7-9
 2. Las posibilidades de las relaciones entre la especie y el individuo. Categorías de universalidad: género, especie (diversas categorías), individuo (ejemplar) 10-12
 3. Posibilidades de información de la materia. Problema del origen del individuo y de la especie. Forma "general" e "individual" como imagen originaria y copia. 12-14
 4. El origen de los individuos por generación - ¿Origen de nuevas formas individuales? Unidad real de la especie. 14-18
 5. La relevancia del factor material para la individualización de la especie 18-19
 6. El origen de una nueva especie. ¿Modificación o mezcla de formas? 19-25
 7. La necesidad y la contingencia en la estructura de la especie - Variedades específicas - Individuo 26-30
 8. Especie y forma primigenia (idea) 30-34
 9. La relación existente entre los géneros del ser 34-36
 10. Resumen de las reflexiones sobre la teoría de la descendencia 36-40

[V,1] <I. > FILOSOFÍA Y CIENCIA POSITIVA

<(Procedimiento de las ciencias exactas; procedimiento de las ciencias naturales descriptivas. Contraposición de la concepción científica y natural del mundo. Interpretación filosófica y la crítica al procedimiento científico y sus exigencias sistemáticas)>

Antes de proseguir con la investigación del mundo animal, querría intercalar una reflexión acerca de nuestro modo de proceder y de su relación con los procedimientos seguidos por las ciencias positivas. Lo que estamos haciendo es patentemente distinto de cuanto tiene lugar en las ciencias particulares. Las matemáticas, la física, la química comienzan definiendo ciertos conceptos fundamentales, como son los de número, magnitud, todo; parte, punto, línea, superficie; masa, fuerza, energía; elemento, enlace, átomo, molécula, etc. Enuncian axiomas en los que aparecen esos conceptos fundamentales y extraen de ellos principios, o bien tratan de derivar leyes a partir de los hechos de la experiencia. Esas leyes, a su vez, permiten reducir la multiplicidad de hechos empíricos a los conceptos fundamentales.

El mundo de la experiencia, con toda su riqueza y variedad, parece ser algo de lo que las ciencias "exactas" procuran apartarse. Ciertamente, al principio tratan de ampliar el mundo de nuestra experiencia, perfeccionando los sentidos mediante instrumentos apropiados (microscopio, telescopio). Pero todas ellas practican una abstracción sobre el material empírico al que cada una accede. Y, por cierto, cada una practica una abstracción [V,2] diferente, tratando de captar el mundo material desde un punto de vista determinado.

Nosotros, por el contrario, nos ocupamos de los fenómenos en toda su concreción. Partimos de ellos en nuestras descripciones, y cuando el análisis nos obliga a abstraer, acabamos volviendo una vez y otra a los fenómenos, pues lo que nos interesa es conocer su estructura y comprenderlos en ella.

El procedimiento de las ciencias descriptivas es más parecido al nuestro. La zoología trata de obtener una imagen de las especies animales -de su aspecto externo, de la configuración de su cuerpo, de sus funciones anímicas, de sus modos de vida- todo lo fiel y amplia que resulte posible. Para ello ha desarrollado métodos de investigación (uso del microscopio, realización de experimentos fisiológicos y psicológicos) que le permiten determinar hechos a los que no puede acceder la expe-

riencia sensible habitual. Pero tampoco ella se ha limitado a describir los hechos. Aspira [3] a "explicarlos", es decir, a reducirlos a leyes universales. Así, durante mucho tiempo, el ideal ha sido explicar todos los hechos biológicos derivándolos de leyes físicas y químicas. Se llega así un buen día al resultado de que el mundo vivo no está vivo en absoluto: la ciencia de la vida ha interpretado la vida de un modo tal que la elimina, al igual que el físico nos dice que el resultado de la teoría de los colores y de los sonidos es que no hay colores ni sonidos, sino sólo vibraciones.

El entendimiento natural del hombre ingenuo protesta contra esta imagen científica del mundo. Y el filósofo se ve invitado a examinar quién tiene razón, la experiencia precientífica o la científica. Sólo podrá hacerlo si vuelve al punto de partida del conocimiento, si recorre en sentido inverso toda la trayectoria inquisitiva del espíritu humano y trata de averiguar cuál es el sentido de todo este proceder. [4] Dado que esta es una tarea propia de la filosofía, no podemos apoyarnos aquí en los resultados de las ciencias positivas: la filosofía no puede ser, como ha solido decirse, un depósito que recoja todos los saberes parciales para elaborar con ellos una imagen del mundo en consonancia con el "estado de la ciencia" de cada momento. Pero, por otra parte, no puede dejar de prestar atención al estado actual de la ciencia. No puede considerar como paradigma de la física a la física de santo Tomás, ni como paradigma de la psicología a la psicología de Aristóteles.

Ahora bien, estos puntos de vista "superados" por la ciencia moderna no por ello quedan "liquidados" para la filosofía. Ésta tendrá que examinar el sentido que encierran y el objetivo que persiguen los diversos procedimientos científicos, y deberá tratar de averiguar qué justificación poseen unos y otros, y al cabo todos ellos. El filósofo sólo podrá llevar a cabo ese cometido crítico si, por un lado, está familiarizado con el método de la ciencia [5] que quiere examinar y, por otro, sabe situarse fuera de ella a fin de disponer de una visión de conjunto de la misma que le permita enjuiciarla como un todo. Esta doble tarea será tanto más difícil cuanto más ramificadas estén las ciencias.

En la práctica, también el filósofo tendrá que especializarse. Encontrará acceso a la problemática filosófica desde el terreno particular en el que sea capaz de introducirse, cultivando también alguna ciencia especializada (cuál sea ésta, es algo que dependerá de sus aptitudes personales). Sin embargo, si procede con la debida radicalidad, llegará a la entera problemática filosófica, dado que esta última posee una clara concatenación interna.

La penetración en el campo de una ciencia positiva y en sus procedimientos metodológicos sigue siendo, con todo, una tarea preliminar a la que el filósofo no debe sustraerse. Para poder examinar el sentido de esos procedimientos, debe dirigir su atención a los procedimientos mismos (cosa que el científico especializado por lo general no hace), esto es, debe "reflexionar". A continuación [6] ha de considerar si el procedimiento es *adecuado*, es decir, si está *en correspondencia con la cosa* que aspira a iluminar. Esto sólo será posible si el filósofo dispone de otras vías de acceso a las cosas que el científico especializado. Si los procedimientos de la física son o no adecuados, es algo que sólo se podrá decidir si se dispone de un acceso a la estructura fundamental de la naturaleza material que no le es dado a la física misma, por cuanto su método lo da ya por supuesto: lo da por supuesto objetivamente, puesto que por regla general la crítica es posterior cronológicamente al método en su aplicación práctica. esto es, se pasa a ella una vez que en las etapas iniciales de una ciencia ya ha tenido lugar una primera reflexión. Solamente si se logra edificar una ontología de la naturaleza desde una perspectiva filosófica será posible realizar una crítica de la ciencia natural, y por tanto una justificación de sus procedimientos.

<II. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LAS ESPECIES>

Estas consideraciones generales pueden ayudarnos a comprender el sentido de una teoría científico-natural estrechísimamente relacionada con todo el conjunto de preguntas que versan sobre el ser orgánico y animal, y por ello también con los problemas de la antropología. [7] Trataremos, en efecto, de examinar el sentido de una cuestión que hace algunos decenios conmovió a los espíritus: la cuestión del *origen de las especies*.

- <1. *El punto de partida del tratamiento biológico y del tratamiento filosófico. Problema de la "especie": Relación de especie – individuo – tipo, forma – materia>*

Por el momento querría limitar nuestra indagación a las especies animales, dejando fuera provisionalmente la pregunta acerca del origen del hombre. El fenómeno del que parten tanto el estudio filosófico como el empírico-biológico es la multiplicidad de las especies en las que se concreta la idea común del animal.

La biología comienza recogiendo datos y describiéndolos. Trata de establecer exhaustivamente qué especies animales existen sobre la Tierra y de describir con la mayor exactitud cada una de ellas. La comparación entre las distintas formas permite [8] ordenarlas en una serie según su sencillez o su complejidad. Los parecidos entre las formas que ocupan lugares cercanos en esa serie, la reproducción dentro de una especie, la conservación de la especie mediante la procreación, junto con el hecho de que a lo largo de las generaciones el carácter específico sufre ciertas modificaciones y se va reflejando en diversas variedades dentro de una misma especie: todo esto nos lleva a preguntarnos si la serie de las especies se puede concebir como descendente, esto es, si cabe pensar que las especies se han originado unas de otras y al cabo todas proceden de una forma primigenia.

Con estas preguntas abandonamos el terreno de la descripción de los hechos y enunciarnos una hipótesis explicativa, que debe ser o bien demostrada derivándola de una ley universal, o bien corroborada con experimentos y observaciones. Lo primero nos llevaría más allá de los límites de la ciencia empírica, o, mejor dicho, nos remitiría a sus presupuestos de posibilidad. Por lo que hace a lo segundo, las tentativas de dar apoyo experimental a esa hipótesis mediante ensayos de selección artificial han mostrado [9] que es posible obtener nuevas variedades de una especie dada, pero no han logrado pasar de una especie a otra. La hipótesis de que ese paso se produjo alguna vez, pero que la evolución se ha detenido, exige a su vez para su explicación el establecimiento de otras hipótesis: la "lucha por la vida" y la "selección natural". Pero estas últimas no responden a la pregunta de por qué las especies que han sobrevivido a la lucha por la vida se han convertido en especies "fijas". Y la aparición de "*mutaciones*" es enteramente incomprensible desde el punto de vista de la teoría de la descendencia. No se puede decir, por tanto, que los hechos hayan aportado una demostración irrefutable de la teoría de la descendencia.

El filósofo no está circunscrito a los límites de los hechos empíricos. La filosofía busca necesidades y posibilidades. Que no haya hechos que la demuestren, no quiere decir que estemos obligados a rechazar la posibilidad de la "descendencia". Y aunque los hubiese, no por ello quedaría establecida su necesidad.

Sea como fuere, el filósofo ha de empezar intentando comprender el sentido de las preguntas que se plantean y percibir el alcance de las posibles soluciones. Pues bien, el planteamiento mismo de la pregunta que nos ocupa da por sentado que existen especies, es decir, [9a] series de

formas relativamente fijas que en la actualidad no se convierten de hecho unas en otras. El filósofo trata de averiguar qué hay que entender en realidad por "especie". Ya hemos podido establecer un sentido de ese término, un sentido doble, pero cuyos dos aspectos se hallan en estrecha conexión mutua: por un lado, con el nombre de especie designábamos una forma interna a la que el ser vivo debe su configuración propia; por otro, aludíamos al conjunto de todos los individuos que son ejemplares de esa forma. Parece claro que la biología da a nuestro término un tercer sentido: el *tipo* que se hace patente a nuestros sentidos y al que ella se refiere con sus descripciones.

La relación de la forma general con el principio de forma interno de cada individuo concreto era un problema que quedaba abierto. Todo individuo -no sólo todo ser vivo, sino todas las cosas de que tenemos experiencia- es *materia informada*. La materia no puede existir sin forma: recibe su ser de ésta. Pero, a su vez, las formas siempre se nos dan informando a la materia. Ninguna de las dos es derivable de la otra. Los individuos surgen y desaparecen. Desde el primer momento de la existencia de cada uno de ellos, la forma actúa en la materia. [10] Pero *que lo haga* no es comprensible desde la materia sola ni desde la forma sola, al igual que tampoco es pensable que el individuo exista por sí mismo. Todo lo finito y condicionado remite a algo absoluto como a su origen, y por tanto también a una primigenia información de la materia.

Que las cosas son, y que hay una multiplicidad cualitativa de cosas, es el primer hecho de experiencia, del que parte todo conocimiento. Llegar desde él hasta las últimas estructuras fundamentales todavía accesibles a la razón: tal es el camino que sigue el análisis filosófico radical. Este análisis se topará en todas partes con la contraposición de forma y materia y con la necesidad de una información primigenia, sea cual sea el punto del mundo real en que la sitúe. La materia sin forma, carente de toda cualidad, no exhibe diferencia alguna: toda multiplicidad tiene que deberse a una multiplicidad de las formas.

- <2. *Las posibilidades de las relaciones entre la especie y el individuo. Categorías de universalidad: género, especie (diversas categorías), individuo (ejemplar)>*

Existen diversas [11] posibilidades de entender esa multiplicidad. Podríamos pensar que cada individuo es cualitativamente único, de modo que los diferentes individuos sólo tendrían en común la forma

vacía de individuo como tal (de cosa particular y concreta)⁴⁴. En ese caso, no existiría gradación alguna de las cosas creadas. El extremo opuesto sería una multiplicidad de cosas completamente iguales, que solamente se distinguirían por el lugar que ocupasen en un sistema ordenado (espacio-temporal)⁴⁵.

La multiplicidad que encontramos en la experiencia no concuerda con ninguno de los dos extremos. Lo que observamos en ella es una gradación de formas de mayor o menor universalidad. La forma vacía del ser creado como tal está llena de una serie de formas universales cualitativamente diferentes, a las que podemos designar como *géneros del ser* ("genera"). Se trata de las formas que están [12] en la base de la estructuración del mundo real en ámbitos separados del ser: cosa material, seres vivos, etc. (Husserl las ha denominado "categorías regionales"). El individuo no es directamente un ejemplar del género, sino sólo a través de una gradación de formas de mayor o menor universalidad a las que denominamos *especies* (por ejemplo las diferentes especies vegetales y animales y las variedades de cada una de ellas). Para la relación de las especies más bajas con el individuo existe a su vez la doble posibilidad de que una serie de individuos sean ejemplares iguales de la especie, o bien que cada individuo sea cualitativamente único a la vez que representa él mismo la especie ínfima (esto es lo que enseña santo Tomás para los ángeles).

<3. *Posibilidades de información de la materia. Problema del origen del individuo y de la especie. Forma "general" e "individual" como imagen originaria y copia*>

También cabe considerar diversas posibilidades de *información*, esto es, de inherencia de la forma en la materia.

Por un lado, sería posible que la cosa llegase a la existencia ya "terminada" [13] y que su modo de ser consistiese en permanecer sin modificación alguna, o bien que toda modificación precisase de la intervención de circunstancias externas. (Tal parece ser la ley de la naturaleza material, pero también aquí surgen graves problemas: Goethe piensa que incluso el mundo material se halla sometido a un continuo proceso de información y re-información, y también la física moderna traza una cosmogonía que reconoce incesantes cambios de forma). Otra posibili-

44* Arca de Noé, ángeles [añadido a lápiz al margen derecho].

45* Atomística [añadido a lápiz al margen derecho].

dad es, por tanto, que la existencia de la cosa estriba en un proceso de información vital, de modo que sea únicamente en el curso de su vida donde la cosa *se convierta* en aquello a lo que su forma la determina.

También sería pensable que cada individuo de una especie llegase al ser independientemente de los restantes. La otra posibilidad es la de la *generación*, esto es, que proceda de otros individuos de la especie. (Esta última posibilidad sólo se da en la esfera de los seres vivos, ya que lo que no sufre modificación alguna no puede dar origen a nada desde sí mismo).

Otra pregunta que se plantea es la que versa sobre la posibilidad de que unas especies procedan de otras. Esta posibilidad es la de la *modificación de las formas*, que a su vez equivale a la del *surgimiento de formas*. La forma nos ha salido al paso en el individuo como lo que lo configura desde dentro [14] y le hace ser lo que es. La forma misma parece ser lo inmodificado, lo que -mientras se modifica el individuo mismo, como es el caso en el proceso de configuración vital de los organismos- determina el desarrollo de esas modificaciones. La especie de la planta o del animal nos pareció ser una "forma universal", "el mismo" principio configurador en una serie de individuos. ¿Cómo debemos entender esas "universalidad" y "mismidad" de la especie? Parece evidente que todo individuo real concreto tiene además su propia forma, su entelequia, que actúa en él. Si se pudiese pensar que cada individuo surge con independencia de los otros, se trataría de una "primera creación", de un proceder directamente de la mano del creador. La especie universal se debería pensar entonces como el prototipo que está en el espíritu divino, y las formas de las cosas particulares como imágenes de la primera cuyo número podría ser indefinido, al igual que lo es el de las reproducciones de una misma obra de arte.

<4. *El origen de los individuos por generación - ¿Origen de nuevas formas individuales?*>

El camino más sencillo para estudiar la posibilidad de la generación creatural, esto es, de la procedencia de un individuo a partir de otros individuos de la misma especie, sería [151] centrar nuestra atención en su procedencia de *un* individuo (sin diferenciación sexual) y en la aparición de un nuevo individuo que fuese idéntico al que lo engendra. El individuo que surge se debe contemplar en un primer momento como una parte del que lo engendra, pero en seguida comienza a desarrollar su propia existencia, separado de este último. Tan pronto se hable de un

“nuevo individuo”, tan pronto comience su propia existencia, parece evidente que se le debe asignar una forma propia. Parece, por tanto, que se ha originado una nueva forma individual, por mucho que ello no implique que estemos ante una nueva especie.

¿Se puede decir que el individuo engendrante ha dado origen a la nueva forma? Hay muchos argumentos en contra. El comienzo de la vida en el ser material que recibe su configuración de la forma del individuo engendrante, parece ser, si lo comparamos con la información de la materia que le precede, algo completamente [152] nuevo y que no cabe comprender desde esa información previa. Cuando el grano de trigo vertido en el barril junto con otros innumerables granos semejantes, y que parecía estar muerto, empieza a germinar, nos parece estar asistiendo a un milagro, a la acción de un hálito divino vivificante. No por ello hay que suponer una efectiva intervención especial de Dios en cada momento en el que empieza una nueva vida. Pero sí cabe concluir que el origen de un nuevo ser vivo exige un especial principio creador, y que la existencia de un ser vivo, por mucho que pueda configurarse a sí mismo en virtud de su propia forma interna, no permite comprender sin más el origen de otros ejemplares de su especie a partir de él⁴⁶

[16] Pero el hálito divino vivificador no es la única posibilidad de interpretar el origen de nueva vida. Quizá es ya equivocado contemplar a un ser orgánico aisladamente, separado del proceso de generación en el que se halla inscrito. Es posible que no debamos comenzar considerando a la forma viva que actúa en el primer organismo de una especie determinada como la forma de ese organismo concreto, sino como la forma de toda la especie (entendida como la totalidad de los individuos de la misma). Y es asimismo posible que debamos considerar al proceso vital en el que consiste la existencia de ese primer organismo como un proceso que, ya desde el principio, apunta a más allá del individuo y actúa, por encima de él, hasta el último de todos ellos, con el que quizá “la especie se extingue”. (Así es, sin duda, como concibe la Sagrada Escritura a la humanidad, creada en Adán como un todo).

Al igual que la célula germinal se va configurando y haciéndose cada vez más grande y compleja, [17] al igual que dentro de un ser cerrado de ese tipo la misma hechura vuelve a manifestarse de múltiples maneras (por ejemplo en la profusión de hojas y flores de un árbol, que

46 Después de estas últimas palabras que se hallan en el margen añadió: “(continuación en la p. 41a/6)”; parece que “41a” está tachado, y el siguiente número se podría entender por 16.

en opinión de Goethe no son sino la forma primigenia de la hoja que se manifiesta de diversas maneras en todas las partes de la planta), así también el origen de nuevos individuos se podría considerar como la separación de partes independientes de un todo.

Sin embargo, debemos seguir considerando la "independencia" de las partes, la clausura del contexto vital de los distintos organismos, como el fenómeno fundamental. Tampoco debemos prescindir de la convicción de que, en un ser que ya no es una parte del organismo viejo, pero que aún no es más que una fase preliminar del nuevo, asistimos al despertar de una nueva vida; un despertar, con todo, que está condicionado por ciertos procesos externos. De la misma manera que el proceso de configuración del organismo concreto y su culminación en la plenitud de la figura no dependen solamente de la forma interna, sino también de condiciones materiales (de la constitución material de la célula germinal misma y de la índole [18] del suelo, el clima, etc.), así también en cada nueva célula germinal su capacidad vital y el comienzo efectivo de su vida están vinculados a condiciones materiales, por mucho que, ciertamente, no sea posible derivarlos exclusivamente de esas condiciones.

<5. La relevancia del factor material para la individualización de la especie>

Con la intervención de los factores materiales se intenta explicar por qué la forma no puede desplegar toda su virtualidad en todos los casos, y en todos los casos en igual medida, es decir, por qué los ejemplares de una especie "salen" distintos. Tal es el contenido del principio tomista *individuum de ratione materiae*. (A saber, lo que distingue entre sí a los individuos de una misma especie no se debe a su forma, y desde el punto de vista de esta última es "casual").

Llegados a este punto, se plantea la pregunta de qué se entiende por "materia". No puede ser la materia sin forma, que carece por entero de cualidades, y por lo tanto no puede comunicar cualidad alguna. Ahora bien, las características concretas del individuo, por "casuales" que quizá sean, son una cierta cualificación. [191] Por lo tanto, lo que contribuya a conferir al individuo esas características -lo que la célula germinal es como cosa material, como cuerpo, y también las características materiales de las sustancias de que se alimenta, etc.- debe ser ya "materia informada".

Otra dificultad es la unidad de la forma sustancial: cada cosa debe ser cuanto ella sea en virtud de una forma sustancial. No cabe admitir

en ella una pluralidad de formas, de las que una determine a la cosa en calidad de ser material, otra como organismo, etc. Esta dificultad sólo se puede superar si partimos de que en el mundo creado existe un orden según el cual las formas en cada caso más altas se basan en las inferiores, y asumen en sí mismas de determinada manera las leyes de estas últimas. Volveremos más adelante sobre esta cuestión⁴⁷.

<6. *El origen de una nueva especie. ¿Modificación o mezcla de formas?*>

Estas últimas reflexiones nos han permitido avanzar un poco más en las indagaciones de tipo genético que venimos efectuando. Podemos comprender ahora no sólo que los ejemplares de una especie den origen a nuevos ejemplares, sino también que los nuevos ejemplares no sean enteramente idénticos a los anteriores.

[19.] Pero el origen de una nueva especie es más que esto. Que surja una "nueva especie" significa que surgen individuos con una forma que todavía no estaba presente en individuos anteriores: no variaciones casuales de la especie, sino estructuras en las que actúa un nuevo principio de formación. Si ya el origen de nuevos individuos se puede remitir a un impulso creador en sentido propio, se puede pensar en principio que los seres que han surgido por vía de reproducción se hacen portadores de una forma "nueva" también en sentido cualitativo. En efecto, no estamos obligados a buscar la causa de esta modificación cualitativa en el individuo engendrante. Esa búsqueda solamente se hace necesaria cuando creemos que podemos y tenemos que derivar toda forma nueva de la anterior. [20] Para ello se nos ofrecen diversas posibilidades. Por un lado, una modificación en el individuo engendrante como condición del apartamiento de la nueva forma de la serie de las anteriores. Por otro, una "mezcla" de formas en el caso de la reproducción bisexual.

¿Cómo hemos de entender estas dos posibilidades? El individuo sufre constantes modificaciones, pero hasta ahora ninguna de ellas se nos ha mostrado como una modificación de la forma. La forma se manifestaba más bien como el principio que regulaba las modificaciones mismas. En ella veíamos la ley del cambio de figura ligado al desarrollo del individuo, y de la forma dependía que las influencias externas fuesen asumidas y surtiesen sus efectos. La modificación de la forma significaría que toda esta ley interna se convirtiese en otra distinta, que el individuo mismo pasase a ser otro, ejemplar de otra especie.

47* pp. 27-23 [pp. 636-639].

La ciencia [21] de la herencia toca este problema cuando se pregunta por la heredabilidad de las cualidades adquiridas. En la actualidad, la respuesta es predominantemente negativa. Se distingue el "fenotipo", esto es, lo que del hombre se manifiesta externamente y en toda su conducta de la que podemos tener experiencia, del "genotipo", el conjunto de propiedades hereditarias que, junto con las circunstancias externas, determinan el fenotipo. Sólo lo que esté contenido en la "masa hereditaria" pasará a los sucesores. Se coloca ésta en las células germinales, que ya desde el comienzo del desarrollo embrional se distinguen de las demás. Sólo una modificación del ser vivo que afecte también a las células germinales (una "mutación") se podrá considerar como una alteración del genotipo, y por tanto como un cambio de lo que pasa a los descendientes⁴⁸.

Se conocen cambios de ese tipo debidos a ciertas sustancias tóxicas, por ejemplo al alcohol. [22] Pero la mayor parte de los cambios que se manifiestan en el fenotipo del hombre (las denominadas "modificaciones") -como son la adquisición de conocimientos y de habilidades técnicas, y en general cualquier desarrollo de capacidades y aptitudes originarias- deja intacta a la masa hereditaria, y por lo tanto no repercute sobre los descendientes.

Para distinguir en el seno de esta teoría los hechos probados de las hipótesis mejor o peor fundadas, tendríamos que examinar todos los conceptos fundamentales y los métodos de la ciencia de la herencia. En el presente contexto, sin embargo, puede bastar con aclarar en qué sentido hablamos de características hereditarias y cuál es su relación con la especie. Las células germinales son, desde un punto de vista meramente material, lo que del individuo engendrante pasa al engendrado. Son, por tanto, lo que da inicio al proceso vital de configuración del nuevo individuo. La célula, que es materia informada, no puede ser considerada como forma. [23] Pero esa célula en la que empieza a palpar la vida sí puede ser considerada como la portadora primaria de la forma, es decir, como lo primero que experimenta la información y se pone al servicio de la apropiación y la organización de las demás partes materiales.

En la estructura material del individuo cabe distinguir también lo que sirve a su propia configuración como ejemplar de la especie de lo que él configura en sí mismo como sustrato material para la formación de nuevos individuos. Las modificaciones materiales que esa estructura

48* Investigaciones de Agnes Bluhm. También se pueden producir mutaciones a causa de determinados agentes patógenos y de la exposición al radio y a los rayos X.

experimenta bajo la acción de influencias igualmente materiales (el "envenenamiento de la masa hereditaria") no se pueden considerar como una alteración de la forma. Pero esas modificaciones pueden privar al ser en cuestión de su aptitud para ser configurado como un ejemplar de pleno derecho de la misma especie que el individuo engendran-te. Puede ser incapaz de sobrevivir, o bien capaz solamente de dar forma a un individuo menos perfecto. Sin embargo, también [24] cabe pensar en modificaciones materiales que pudiesen servir como condiciones para la configuración de un ser perfecto. Estas modificaciones significarían, en el primer caso, una "decadencia" dentro de la especie, y en el segundo un "auge" en el seno de la misma.

Pero también es pensable que una alteración material sea la condición para la recepción de una nueva forma, y que de esa manera el nuevo individuo se convierta en un ejemplar de una nueva especie. Esta hipótesis será la más apropiada cuando estemos ante el hecho de la reproducción sexual y de las "formas mixtas" (en la terminología de la ciencia de la herencia: "combinaciones") que parecen darse con ella. Los individuos surgidos de esta manera muestran en su "fenotipo" (según la ley de Mendel⁴⁹) primero un tipo mixto, que reúne características de los dos individuos engendrantes, y más tarde (en la tercera generación) una distribución de los tipos originales en diferentes individuos. [25] El hecho de que los individuos resultantes de la unión de individuos pequeños y grandes resulten ser de tamaño intermedio, y de que las flores procedentes de la unión entre plantas de flores rojas y de flores blancas sean de color rosa, así como el hecho de que de personas con buena y con mala vista procedan personas con mediana agudeza visual, y de la unión de personas muy bien dotadas para la música o para la expresión lingüística con personas poco dotadas al respecto nazcan personas con unas dotes de ese tipo intermedias, pero también que más tarde los diferentes rasgos vuelvan a aparecer separados: todos estos hechos se deben a que en la "estructura hereditaria" están presentes diversos elementos (los "cromosomas"), que ciertamente se pueden combinar de diferentes maneras, pero que se mantienen independientes.

¿Cabe concebir esas combinaciones como una nueva especie, que sería una "forma mixta" procedente de las especies de los individuos engendrantes? Para responder a esta pregunta, primero hemos de aclarar y fijar un poco más el significado del concepto de "especie".

49 Gregor Johann Mendel (1822-1884), religioso agustino y naturalista austriaco. Asentó las bases de la genética, las llamadas "leyes de Mendel", a las que se refiere Edith: ley de la uniformidad, ley de la disociación, ley de la independencia...

<7. *La necesidad y la contingencia en la estructura de la especie - Variedades específicas - Individuo*>

[26] Ya dimos comienzo anteriormente a esa tarea de clarificación conceptual. En el mundo real encontrábamos una gradación de formas dotadas de mayor o menor universalidad. Dijimos que las especies ocupaban su lugar propio entre los géneros -esto es, entre las ideas más universales que delimitaban la unidad de un entero ámbito del ser- y los individuos, y dentro de las especies distinguimos aún diversos niveles de universalidad.

También pudimos observar que no cabe atribuir todo lo que el individuo es a la especie a que pertenece. La última tonalidad de color, el rojo tan concreto de esa rosa, no le adviene por ser una rosa, y tampoco por su pertenencia a una variedad de rosa obtenida por selección artificial. Es posible, por ejemplo, que a resultas de los agentes atmosféricos ese color sea distinto del que había previsto el jardinero. La manifestación exterior y la forma interior no tienen por qué coincidir exactamente. Guardan ciertamente una relación interna, de manera que no puede manifestarse externamente nada que no esté prefigurado en la forma como *posible*. Pero no todo se halla prefigurado en ésta como *necesario*: [27] la forma permite una cierta "libertad de movimientos".

Ahora bien, ¿qué es la "forma"? ¿Es la especie? ¿Es la "variedad"? ¿Es acaso una forma propia del individuo mismo? Si el individuo es individuo *de ratione materiae*, no cabe atribuirle una forma única, propia sólo de él. Su índole concreta presenta siempre "rasgos contingentes". (Ahora nos referimos solamente a la individualidad de los seres orgánicos como tales, y dejamos a un lado la cuestión de si esta noción de individualidad es suficiente para estudiar al hombre). A la rosa, en la medida en que es un cuerpo material, le corresponde ser de algún color. A la rosa, en la medida en que es una rosa, le corresponde ser roja, amarilla, o blanca (pero no verde o azul), y estos "colores de las rosas", con sus respectivos matices, acotan un terreno de diferentes tipos posibles de rosas. A la rosa le corresponde, en suma, una estructura necesaria: sólo admite determinados colores y formas.

Pero también las variedades [28] de rosa presentan una cierta necesidad en su estructura: a la rosa del mariscal Niel⁵⁰ le corresponde ser de color amarillo y tener hojas lisas y alargadas. Cuando el sol hace que el

50 Se refiere a Adolfo Niel (1802-1869), mariscal francés, dirigió el sitio de Sebastopol, de él escribió un libro en 1855. Pero Edith habla aquí sobre Niel, adorno trabajado en hueco sobre metal, completado con esmalte negro.

amarillo de una rosa concreta pierda su brillo, eso no se debe a la variedad. ¿Es para la rosa igual de externo y contingente que aparezca en esta o en aquella variedad? ¿Se puede atribuir esta diferenciación también a condiciones materiales? Cuando se plantan en suelos distintos esquejes de la misma mata, cada uno crece de diferente manera y produce flores distintas, pero todas estas diferencias se pueden remitir a las condiciones materiales de cada caso.

En cambio, cuando las flores se modifican por injerto, parece que la nueva variedad posee una justificación "más interna". Decimos entonces que estamos ante una forma modificada, o, expresado con más cautela, que el proceso de información ha sufrido ciertas modificaciones. Que sea posible que se unan partes de organismos en las que la fuerza informadora es primariamente activa, [29] y que de esa unión surja un organismo de nuevo tipo, es algo que se puede comprender a su vez como parte de un proceso vital y de formación más amplio: como la interpenetración de las partes independientes de un contexto orgánico más grande, de un todo que abarca cuanto guarda relaciones genéticas entre sí. Los individuos se inscriben, de esta manera, en un proceso vital y de información de mayor envergadura.

Allí donde hay individuos masculinos y femeninos, éstos tienen en dicho proceso sus respectivas funciones especiales, que se imbrican entre sí. La especie se debería ver como una forma primigenia que domina todo su ámbito real, a la que se deben el "reparto" en una forma masculina y en una femenina y el surgimiento de formas de miembros nuevas y peculiares a partir de su unión. La especie es así el principio de forma fijo que determina la estructura interna de todos los seres individuales de un ámbito. En la medida en que en la estructura [30] de las "variedades" quepa detectar una cierta necesidad, se las podrá comprender a partir de la forma primigenia. Y lo que en ellas nos parezca "contingente", no podrá derivarse de la especie.

<8. *Especie y forma primigenia (idea)*>

De esta manera, hemos alcanzado un cierto nivel de comprensión del origen de los individuos y las variedades. ¿Es posible ir más allá, asignando a las especies que nos salen al paso en la experiencia como formas fijas un lugar en un contexto genético, para remitirlas a continuación a una forma primigenia?

A quien no está versado en botánica y en el cultivo de frutales, los melocotoneros y ciruelos le parecen ser formas fijas que nada tienen que

ver entre sí. Creerá estar ante un milagro cuando vea un árbol que dé a la vez ciruelas y pavías, o un melocotonero al que de repente se le ocurre [31] dar ciruelas. El entendido sabe que se trata de miembros de una misma familia, y que si así lo desea él puede obtener por injerto esta o aquella variedad. Sabe también que, si no se aplican los cuidados adecuados, la "naturaleza" salvaje puede volver por sus fueros. Es por tanto perfectamente pensable que en condiciones que no conocemos, y que se encuentran fuera del marco de nuestra experiencia, hayan surgido variedades que hoy nos parecen ser especies fijas.

*Goethe*⁵¹ creía poder remitir todas las plantas a una forma primigenia, y estaba convencido de que el reino animal constituye un contexto unitario análogo (cuya existencia trató de demostrar *Darwin*⁵²). Me parece perfectamente posible, pero no necesario, que esos ámbitos del ser formen una unidad orgánica semejante. La estructura fundamental de lo orgánico -a saber, que una materia, [32] en virtud de una forma a la que denominamos especie, y atravesando un proceso vital de configuración desarrollado desde dentro, se convierta en un ser cerrado en sí mismo y cualificado de una determinada manera- es la misma, tengamos individuos aislados o bien un contexto genético de mayor o menor envergadura. Lo que nunca será posible es derivar de la materia la multiplicidad cualitativa. Si hubiese que conceder al factor material alguna influencia sobre la cualificación -y en el caso de los individuos y las variedades esta es ciertamente la posibilidad más concorde con los hechos- habrá que entender ahí por materia una materia ya informada, esto es, las sustancias que pertenecen a la estructura de los organismos, así como el conjunto de la naturaleza material, dentro del cual se inscribe la naturaleza orgánica.

Cabe pensar en principio un orden de la creación que en un primer momento dé origen a un mundo puramente material con [33] toda su riqueza de formas, para después convertir a ciertos seres materiales y con una determinada estructura material en portadores de formas vivas. Comparece en ese momento un nuevo principio de forma, cuya eficacia, sin embargo, está condicionada de determinada manera por el sustento material. Es igualmente pensable un orden según el cual, desde el primer momento, llegan al ser independientemente unos de otros seres meramente materiales y seres orgánicos. En todo caso, se trata de dos

51 J. W. Goethe, cf. Conf. 17, nota 9, p. 316.

52 Charles R. Darwin (1809-1882). De su persona y enseñanza surgió el darwinismo (transformación de las especies se produce de forma evolutiva por medio de la selección natural...).

principios del ser, de dos formas, y, por ello, de dos distintas esferas del ser. Si tomamos una de estas esferas del ser como fundamento de la otra, y si, con santo Tomás, estamos convencidos de la unidad de la forma sustancial, nos veremos llevados a suponer que la esfera más baja es relevada por la más alta, como de hecho hizo el propio santo Tomás.

<9. La relación existente entre los géneros del ser>

De esta manera, pasando por la cuestión [34] del origen de las especies, hemos llegado a comprender la relación que vincula entre sí a los distintos géneros del ser.

Goethe presume que todo lo orgánico forma una cierta unidad, y habla de seres en los que está dada la posibilidad de convertirse tanto en plantas como en animales. Por otra parte, ve en el hombre la forma más alta del reino animal.

Por lo que hace a lo primero, su conjetura está motivada probablemente por esos seres límite a los que ya nos hemos referido varias veces. Si se ve en determinados seres materiales la base para la vida orgánica, existe la posibilidad de que ciertos seres puedan adquirir esta o aquella forma viva. El "comienzo de la vida" en una naturaleza previamente carente de ella, a partir de las leyes de esa naturaleza carente de vida, no se puede pensar, de ninguna manera, sin la intervención de un nuevo principio de forma. Y cuando haya varios [35] principios de ese tipo, no se podrá remitir uno al otro. El nivel orgánico podría ser el sustrato del animal de manera análoga a como el nivel material lo es del orgánico; tal es la tesis de la cosmología tomista. Goethe parece inclinarse más bien a la aceptación de dos géneros independientes. Pero, tanto en una como en otra interpretación, queda excluido que los individuos pertenecientes a un género puedan transformarse en individuos del otro, o puedan darles origen, siguiendo las leyes de su propio ámbito del ser.

Goethe interpreta la relación entre el hombre y el animal de distinto modo que la existente entre el animal y la planta. Al igual que Darwin, sitúa al hombre como miembro de la serie evolutiva animal. No podemos tomar posición al respecto en tanto no logremos responder a la pregunta [36] de si en el hombre estamos ante un principio de forma nuevo e inderivable.

<10. *Resumen de las reflexiones sobre la teoría de la descendencia*>

Comencemos tratando de resumir los resultados para el terreno animal de nuestra reflexión sobre la teoría de la descendencia. Es pensable que la pluralidad de las configuraciones se deba a una pluralidad de principios de forma independientes. Pero también es pensable que todo el ámbito en cuestión esté dominado por un principio de forma unitario, en el que se vaya pasando de la forma de un miembro a otra dentro de un gran contexto evolutivo. Podría suceder además que el nivel de ser más bajo en cada caso fuese el sustrato del nivel inmediatamente superior, y que las determinaciones de forma de los seres más altos estén condicionadas por las de los inferiores. (Comparados con el nuevo principio de forma que se añada en cada caso, los seres anteriores podrían ser considerados como "materia", y aquello que en el nivel inmediatamente superior [37] esté condicionado por ellos, como condicionado por su materia).

Pero el origen de los seres del nivel más alto nunca podrá derivarse exclusivamente de las leyes del más bajo: el origen de la vida no podrá derivarse de las leyes de la naturaleza material, ni el de lo animal de las leyes de lo orgánico. Es tarea de la ciencia empírica (de la zoología, y en especial de la teoría de la herencia y de la evolución, que se deben considerar como campos parciales) determinar con la mayor exactitud posible el alcance de este hecho. Para ello es preciso idear instrumentos técnicos y desarrollar métodos de observación y experimentación que permitan ampliar el campo de la experiencia. Es necesario también clasificar los hechos, retener las regularidades que quepa detectar y, en su caso, derivar leyes universales que expliquen los hechos y de las que a su vez se [38] puedan deducir hechos no directamente accesibles a la experiencia (pero que de suyo deberían poder comparecer en la misma). Esas leyes pertenecerían al *orden real* del mundo creado. Enunciarían cuál de las posibilidades pensables en principio para el origen de un mundo como el nuestro es la que se ha realizado de hecho. El curso de la experiencia puede llevarnos a rechazar unas supuestas leyes cuando el descubrimiento de nuevos hechos hable en favor de otras leyes distintas. Pero ninguna ley puede estar fuera del marco de lo en principio posible, que es a su vez el objeto propio de un estudio ontológico.

Con ello no decimos que la investigación filosófica sea por completo ajena al estado de la ciencia empírica. [39] La penetración en las necesidades y posibilidades esenciales va de la mano con la atención a los hechos, y cuando se amplía el círculo de los hechos empíricamente accesibles tenemos también la posibilidad práctica de nuevas intuiciones en

la esencia de los fenómenos. Además, tampoco el filósofo está libre de incurrir en errores y equivocaciones, y el contacto con los hechos puede ser ocasión del descubrimiento de un engaño. Pero sólo una nueva intuición esencial, y no la captación de hechos empíricos, puede superar una pretendida penetración en la esencia de un fenómeno.

En lo que respecta al estado actual de la ciencia empírica, cabe decir que disponemos de abundante material de experiencia en favor del origen de las actuales especies animales fijas a partir de otras, pero que no todos los hechos que conforman ese material se pueden explicar exhaustivamente con la [40] teoría de la descendencia. Pero incluso si esta última teoría estuviese tan perfectamente acreditada como sólo puede estarlo una ley natural, nada cabría deducir de ella en favor de una visión del mundo materialista y monista, como lo ha hecho una superficial filosofía popular, ni tampoco en refutación del relato bíblico de la creación. En efecto, que exista algo en vez de nada sólo se puede comprender aceptando un principio del ser eterno. La pluralidad cualitativa de los entes tampoco se puede comprender sin una pluralidad de principios de forma. Sobre esta base ontológica, existen diversas posibilidades para explicar la relación de estos principios de forma entre sí, y más aún para concebir la secuencia temporal del surgimiento del mundo creado.

Nos queda como última tarea un estudio provisional del cometido que lo animal desempeña en la estructura del hombre⁵³.

53 Reproducimos a modo de complemento el texto de una hoja suelta con el número IV 49. Se trata, sin duda, de un texto intercalado que en principio iba a continuación de la hoja 25. Ambas hojas, V 25 y IV 49, hacen pensar que estamos ante una modificación del esbozo original. Apoyándonos en el contenido, la letra y el papel podemos suponer que el apartado IV (pp. 1-32) contenía originalmente otras reflexiones sobre la idea de especie, de las que Edith Stein conservó la hoja IV 49. A continuación ofrecemos al lector el tenor literal de un texto tachado por la autora en la hoja V 25 y el texto que le sigue de la hoja suelta IV 49:

“A fin de comprender desde sus últimos fundamentos ontológicos cuál es ese cometido, así como toda la multiplicidad de hechos con él emparentados, deberíamos empezar por ganar una cierta comprensión de las relaciones existentes entre los géneros supremos del ser real (cosa material, planta, animal, etc.) y las especies, de diversos grados de universalidad, que se sitúan entre ellos y los individuos: por ejemplo las relaciones entre la planta como tal y las diferentes especies y “variedades”. Para ello [49] habría que empezar por aclarar la estructura interna de esas ideas de género mismas. Habría que aclarar, por ejemplo, cómo es que las cosas materiales no pueden no tener color, forma, tamaño, etc., qué relaciones guardan esas cualidades entre sí y con las otras cualidades, si existen relaciones necesarias entre ellas, y qué posición les corresponde a las distintas cualidades concretas en la estructura global de la cosa. De todo ello se debería poder deducir si esas relaciones y diversificaciones exigen como necesaria o admiten como posible esa idea, y en caso afirmativo cuáles son concretamente esas relaciones y diversificaciones. (Una diversificación necesaria es la del color en un color deter-

VI. LO ANIMAL DEL HOMBRE Y LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO

VI. LO ANIMAL DEL HOMBRE Y LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO

I	<i>Lo animal del hombre</i>	1-11
	1. El sustrato animal de la vida anímica puntual (Impresiones y el hecho de las impresiones del cuerpo, impulsos, sentimientos sensibles, instintos, estados de sentimiento, emociones)	1-5
	2. Interpretación analógica de lo ajeno por referencia a lo propio y de lo propio por referencia a lo ajeno.	5-6
	3. La estructura del alma: potencias - hábitos - <i>vida puntual</i> .	
	La unidad de la "fuerza"	6-9
	4. Condiciones del desarrollo	9-11
II.	<i>Lo específicamente humano</i>	11-51
	1. Estructura personal	11-16
	a) Responsabilidad - Personalidad - Forma del "yo"	11-13
	b) Espiritualidad como apertura hacia dentro y hacia fuera.	13-14
	c) Libertad; poder y deber	14-16

minado. Para el color como tal es necesario ser *un* color de la escala cromática. Por ello es también necesario para la cosa tener *un* color, pero éste puede ser cualquier color de la escala, y no es necesario que haya cosas de todos los colores posibles. En este sentido, cabe decir que desde el punto de vista de la idea de la cosa es "casual" qué color tenga). Por otra parte, si las ideas de las especies no son diversificaciones necesarias de la idea del género, surge la pregunta ulterior de a qué debe su existencia cada especie concreta."

2. "Yo" y "sí mismo". Información personal de la naturaleza animal	16-51[47]
a) <i>De la vida anímica puntual</i>	17-25
α) Impresión – percepción; intencionalidad	17-20
β) Espíritu como entendimiento y voluntad	20-21
γ) Intencionalidad del sentir; libertad en la vida de los sentimientos, querer y actuar	21-24
δ) Información por medio de la estructura del yo y la actividad del yo	24-25
b) <i>Del individuo corporal-anímico</i>	25-47
α) "Yo" y "sí mismo" como informante y objeto de información; yo y el cuerpo; yo y alma; concepción de alma en Tomás	25-30
β) El alma humana: el vivenciar periférico y central, superficial y profundo – modos del ser del yo y dimensiones del alma. El yo anímico. Lugar del yo en el alma	30-36
γ) Información del alma por el yo	36-38
δ) La estructura de la esencia del alma como forma	38-40
ε) Información del cuerpo por el alma (por medio de su estructura y su libre actuar). El cuerpo como fundamento, expresión e instrumento del alma espiritual	40-47
3. El deber. Objetivo de la autoconfiguración	47-51

I. LO ANIMAL DEL HOMBRE

[VI,1] La reflexión sobre el lugar que ocupa lo animal en la estructura del hombre no dejará de ser provisional, ya que debemos tener presente que todos los niveles inferiores experimentan cambios específicos cuando pasan a formar parte de los superiores.

- <1. *El sustrato animal de la vida anímica puntual (Impresiones y el hecho de las impresiones del cuerpo, impulsos, sentimientos sensibles, instintos, estados de sentimiento, emociones)>*

También en el hombre constatamos una apertura sensitiva para impresiones externas e internas, así como la capacidad de reaccionar a las impresiones externas con movimientos y acciones de tipo instintivo.

Y somos precisamente nosotros quienes podemos experimentar interiormente, en nosotros mismos, qué quiere decir ese percibir sensitivo y ese actuar reactivo. Disfrutamos de esta posibilidad porque no somos seres meramente sensitivos, sino que también estamos dotados de conocimiento espiritual. Pero no vamos a estudiar todavía qué es el hombre como ser espiritual, sino sólo lo que nuestra espiritualidad nos permite captar de animal en nosotros mismos.

Por regla general, no experimentamos las impresiones sensibles como puros estímulos sensoriales, sino revestidas [2] de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas. Vemos los colores como colores de cosas, oímos los sonidos que se producen en un determinado lugar del espacio como procedentes de cosas capaces de emitirlos, experimentamos las cualidades táctiles como siendo la dureza, la lisura, etc. de cuerpos concretos. En muchos casos, tenemos que abstraer de este significado objetivo y de esta estructuración de las cualidades sensibles para poder captar lo propiamente sensorial de las mismas. En algunos casos no lo logramos. En otros, es nuestra propia afección sensible lo que se nos impone directamente: cuando noto la dureza de una cosa, siento una presión en el dedo. Parecidamente, a veces siento excesiva claridad como un estímulo lumínico molesto, ante el que cierro los ojos, y un ruido estridente "me lastima" los oídos, de modo que me los tapo.

En todos estos casos, notamos que somos afectados sensiblemente: lo notamos en nuestro cuerpo, o en relación con ciertos órganos del cuerpo. Y es precisamente de esta manera como notamos [3] sensorialmente nuestro propio cuerpo y reaccionamos ante esas sensaciones con movimientos instintivos. (Es posible que en lugar del movimiento instintivo se produzca una acción voluntaria, por ejemplo que me tape los oídos consciente e intencionadamente, y también es posible reprimir voluntariamente un movimiento instintivo. Pero, en cualquier caso, sabemos que también podemos reaccionar de modo meramente instintivo).

Con las sensaciones van unidos la mayor parte de las veces sentimientos sensibles: sentimos las impresiones como agradables o desagradables, placenteras o dolorosas. Tenemos además ciertos estados de sentimiento generales que no están ligados a determinadas impresiones sensoriales concretas, sino que se experimentan como estados globales simultáneamente anímicos y corporales: vivacidad [4] y apagamiento, bienestar y malestar. También experimentamos en nuestro interior una cierta estimación instintiva de la relevancia para nosotros de cuanto nos

sale al paso. Ciertos platos nos repelen, y ello de un modo que implica mucho más que el mero hecho de que no nos gustan. Otros los apetecemos, no como algo que nos depararía placer, sino como algo que nos hace falta. La experiencia nos muestra, ciertamente, que los instintos del hombre no son tan finos y seguros como los de los animales. Pero su existencia no se puede negar.

Vivimos también en nosotros mismos las emociones que percibimos en el mundo externo en los fenómenos expresivos de los hombres y los animales: dolor y alegría, miedo y cólera. Experimentamos así toda una serie de movimientos anímicos que todavía no son lo que más adelante denominaremos "actos espirituales": un grueso sustrato, al que -si le añadimos lo que percibimos en el mundo [5] externo en los hombres y en los animales- hemos de concebir como común a animales y hombres.

<2. *Interpretación analógica de lo ajeno por referencia a lo propio y de lo propio por referencia a lo ajeno*>

Una investigación que se moviese en el campo de la teoría del conocimiento, debería inquirir en qué medida lo que percibimos de anímico en los hombres y en los animales es fruto de una interpretación de los fenómenos externos por analogía con lo que de anímico experimentamos en nuestro interior, y hasta qué punto está justificada una interpretación analógica de ese tipo. Y, al revés, también debería preguntarse cuánto de lo que percibimos dentro de y en nosotros mismos procede de una analogía con lo que captamos en la experiencia externa como ser del hombre.

Es sobre todo en la experiencia de la vida de cada momento donde interpretamos a las demás personas por analogía con nosotros mismos. En cambio, es en la captación del ser anímico duradero, del hombre como totalidad psicofísica, de sus potencias, etc. [6] donde nos contemplamos a nosotros mismos por analogía con los demás.

Que el hombre posee una doble experiencia de sí mismo, una interna y otra externa, y que ambas se subsumen a su vez en una experiencia unitaria que engloba a las dos, es algo que pertenece a la esencia del hombre mismo. Pero todavía no estudiaremos aquí este punto. Tampoco cabe duda alguna de que en la experiencia espontánea, previa a cualquier reflexión, captamos al hombre, al igual que al animal, como una unidad corporal-anímica, y que no sólo le atribuimos movimientos anímicos puntuales, sino características permanentes, tanto corporales como anímicas: sentidos potentes o débiles, instintos seguros o inseguros, un modo de ser apasionado y fuerte o más bien tranquilo, etc.

Entre esas características permanentes o facultades y los movimientos anímicos puntuales existen determinadas relaciones. Los movimientos y actos puntuales (junto con el aspecto externo, que constituye para nosotros un espejo del alma) nos dan a conocer el modo de ser permanente. En los actos de los sentidos reconocemos la capacidad sensorial de la persona, en los "prontos" emocionales su temperamento, etc.

Esta relación gnoseológica está fundada en [7] una relación ontológica: la vida anímica que se nos revela en los actos puntuales tiene su fundamento ontológico en la potencia, y las potencias adquieren en los actos correspondientes una forma de ser distinta. A su vez, esta "actualización" no deja de repercutir sobre las potencias. Éstas no son algo fijo e inmutable, sino que al actualizarse experimentan en sí mismas una cierta transformación: un incremento en la facilidad con que se actualizan en su disponibilidad para ser actualizadas. Denominamos *ejercicio* a la actualización puntual en tanto en cuanto tiene esa repercusión. Las potencias mismas que han experimentado una transformación de ese tipo a causa de la actualización (o de otra manera) reciben en la Escolástica el nombre de *hábito*: por tal podemos entender cuanto solemos denominar *habilidades*, pero también lo que llamamos *virtudes*. Esta transformación de las potencias en hábitos se da ya en el animal: en ella se basa el "adiestramiento" de los animales.

<3. *La estructura del alma: potencias - hábitos - vida puntual. La unidad de la "fuerza">*

[8] Ni el hombre ni su alma son un mero haz de potencias separadas. Todas ellas tienen su raíz en el alma, son ramificaciones en la que ésta se despliega. Es más, precisamente en las relaciones existentes entre las potencias, los hábitos y los actos es donde mejor se patentiza la unidad del alma.

Al hombre no le es posible desarrollar todas sus potencias simultáneamente y en igual medida, al igual que tampoco puede actualizarlas todas a la vez. Cuando su entendimiento trabaja intensamente, apenas oye o ve lo que sucede a su alrededor. Cuando está muy afectado emocionalmente, no puede valerse de su entendimiento. El alma parece disponer de una cantidad concreta de fuerza, que puede ciertamente ser empleada en diversas direcciones, pero con la limitación de que su empleo en una de ellas priva de fuerza a las direcciones restantes (en los organismos se aprecian fenómenos enteramente análogos).

A ello se debe que en cada momento concreto el hombre sólo pueda actualizar muy poco de lo que él es potencialmente, [9] y que no todas sus potencias, ni mucho menos, puedan llegar a convertirse en hábitos. Muchas de las capacidades del hombre quedarán sin realizar a lo largo de toda su vida.

Así contemplado, el hombre se revela como un organismo de estructura muy compleja: como un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y transformarse. La del hombre es una unidad corporal-anímica que va tomando una figura corporal cada vez más diferenciada y de funciones cada vez más variadas, a la par que simultáneamente se expresa en un carácter anímico más rico y firmemente establecido. Tanto la conformación anímica como la corporal se desarrollan en continua actividad, que es el resultado de la actualización de ciertas capacidades, y a la vez decide cuáles de las diferentes posibilidades prefiguras en el ser del hombre se harán realidad.

<4. Condiciones del desarrollo>

¿De qué condiciones depende [10] ese desarrollo para hacerse efectivo? Es evidente que en gran medida depende de circunstancias externas, esto es, del "entorno" del ser vivo. En el desarrollo orgánico, las condiciones materiales -suelo, clima, etc.- son determinantes, junto a otros factores, para la concreción de la forma. En el caso de los animales resulta decisiva la relación estímulo-respuesta. Cuando el desarrollo de las potencias está ligado a su actividad, mientras que la actividad depende a su vez de estímulos exteriores, aquellos de esos estímulos que actúen en cada ocasión, o la falta de los estímulos correspondientes, son determinantes para la configuración fáctica de la naturaleza animal.

Los perros mansos y los gatos que viven encerrados en una casa y reciben su comida sin tener que buscarla por sí mismos, no pueden poner en práctica sus instintos de animales de presa. De igual manera, las capacidades del hombre que no encuentran ocasión para actualizarse pueden quedar atrofiadas. Llegamos aquí al límite a partir del cual es imposible comprender al hombre desde los [11] estratos inferiores de su ser, al punto en el que nos sale al paso lo específicamente humano.

II. LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO

<1. Estructura personal>

Cuando vemos una planta o animal que están "atrofiados", es decir, en los que no se han desarrollado sus capacidades específicas, hacemos responsables de ello a las condiciones vitales desfavorables, o quizá a la persona que los ha puesto en esas condiciones inadecuadas. En el caso de un hombre también tenemos en cuenta factores del tipo mencionado, pero además hacemos responsable al hombre mismo de lo que él ha llegado a ser, o de lo que no ha llegado a ser.

<a) Responsabilidad - Personalidad - Forma del "yo".>

¿Qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: *puede y debe formarse a sí mismo*. ¿Qué quieren decir ese "él" y ese "sí mismo", [12] ese "puede" y ese "debe", y ese "formarse"?

Él es alguien que dice de sí mismo *yo*. Eso no puede hacerlo un animal. Cuando miro a un animal a los ojos, hay en ellos algo que me mira a mí. Miro dentro de un interior, dentro de un alma que nota mi mirada y mi presencia. Pero se trata de un alma muda y prisionera: prisionera en sí misma, incapaz de ir detrás de sí y de captarse a sí misma, incapaz de salir de sí y acercarse a mí.

Cuando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza. Es señor de su alma, y puede abrir y cerrar sus puertas. Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas. Cuando dos hombres se miran, están frente a frente un yo y otro yo. Puede tratarse de un encuentro a la [13] puerta o de un encuentro en el interior. Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú. La mirada del hombre habla. Un *yo dueño de sí mismo y despierto* me mira desde esos ojos. Solemos decir también: una *persona libre y espiritual*. Ser persona quiere decir ser libre y espiritual. Que el hombre es persona: esto es lo que lo distingue de todos los seres de la naturaleza.

<b) Espiritualidad como apertura hacia dentro y hacia fuera>

Comencemos tratando de comprender la espiritualidad. Espiritualidad personal quiere decir *despertar y apertura*. No sólo *soy*, y no

sólo vivo, sino que *sé* de mi ser y de mi vida. Y todo esto es una y la misma cosa. La forma originaria del saber que pertenece al ser y a la vida espiritual no es un saber a posteriori, reflexivo, en el que la vida se convierte en objeto del saber, sino que es como una luz por la que está atravesada la vida espiritual como tal. La vida espiritual es igualmente saber originario acerca de cosas distintas [14] de sí misma. Quiere decir estar cabe otras cosas, mirar en un mundo situado frente a la persona. El saber de sí mismo es apertura hacia dentro, el saber de otras cosas es apertura hacia fuera. Hasta aquí una primera interpretación de la espiritualidad.

<c) Libertad; poder y deber>

¿Qué quiere decir libertad? Quiere decir lo siguiente: yo *puedo*. En mi calidad de yo despierto y espiritual, mi mirada se adentra en un mundo de cosas, pero este mundo no se me impone: las cosas me invitan a ir en pos de ellas, a contemplarlas desde diversos puntos de vista, a penetrar en ellas. Cuando sigo esa invitación, se me van abriendo más y más. Si no la sigo -y puedo efectivamente negarme a hacerlo- mi imagen del mundo permanece pobre y fragmentaria. Hay algo en las cosas que me atrae e incita, que despierta en mí el deseo de apoderarme de ellas. [15] El animal da seguimiento a esas atracciones siempre que no le retenga un instinto más fuerte. Pero el hombre no está entregado inermemente al juego de los estímulos y las respuestas, sino que puede hacerles frente, puede poner un veto a lo que sube dentro de él.

Más arriba dijimos que en el alma del animal reside el centro de todo el ser vivo. En ella impacta cuanto le llega de fuera, y de ella parten todas las reacciones instintivas del animal. En el caso del hombre esto mismo no es un mero suceso. En el hombre no sólo tiene lugar un paso de la impresión a la expresión o a la acción, sino que él mismo está como persona libre en el centro y tiene en sus manos los mecanismos de cambio, o, más exactamente, *puede* tenerlos en sus manos. En efecto, depende de su libertad incluso que quiera o no hacer uso de ella.

[16] Partíamos de que el hombre puede y debe formarse a sí mismo. Dábamos al pronombre "él" el sentido de la espiritualidad personal. A ella se añade necesariamente el "poder" como libertad. Del poder se deriva la posibilidad del *deber*. El libre yo que se puede decidir a hacer u omitir algo, o a hacer esto o aquello, se siente llamado en su interior a hacer esto y a omitir esto otro. Dado que puede percibir exigencias y darles seguimiento, está en condiciones de ponerse *fin*es y hacerlos realidad con sus actos. *Poder* y *deber*, *querer* y *actuar* están muy estrecha-

mente relacionados entre sí. (Queda por aclarar el sentido del deber en relación con el contenido y el origen de la "llamada").

<2. "Yo" y "sí mismo". Información personal de la naturaleza animal>

¿Qué quiere decir que yo me debo formar *a mí mismo*? ¿Son idénticos el yo y el sí mismo? Sí y no. En el sí mismo está presente la retro-referencia. Pero lo que forma y lo que es formado no se solapan por completo. Parece lógico volver a hablar aquí [17] de forma y materia, aunque todavía no podemos decir si es realmente lícito hacerlo. Ya sabemos que, en los niveles superiores del ser, "materia" siempre significa una materia ya informada. A lo que el hombre tendría que dar forma sería a toda su naturaleza animal. Y el resultado de esa información sería el hombre totalmente desarrollado, plenamente informado como persona.

<a) De la vida anímica puntual>

<α) Impresión – percepción; intencionalidad>

Comenzaremos tratando de aclarar si -y en su caso de qué manera- la naturaleza animal experimenta una nueva información en el hombre. Ya los actos de su vida anímica tienen una estructura totalmente distinta. Hemos visto antes que únicamente por medio de una laboriosa abstracción podemos llegar al material meramente sensible. Los datos sensoriales siempre están ya inscritos en un orden en el que nos dan a conocer algo. Nuestra mirada espiritual se dirige, pasando a través de ellos, a un mundo configurado por objetos accesibles a nuestros sentidos. O bien, si [18] la desviamos de esa dirección normal y la fijamos en los datos sensoriales mismos, estos últimos son quienes se convierten en "objetos", y constatar la presencia en nosotros de sensaciones es a su vez algo distinto del mero sentir, del mero "ser afectado". Además, tan pronto dirigimos la mirada a las sensaciones mismas, éstas se convierten para nosotros en estados de nuestro cuerpo: este peculiar "objeto" se nos da a través de ellas, con lo que ellas mismas pasan a desempeñar una nueva función cognoscitiva.

De esta manera se nos revela la forma básica de la vida anímica específicamente humana: la *intencionalidad*, esto es, el estar dirigida a objetos. En la intencionalidad se dan cita tres elementos: el yo que mira a un objeto; el *objeto* al que el yo mira; el *acto* en el que el yo vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera. Vivimos

en [19] un mundo que *nos entra por los sentidos* y al que precisamente por eso *percibimos*. No comparece delante de nosotros de un golpe, y la percepción no es un acto aislado. Es más bien una compleja estructura de datos sensibles e intenciones, de actos que se convierten unos en otros. Como ya vimos, la libertad tiene su lugar propio en esta estructura. El mundo que nos entra por los sentidos, y tal y como nos entra por los sentidos, nos invita a profundizar en su contemplación, nos *motiva* incesantemente a pasar a actos perceptivos nuevos, que nos revelan elementos asimismo nuevos de nuestro mundo perceptivo. La estructura y el transcurrir de los actos perceptivos, así como las leyes que rigen la vida intencional, están en correspondencia con la estructura formal del mundo de objetos. Percibir objetos quiere decir: percibir [20] unidades cósmicas formadas de modo bien determinado. El paso de un acto a otro es un avance en el marco del mundo único de cosas.

<β> Espíritu como entendimiento y voluntad>

El espíritu que con su vida intencional ordena el material sensible en una estructura y, al hacerlo, penetra con su mirada en el interior de un mundo de objetos, se denomina *entendimiento* o *intelecto*. La percepción sensible es la primera y la más baja de sus actividades. Pero puede hacer mucho más: puede volverse hacia atrás, esto es, *reflexionar*, y de ese modo captar el material sensible y los actos de su propia vida. Puede además poner de relieve la estructura formal de las cosas y de esos actos de su propia vida: puede *abstraer*. "Puede", es decir, es *libre*. El yo capaz de conocer, el yo "inteligente", experimenta las motivaciones [21] que proceden del mundo de objetos, las aprehende y les da seguimiento en uso de su *libre voluntad*. Es necesaria y simultáneamente un yo volente, y de su actividad espiritual voluntaria depende qué sea lo que él conoce. El espíritu es *entendimiento* y *voluntad* simultáneamente: conocer y querer se hallan recíprocamente condicionados.

<γ> Intencionalidad del sentir; libertad en la vida de los sentimientos, querer y actuar>

La materia sometida a información espiritual no está constituida por meras sensaciones, y el mundo en el que vivimos no es meramente un mundo perceptivo. Las dos cosas están estrechamente relacionadas. El animal siente placer y displacer, y sus respuestas vienen determinadas por ellos. El hombre siente placer y displacer en ciertas cosas, que precisamente por eso le parecen agradables o desagradables. Se siente amenazado o elevado, y precisamente por eso las cosas respectivas le [22] parecen elevadas o amenazantes. Sus sentimientos son,

por un lado, una escala de sus estados interiores, en los que se reconoce a sí mismo como estando de uno u otro "humor"; por otro lado, son una pluralidad de actos intencionales en los que se le dan al hombre ciertas cualidades de los objetos, a las que denominamos cualidades de *valor*.

Hemos de renunciar, por el momento, a un análisis más detallado de esta pluralidad de actos. Deberíamos comenzar mostrando que también aquí tiene lugar una información espiritual que se concreta en una doble intencionalidad. Así, por lo que hace a los objetos, el mundo se nos revela como un mundo de valores: como un mundo de lo agradable y lo desagradable, de lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo sagrado y lo profano. También se nos muestra como un mundo de lo útil y [23] lo nocivo, lo entusiasmante y lo repelente, lo que nos hace sentirnos bien o felices y lo que nos deprime o nos hace sentirnos desgraciados. (La primera serie es una escala de valores objetivos, la segunda es la escala de su relevancia para el sujeto que los capta). Pero los valores nos revelan también algo del hombre mismo: una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas. Análogamente a lo que sucede en el campo de la percepción, estamos aquí ante una conjunción de pasividad y actividad, de ser conmovido y de libertad.

El poder es a este respecto múltiple. Los valores nos invitan a una contemplación más detenida, a penetrar en ellos con más profundidad: puedo darles seguimiento o no, y si les doy seguimiento puedo hacerlo en diversas direcciones. [24] También las conmociones interiores están abiertas a la intervención de la libertad: puedo entregarme a una alegría que se alza en mi interior, puedo permitirle que surta todos sus efectos, o puedo también cerrarme a ella, reprimirla, negarle cabida en mí.

Todavía un tercer aspecto: los valores no solamente motivan un avance en el terreno cognoscitivo, tampoco meramente una determinada respuesta de nuestros sentimientos, sino que además son *motivos* en un nuevo sentido. En efecto, exigen una determinada *toma de posición de la voluntad* y la actuación correspondiente: el crimen no sólo exige cólera, sino castigo y medidas de defensa contra él. Y también aquí son posibles una toma de posición y una actuación meramente reactivas, o bien una libre decisión que determina la actuación *ex professo*, sea en el mismo sentido que la toma de posición involuntaria, sea en un sentido contrario a ella. Esta respuesta libre es la forma de querer y de actuar específicamente personal.

<δ) Información por medio de la estructura del yo y la actividad del yo>

Como resultado provisional de esta visión de conjunto, podemos constatar que en la vida anímica humana se da una información desde el yo en un doble sentido. Hemos visto, por un lado, que la estructura del yo como tal [25] confiere a la vida anímica una determinada estructura que todavía no cabe remitir a la libre actuación del yo; se trata de la forma de la intencionalidad y del *poder* actuar libremente. A ella se añade la información efectuada por la libre actividad del yo mismo, cuando se decide por esta o aquella dentro del campo de las diferentes posibilidades de actuación. La información por parte de la estructura del yo todavía puede verse como análoga a la que detectábamos en los otros ámbitos del ser. En cambio, la información basada en ella, pero realizada por la libre actividad del yo, carece de términos de comparación en los niveles inferiores al hombre.

<b) *Del individuo corporal-anímico*>

<α) "Yo" y "sí mismo" como informante y objeto de información; yo y cuerpo; yo y alma; concepción de alma en Tomás>

Ahora bien, el ser anímico no se agota en la actualidad del yo. Situábamos el fundamento ontológico de la vida anímica puntual en el alma misma, con sus potencias y hábitos. Potencialidad, habitualidad y actualidad guardan entre sí estrechas relaciones funcionales: las potencias delimitan el campo natural de posibilidades para la actualidad. Lo que resulte actualizado [26] es decisivo para lo que de las potencias llegue a concretarse en hábitos. Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es "materia" para la información efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el *sí mismo*, que puede y debe ser informado por el yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no sólo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, me *convierta*. Si ahora practico el piano o salgo de paseo, si domino un movimiento de cólera que comienza a apoderarse de mí o doy rienda suelta a la ira: de ello depende no sólo de qué modo transcurrirá la hora presente. De que toque *una vez* no depende que pueda llegar a ser una virtuosa del piano. Y que dé rienda suelta a *un* ataque [27] de nervios no impide que a lo largo de mi vida pueda aprender a dominarme. Pero toda decisión crea una disposición a volver a tomar otra decisión análoga.

Cuanto más frecuentemente omita la práctica del piano, más energía necesitaré para la decisión opuesta. Al mismo tiempo, con la omisión continua de los ejercicios se hace imposible que la aptitud musical llegue a convertirse en una habilidad. De esta manera, y siempre en el marco de las posibilidades naturales, que yo llegue a ser una profesional de la música, o no, es algo que está en manos de mi libertad. Todo el desarrollo del cuerpo, todo el adiestramiento de los sentidos, todo lo que se denomina formación del espíritu y del carácter, tiene aquí su lugar propio.

El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el "sí mismo" que tengo que formar. Pero ¿qué es el yo? Lo denominamos persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales. Ese yo libre y espiritual, ¿está como tal fuera de la naturaleza corporal y anímica que tiene que dar forma con su actuación, [28] o más bien pertenece a ella en calidad de "forma interna" de la misma? Que yo me tenga que formar *a mí mismo* parece apuntar a su pertenencia a esa unidad real. También decimos: soy este hombre, y más arriba hemos hablado de la "persona humana". ¿Pertenece la personalidad, la forma del yo, a la naturaleza humana, y se puede determinar el lugar que ocupa en ella?

Yo no soy mi cuerpo, sino que lo poseo y lo domino. También puedo decir: soy *en* mi cuerpo. Puedo separarme idealmente de él y contemplarlo como desde fuera. Pero en realidad estoy atado a él: estoy allí donde está mi cuerpo, por mucho que "con el pensamiento" pueda trasladarme al otro extremo del mundo, e incluso superar todas las barreras espaciales. No puedo determinar un punto del cuerpo en el que el yo tuviese su lugar propio. Esta tarea se ha emprendido en diversas ocasiones, pero incluso aunque la anatomía del cerebro pudiese indicar una parte concreta del mismo cuya destrucción produjese la desaparición de la "conciencia del yo" y de toda la estructura personal-espiritual, seguiríamos [29] sin poder decir que en este punto tiene el yo su lugar propio.

El yo, en efecto, no es una célula del cerebro, sino que tiene un sentido espiritual al que sólo podemos acceder en la vivencia de nosotros mismos. Asimismo, la localización del yo sólo es posible desde la vivencia. Esta localización vivida (al igual que la que se da fenoménicamente en otros) no se puede determinar físicamente. Puedo dirigirme a cualquier punto de mi cuerpo y estar presente en él, si bien ciertas partes del mismo, como la cabeza y el corazón, me son más cercanas que otras.

Llegamos aquí a la raíz de la unidad de cuerpo y alma, y por lo mismo también a preguntas como estas: ¿qué relación guarda el yo con el alma? ¿soy mi alma? Parece evidente que tampoco es posible decir

esto. Soy un hombre y *tengo* cuerpo y alma. Mi cuerpo es el cuerpo de un hombre y mi alma el alma de un hombre, y esto significa que son un cuerpo *personal* y un alma *personal*.

Un cuerpo personal: un cuerpo en el que vive un yo y que puede ser configurado por la libre actuación del yo. [30] ¿Vive el yo también en el alma, y es ésta por esa causa un alma humana? Para santo Tomás, el alma humana es, al igual que la animal y la vegetal, *forma corporis*. Al mismo tiempo, al igual que el alma animal, tiene potencias y hábitos y una vida desplegada en actos puntuales (todo ello en el contexto funcional expuesto más arriba). Es además alma espiritual o racional, y en su calidad de tal es una sustancia espiritual que ya no está necesariamente unida al cuerpo. Pero toda el alma -la que informa al cuerpo, la animal-vital y la espiritual- es concebida como *una sola alma*. Intentaremos ver ahora si todas estas reflexiones, o al menos parte de ellas, encuentran apoyo en los fenómenos.

<β> El alma humana: el vivenciar periférico y central, superficial y profundo – modos del ser del yo y dimensiones del alma. El yo anímico. Lugar del yo en el alma>

Dado que en este momento nos ocupa la pregunta parcial de si vivo en mi alma, partiremos de la vida del yo y trataremos de acceder desde ella al alma. Si prescindo de toda la experiencia [31] externa, en la que encuentro hombres como seres con cuerpo y alma, si me retrotraigo a lo que vivencio en mi interior, ¿qué significa “yo” y qué significa “alma”?

Estoy reflexionando sobre este problema, y en este mismo momento oigo un ruido que viene de la calle y veo la hoja que está ante mí y la mesa en la que escribo otras cosas que me rodean. Estoy concentrada en el problema; cuanto oigo y veo pasa de largo, no me afecta más que periféricamente. Dirijo toda mi atención al problema, estoy frente a él y lo retengo con la mirada del espíritu. Pero en mí hay otra cosa a la que ahora no dejo espacio, a la que no quiero prestar atención y a la que no quiero permitir que comparezca en absoluto: un motivo de intranquilidad, una preocupación. Está en mí y sé de su existencia; quizá lleve largo tiempo en mí, y permanece “por debajo” de cuanto suceda en la superficie; [32] está en “el fondo de mi alma”. Sin embargo, yo estoy en el problema, y no en lo que oigo y veo.

Esta es una situación espiritual con paralelismo en la vida externa: al igual que el ojo solamente puede tener a la vista una parte pequeña de su campo visual, mientras que el resto del mismo sólo le impacta lateralmente, así también existe un campo visual espiritual, y en él una

atención fija y una percepción periférica. El campo visual espiritual no es una parte del yo, sino algo objetual que guarda una cierta relación de pertenencia con el yo: el mundo de los objetos en la medida en que es abarcado por su conciencia. La atención "central" del yo a su tema y la percepción "periférica" son diferentes modalidades de conciencia. Esta contraposición de "centro" y "periferia" no implica extensión ni espacialidad alguna del yo mismo. Se le puede concebir como el "punto", por así decir, del que parten los "rayos" [33] de conciencia en diversas direcciones. Husserl ha designado al sujeto de los actos, a aquello desde lo que irradia toda la vida de la conciencia, como "*yo puro*", y de esta manera lo ha caracterizado de modo funcional. Carece de extensión, de cualidad, de sustancialidad.

Pero cuando pensamos en lo que está en "el fondo del alma" la descripción anterior es insuficiente. Lo que oigo y veo, así como lo que ahora ocupa mi pensamiento y en lo que centro mi atención, no me concierne más que superficialmente. El fondo del alma, en el que anida esa preocupación, no se ve afectado por ello. De lo que vive en las profundidades de mi alma parte una atracción. Si la secundo, si cejo en la tensión de la voluntad con la que me aferro al tema sobre el que estoy pensando, la preocupación pronto se apoderaría por completo de mí. En ese caso, la secuencia de pensamientos se interrumpiría [34] y el problema en cuestión desaparecería por entero de mi campo visual.

Ciertamente, no siempre tiene que suceder eso. También un problema conceptual puede apoderarse de mí interiormente, encadenar mi atención y llenarla de manera que todo lo demás desaparezca de ella. Pero no es eso lo importante a los efectos que ahora nos interesan, sino el contraste entre "superficie" y "profundidad". Con esta diferencia salimos del mundo de los objetos, pues se da "en mí mismo": con ella nos estamos refiriendo a una "*espacialidad interior*".

"En mí", o, mejor, "dentro de mi alma". Mi alma tiene extensión y altura, puede ser llenada por algo, hay cosas que pueden penetrar en ella. En ella estoy en casa, de una manera bien distinta a como estoy en casa en mi cuerpo. En el yo no puedo estar en casa. En efecto, el yo mismo, en tanto en cuanto se concibe [35] como "*yo puro*", no puede estar en casa en modo alguno. Sólo un *yo anímico* puede estar en casa, y de él cabe decir también que está en casa cuando está en sí mismo. Vemos entonces que de repente el yo y el alma se acercan sobremanera entre sí. *No puede haber alma humana sin yo*, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que ser también un yo anímico: *no puede haber yo humano sin alma*, esto es, sus actos se

caracterizan en sí mismos por ser “superficiales” o “profundos”, por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma. Según sean los actos en los que el yo viva, ocupará en cada caso una u otra posición dentro del alma.

Ahora bien, en el espacio anímico existe un punto en el que el yo tiene su lugar *propio*, el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto [36] más profundo del alma. Sólo desde él puede el alma “recogerse”, pues desde ningún otro punto puede tampoco abarcarse por entero a sí misma. Solamente desde él puede el alma adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o hacer donación de sí misma. Todos estos son actos de la persona. Soy yo quien ha de adoptar decisiones, tomar partido, etc. Este es el yo personal, que a la vez es un yo anímico que pertenece a *esta* alma y tiene en ella su lugar propio.

<γ> Información del alma por el yo>

¿Cabe decir de este yo que informa esta alma? ¿Cabe decir de esta alma, por otra parte, que es una forma? El yo tiene su lugar propio en el alma, pero puede estar también en otros lugares, y dependerá de su libertad estar aquí o allí. El lugar en el que esté es relevante para la configuración del alma. [37] Quien vive predominante o exclusivamente en la superficie, no puede acceder a los niveles más profundos. Éstos existen, pero no están actualizados, o al menos no lo están del modo en que podrían y deberían estarlo.

En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra. No puede recibir de modo adecuado lo que penetra en ella desde fuera: hay cosas que sólo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que sólo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta. En tanto no descienda a los niveles más hondos, esa persona superficial tampoco estará en situación de enfrentarse con lo que se desarrolla en ellos y no aflora en actos concretos. Ahora bien, la libertad puede “buscarse a sí misma”, descender a sus propias profundidades, desde ellas captarse a sí misma como un todo y tomar posesión de sí. [38] Por ello, cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona.

<δ> La estructura de la esencia del alma como forma>

Nos queda por responder la otra pregunta: ¿tiene el alma, en el sentido que acaba de ofrecerse a nuestra vista y que nos parece ser en efecto el verdadero sentido del alma, la índole de una forma? El alma misma

posee una estructura determinada, varios de cuyos rasgos esenciales ya conocemos: en ella se dan la diferencia entre superficie y profundidad, así como una tendencia hacia la unidad desde un punto situado en su más íntima profundidad, que es el lugar propio del yo personal. Debido a que es un alma *personal*, los actos de su vida presentan la forma básica de la intencionalidad, de la dirección del yo hacia objetos, y en ello se distingue de toda vida anímica meramente animal. Su personalidad le confiere asimismo la posibilidad de dirigir su propio desarrollo. Al tener dimensiones, los actos en que se concreta la vida del alma tienen amplitud y profundidad, o bien las cualidades opuestas: cuál sea el caso, depende [39] por un lado de la estructura de cada alma, pues las almas se distinguen según la amplitud y la profundidad de la naturaleza de cada una, pero depende también de su libertad hasta qué punto se amplíe y desde qué profundidad se recapitule a sí misma y reciba en sí lo que sale a su encuentro. El alma posee asimismo una cierta fuerza interna (también distinta en unos y en otros individuos), de cuya magnitud depende el grado de potencia y de vitalidad de su actividad.

La amplitud, la profundidad, la fuerza del alma le confieren su modo de ser, su *individualidad*, que además, al ser un *quale* simple, irreductible a esos componentes, comunica una impronta específica a cada alma concreta y a cuanto de ella procede. Esta estructura esencial del alma puede ser considerada como una forma interna. Lo por ella informado son, de entrada, los actos concretos de su vida, y también, debido a la conexión existente entre actualidad, potencialidad [40] y habitualidad, la configuración habitual que cada alma haya adquirido (empleando el término en un sentido más amplio que el habitual se podría decir: el "carácter").

<ε) Información del cuerpo por el alma (por medio de su estructura y su libre actuar). El cuerpo como fundamento, expresión e instrumento del alma espiritual>

¿Cabe decir del alma que es también la forma del cuerpo? Sin duda, se puede hablar de una información del cuerpo por el alma, y ello en el doble sentido de la información debida a la estructura esencial y de la que es obra del libre actuar. El modo de ser interior de un hombre se expresa en su exterior, el cual -junto con los actos concretos de la vida del alma⁵⁴- constituye para nosotros la principal vía de acceso al modo de ser de otras personas.

54* Los actos concretos de la vida del alma nos son accesibles en sus manifestaciones.

Esta expresión exterior constituye una información que tiene lugar sin concurso del hombre mismo. La información debida al libre actuar puede realizarse directamente sobre el cuerpo mismo, o bien, indirectamente, dando su configuración propia a la vida del alma. Cualquier tratamiento del cuerpo de conformidad con un plan, mediante su cuidado, el deporte, etc. es información debida al libre actuar. Por otra parte, el descuido del cuerpo, [41] todo lo que influya en su desarrollo sin que al actuar así el hombre atienda al bien de su propio cuerpo, es una información de la que cabe hacerle responsable (tal es el caso de la alimentación y del ejercicio o no ejercicio del cuerpo que tienen lugar sin prestar atención alguna a sus efectos sobre el desarrollo o la configuración del mismo, o con base en un conocimiento insuficiente de las leyes que rigen ese desarrollo).

En cambio, cuando el libre actuar del hombre lleva a que el cuerpo experimente un trato *correcto*, cuando se alimenta y se ejercita de manera *adecuada*, esta libre información sirve simultáneamente a la información involuntaria. El trato conforme a un plan se propone ante todo contribuir a un desarrollo orgánico del cuerpo todo lo perfecto que resulte posible: le suministra las sustancias alimenticias que precisa para dar a sus potencias la ocasión necesaria para [42] actuar. Cuanto más perfectamente se desarrolle el organismo como tal, más perfecto será como *fundamento, expresión e instrumento* del alma humana espiritual-personal.

¿Qué quiere decir aquí "fundamento"? Es la condición para la existencia del alma humana en este mundo, y al mismo tiempo la "materia" a la que el alma tiene que dar forma. No podemos determinar el momento en el que el alma humana llega a la existencia, pero en cualquier caso empieza a existir en un cuerpo humano, que es una cosa material, un organismo vivo y un cuerpo animado. Lo que el individuo humano es y puede llegar a ser no depende únicamente de lo más elevado que haya en él, sino también de todos los niveles de ser más bajos a los que pertenece. Este hecho obedece al orden general del ser, que para el pleno desarrollo de una forma determinada exige una materia asimismo bien determinada. También desde un punto de vista meramente fenoménico se observa que la vida espiritual-anímica depende del modo de estar constituido el cuerpo y del [43] estado en que se halle. La enfermedad y la debilidad del cuerpo, las anomalías de sus funciones normales, provocan un dificultamiento y una cierta modificación de la vida espiritual-anímica. Es un problema en sí mismo saber hasta qué punto cabe combatir esas influencias directamente desde el nivel espiritual (es decir, mediante esfuerzos voluntarios o un fortalecimiento procedente de fuentes espirituales, no por medio de un tratamiento del cuerpo). En cual-

quier caso, cuando el organismo corporal funciona a la perfección, toda la vida espiritual se desarrolla sin esfuerzo ni pérdidas por “rozamiento”.

El ser espiritual-ánmico y la vida se expresan en el cuerpo, nos hablan a través de él. Pero también aquí lo corporal puede poner obstáculos: malformaciones patológicas, por ejemplo paralizaciones de músculos y nervios, o un crecimiento desmesurado de los tejidos, perjudican a la capacidad de expresarse, mientras que un cuerpo sano, que funcione con normalidad y esté bien ejercitado, [44] “responde” con facilidad. (Con todo, hay que tener en cuenta que la correcta constitución del cuerpo es una condición meramente negativa, cuyo cometido se limita a posibilitar la información espiritual. La información como tal es realizada de hecho por el alma espiritual: un cuerpo sano, entrenado e incluso bello puede ser bien poco “espiritual”, mientras que uno enfermo, débil y poco ejercitado puede estar muy espiritualizado).

El cuerpo no es solamente expresión del espíritu, sino el instrumento del que éste se vale para actuar y crear. El pintor, el músico y la mayor parte de los artesanos dependen de la habilidad de sus manos, al igual que para muchas profesiones se requiere fuerza o movilidad de todo el cuerpo, y para otras un alto grado de desarrollo de este o de aquel sentido. En todos los casos, la salud y un funcionamiento normal del cuerpo son condición del éxito, pero de nuevo es necesario, [45] también en todos los casos, que el espíritu tome en sus manos el instrumento idóneo y fácil de manejar y lo emplee de la manera adecuada.

A modo de resumen podemos decir que el cuidado y el ejercitamiento del cuerpo, realizados conforme a un plan y con vistas a unos objetivos determinados, contribuyen a que pueda llegar a ser espiritual. Pero únicamente podrá llegar a serlo en virtud de una información *espiritual*, es decir, por un lado en virtud de que en él hay una vida espiritual que impulsa y guía voluntariamente el proceso de información, y por otra parte en virtud de que el espíritu utiliza al cuerpo para fines espirituales.

Pero el cuerpo no debe su espiritualidad al hecho de que es fundamento de la vida espiritual, sino al de que es expresión e instrumento del espíritu. Quien es un agudo observador y está acostumbrado a la reflexión profunda, lo expresa en su mirada, y también su frente tiene una impronta similar. Los movimientos del ánimo y de la voluntad poseen [45bis] una fuerza informadora especialmente intensa, capaz de expresarse en rasgos duraderos. La impronta que comunican al cuerpo, y especialmente al rostro, está en directa correspondencia con la “impronta” del alma, con el “carácter”, ya que los movimientos puntuales y su frecuente repetición tienen sus raíces en las disposiciones anímicas, las

cuales a su vez experimentan su información en hábitos a través de esos mismos movimientos puntuales. En el cuerpo reencontramos estas relaciones mutuas entre disposición innata, actualización e impronta permanente. La configuración del cuerpo en virtud de actos puntuales de la vida espiritual-anímica no incide en un material enteramente desprovisto de forma, sino que el cuerpo en el que se despliega la vida espiritual es ya desde el principio un cuerpo *configurado*. Esa configuración no es meramente espacial, sino que se trata de una configuración *llena de significado*, que está en correspondencia con el modo de ser [46] propio del alma, si bien esa correspondencia admite diversos grados de perfección.

En este directo proceso de información sólo puede intervenir la voluntad. Puede hacerlo, concretamente, de dos maneras distintas: dominando la expresión o dominando la vida anímica misma. El paso de los fenómenos puramente anímicos a la expresión corporal puede ser sometido al control de la voluntad: la ira o la alegría se pueden contener para que no lleguen a expresarse, por mucho que no quepa reprimir las emociones mismas. La persona capaz de dominar de esta manera su conducta externa recibe una impronta corporal enteramente distinta de la que deja expresarse a su interior sin limitación alguna: suele caracterizarle un aire impenetrable.

Ese aspecto externo guarda correspondencia con un cierto cambio anímico, que sin embargo no implica que el iracundo se haya convertido en una persona de talante tranquilo. Una [47] transformación de este último tipo solamente es posible cuando la voluntad incide en un nivel más profundo y trata de reprimir las emociones mismas en sus primeros movimientos, procurando suscitar las opuestas. En ese caso estamos ante una "espiritualización" del alma, que es abarcada por su propio actuar libre.

[47a] Al igual que la voluntad es libre para dominar la expresión corporal, también tiene la libertad precisa para utilizar al cuerpo como un instrumento. También aquí la utilización libre de nuestras potencias se apoya en un uso de la mismas en el que no interviene la voluntad: en cada paso que nos acerca a un objetivo, en cada acción al servicio de un fin, empleamos el cuerpo en calidad de instrumento, pero al obrar así no pensamos en él, sino que nos obedece sin intervención alguna de la voluntad. Por regla general, nuestro cuerpo atrae nuestra atención y se convierte en objeto de actos voluntarios solamente cuando notamos resistencia y obstáculos de su parte, como sucede con el cansancio corporal o con actividades para las que aún no está ejercitado. La persona "enérgica" obtiene de su cuerpo, incluso contra la resistencia de éste, cuanto necesita de él para una realizar una determinada tarea: sigue

caminando, aunque esté cansado, para llegar puntual a un sitio, [47b] o repite sus ejercicios de digitación hasta que puede tocar con la facilidad de quien está practicando un juego.

Quien trata así a su cuerpo, lo tiene en su poder de una manera totalmente distinta de quien cede a él. Y la recia disciplina es algo que se nota en el cuerpo mismo, a la vez que implica también una determinada impronta del alma, que ésta adquiere en virtud del continuado ejercicio de la voluntad. [(47)] Al dirigir los actos puntuales, la voluntad logra influir en el modo de ser permanente. En qué medida los actos puntuales son susceptibles de ser dominados por la voluntad, es un problema distinto, que aquí todavía no vamos a abordar.

<3. El deber. Objetivo de la autoconfiguración>

Cuando alguien “se tiene a sí mismo bajo las riendas”, a fin de configurar libremente los actos puntuales de su vida y de esa manera también su modo de ser permanente, es patente que para ello precisa actuar en conformidad con un determinado principio. La persona en cuestión debe saber qué tiene que reprimir, dónde debe dejar hacer y qué se ha de proponer. Este saber puede estar vinculado a casos aislados, o puede tratarse de un objetivo supremo que la persona quiere alcanzar con todo su proceso de autoconfiguración, un modelo de lo que quiere llegar a ser.

[48] De esta manera, podemos aclarar ahora un último punto relativo a la noción de responsabilidad, con ayuda de la cual comenzamos más arriba a trazar los límites entre lo específicamente humano y lo subhumano: el hombre puede y *debe* informarse a sí mismo.

Ya hemos estudiado el *poder*, el yo y el sí mismo, la información. Pero aún no hemos investigado el *deber*. Tan sólo hemos dicho que es preciso presuponer la libertad para que tenga sentido dirigir al hombre un deber. ¿De qué manera puede el deber acceder a él? Puede hacerse oír directamente como una apelación interior a hacer o a omitir algo, por ejemplo a controlar la ira incipiente y a no dejarse arrastrar a una acción motivada por la misma. La función del alma con la que oímos esa llamada, y que aprueba o reprueba nuestros actos cuando ya han tenido lugar, o incluso mientras los estamos efectuando, [49] recibe el nombre de *conciencia*. (Según santo Tomás, debe verse en ella tanto una potencia como un hábito y un acto).

La conciencia “material” o “monitora” percibe la exigencia que se nos plantea de conducirnos de determinada manera, y lo hace concretamente en relación con un momento determinado y unas circunstancias

determinadas. Exige de nosotros el libre sometimiento de nuestra voluntad. El "tribunal" de la conciencia no juzga únicamente la acción, sino que también nos dice algo sobre nuestro ser: la "buena" o "mala" conciencia no es buena o mala ella misma, sino que atestigua cómo es nuestra alma.

La conciencia no nos proporciona una imagen global de cómo debemos ser como criterio para orientar toda nuestra conducta. Esa imagen global puede comparecer ante el hombre de forma concreta en figura humana: conozco a una persona y tengo la impresión de que así es como se debe ser. De esa primera impresión se derivan la exigencia, así como el propósito y la decisión, de tomar a esa persona [50] como modelo y de darnos la misma forma que ella. Un conocimiento (real o supuesto), la valoración basada en él, un deseo y una decisión de la voluntad, finalmente una conducta práctica permanente: todos estos elementos se hallan aquí en un mismo contexto motivacional.

Se obtiene así un criterio por el que la voluntad puede orientarse para acometer la tarea de la autoconfiguración. Puede ser que percibamos una llamada de la conciencia, que nos invita a seguir un determinado camino. Pero no es necesario que se dé esa llamada. Y toda la conducta de que se trate puede no estar enteramente justificada desde un punto de vista objetivo; se puede incluso elegir un "ideal equivocado". Por otra parte, el modelo humano a que nos referíamos puede ser una *idea abstracta del hombre*, que hemos forjado nosotros mismos o que nos es presentada y respaldada por una autoridad humana o divina, y aspira a atar a nuestra voluntad y [51] a convertirse para ella en el criterio que guíe el proceso de autoconfiguración.

Hemos podido trazar un bosquejo de la persona humana: el hombre es un ser corporal-anímico, pero tanto el cuerpo como el alma tienen en él índole personal. Es decir, en el hombre habita un yo consciente de sí mismo y capaz de contemplar el mundo, un yo que es libre y que en virtud de su libertad puede configurar tanto su cuerpo como su alma, que vive desde su alma y que debido a la estructura esencial de ella va sometiendo a una información espiritual, antes de y junto con la autoconfiguración voluntaria, a los actos puntuales de su vida y a su propio ser permanente corporal y anímico.

Gran número de problemas han tenido que quedar sin resolver. Para concluir las reflexiones que nos han ocupado hasta ahora, es de especial importancia la pregunta acerca de las relaciones existentes entre el alma del hombre y la *forma sustancial*, y como preparación de las que seguirán a ésta, la pregunta acerca del sentido del *espíritu*.

VII. EL ALMA COMO FORMA Y COMO ESPÍRITU

VII. EL ALMA COMO FORMA Y COMO ESPÍRITU

I.	<i>El alma humana y la forma sustancial del hombre</i>	1-18
1.	Espécie e individualidad del hombre	1-8
2.	Alma humana y forma sustancial	8-18
	a) Información del cuerpo material por el alma y sus límites	8-13
	b) Razones en favor y en contra de la unidad sustancial	13-15
	c) La configuración de la naturaleza humana y la posición del alma espiritual	15-18
II.	<i>La esencia del espíritu</i>	18-29
	1. Intellectus, mens, spiritus (falta de fijación, ligereza, movilidad)	18-22
	2. Distintos seres espirituales: Dios como espíritu puro (infinito; acto puro; fluir de sí y conservarse; intelecto y voluntad; ligereza, movilidad; personalidad)	22-25
	3. Espíritus "puros" finitos	25-29
III.	<i>La peculiaridad del alma como ser espiritual</i>	29-102
	1. <i>La unidad del alma y el cuerpo</i>	29-37
	a) Lo común con los espíritus incorpóreos. Unión esencial con el cuerpo como distintivo	29-30
	b) Sentido del alma espiritual según la experiencia. Diferencia entre potencialidad y actualidad frente a los espíritus incorpóreos	30-31
	c) Influencia recíproca de lo anímico y corporal	31-33
	d) Insuficiencia del paralelismo psicofísico y de la teoría del efecto recíproco	33-36

- e) Penetración del alma y del cuerpo 36-37
- 2. *La unidad de la fuerza* 37-57
 - a) Fuerza como lo común del cuerpo y del alma 37-38
 - b) Fuerza espiritual de los ángeles y hombres. Posibilidad de conservación, aumento, malbaratamiento y consunción 38-45
 - c) La fuerza natural del hombre como algo corporal-espiritual. Libre disposición sobre ello 45-50
 - d) El mundo material como fuente de la fuerza 50-52
 - e) El mundo espiritual como fuente de la fuerza (Fuerza de otros hombres, valores adecuados, valores en general) 52-57
- 3. *Extensión de la idea de espíritu* 57-72
 - a) Hechura objetivo-espiritual (= no personal) 7-62
 - b) Espíritu y forma. Materia como "fuerza" y "material" 62-65
 - c) Hechura material y como informado y espiritualizado (lleno de sentido) 65-67
 - d) Fuerza espiritual como fuerza personalmente informada en la vida espiritual. Fuerza física como un acto (= movimiento) de estructuras materiales e informada en sus posibilidades de acción (= potencias) por su sentido 67-72
- 4. *La unidad en el hombre del espíritu y del 'material', de la fuerza espiritual y de la física* 72-102
 - a) Leyes propias fundamentales del mundo material y personal espiritual (Unidad de la naturaleza y de las leyes de la naturaleza; leyes de la esencia del espíritu, libertad y ley interna racional del acontecer espiritual, comprensión y unidad de la voluntad) 72-76
 - b) Penetración de lo espiritual y material en el hombre. Su "fuerza física" 76-80
 - c) Voluntad y fuerza del hombre. Relaciones anímicas perceptibles e imperceptibles. Actos, estados, cualidades duraderas 80-86
 - d) Unidad de actos y estados. Relación con la fuerza vital 86-87
 - e) División de la fuerza en corporal y espiritual, y en una pluralidad de "fuerzas" corporales y espirituales (Potencias, disposiciones, capacidades) 87-92
 - f) Potencias, hábitos, actos; importancia de la voluntad para la información de las fuerzas 92-97

g)	Importancia de la "inclinación" para la configuración de las potencias	97-98
h)	La fuerza de la voluntad como potencia	98-101
i)	Vida desde y en el mundo espiritual	101-102
j)	El alma como centro de la existencia humana	102a/e
IV.	<i>Síntesis de lo expuesto acerca del individuo humano</i>	102-112

<I. EL ALMA HUMANA Y LA FORMA SUSTANCIAL DEL HOMBRE>

[VII,1] Hemos visto que se puede decir con todo sentido que el *alma humana*, con su estructura específicamente humana y personal, es una *forma*. No sólo *forma corporis*, sino también forma de cuanto es el hombre como ser animal: tanto el cuerpo como las "partes inferiores del alma" (para utilizar una expresión tomista) experimentan una nueva información. ¿Qué sucede con la unidad y la simplicidad del alma humana y con la unidad de la forma sustancial defendidas por santo Tomás?

<1. *Especie e individualidad del hombre*>

La *unidad de la forma sustancial* implica que todo lo que una cosa es se ha de remitir a una sola forma sustancial. Según esa noción, por lo tanto, en el hombre no hay una pluralidad de formas, de las cuales una hiciese del cuerpo una cosa material, otra constituyese el fundamento de la vida orgánica y otras fuesen a su vez las bases de la vida animal y de la espiritual.

Podemos decir que todo lo anterior va implicado en la especie del hombre. No por ello hemos de ver en la especie un "compuesto"; únicamente queremos decir que los individuos en los [2] que se realiza la especie se estructuran según diversos niveles o estratos. Si se pudiese determinar la "diferencia específica" en virtud de la cual se distinguen "hombre" y "ser vivo", no por ello tendríamos que considerar lo que determina la estructura del hombre como una composición de "género" y "diferencia específica".

Llegados a este punto, hemos de plantearnos la pregunta de si cabe concebir la relación existente entre "ser vivo" y "hombre" como la relación entre un género y una especie, según ha venido haciéndose tradicionalmente. Desde un punto de vista *lógico* es bien posible, ya que se puede indicar una serie de características comunes y otra de características distintivas. Pero *ontológicamente* no me lo parece, si es que se considera como géneros a las ideas en virtud de las cuales cada uno de los diferentes ámbitos del ser alcanza su unidad interna y se distingue de los restantes.

En efecto, concebidos de esta manera, "ser vivo" y "hombre" son ideas genéricas de igual rango. Concebimos a la *especie* ontológicamente como lo propiamente informante, como aquello que determina la estructura y el conjunto [3] de cualidades poseídas por el individuo real. Las especies animales son otras tantas diferenciaciones de la idea genérica de animal, y nos indican *qué* es cada individuo: león, oso, etc. Sólo cuando se concibe la idea genérica como la *forma primigenia* de la que cabe derivar genéticamente todas las diferenciaciones de ese entero ámbito del ser, y sólo entonces, se convierte el género mismo en especie, es decir, en una forma determinante *realiter*, y los individuos de todo ese género se convierten a su vez en miembros variados de una unidad real que comprende en sí a todos ellos. Si, por tanto, lo que el hombre es como tal es lo propiamente informante en los individuos humanos y lo que nos da la respuesta a la pregunta acerca de *qué* es *este hombre*, en ese caso tendremos que hablar a la vez del género y de la especie hombre.

En santo Tomás encontramos diversos indicios de que es así como él ha entendido la cuestión que nos ocupa. Me permito remitir al principio que reza así: *individuum de ratione materiae*. La materia [4] es el principio de individuación. La validez de esta proposición se extiende a todas las cosas que incluyen materia en su estructura, por lo tanto también, y expresamente, al hombre. Esta proposición aspira ante todo a permitirnos comprender la *existencia* de una pluralidad de ejemplares de una especie, o, en otros términos, la existencia de la especie en una pluralidad de ejemplares. La forma sustancial está cerrada en sus determinaciones, de manera que ya no admite ninguna otra diferenciación formal. Para que podamos pensar una pluralidad de individuos iguales tiene que haber algo en lo que se distingan (pues de otra manera serían uno solo), y esa nota distintiva no puede ser de índole cualitativa.

En el caso de los ángeles, que según santo Tomás son formas puras, no es posible esa diferenciación⁵⁵. Cada uno de ellos es su propia espe-

55 Cf. Summa, I, q. 50.

cie. Podemos aludir a este fenómeno diciendo también que en los ángeles la especie y el individuo coinciden. En cambio, en todos los demás casos en que el individuo es materia informada, está dado en la materia algo que hace posible, sin diferenciación cualitativa alguna, la existencia de una pluralidad de ejemplares con la misma forma: la materia es extensa y la extensión material admite [5] determinación cuantitativa. La materia determinada cuantitativamente (*materia signata*) -un “pedazo de materia” aquí y allí- puede ser informada por la misma especie, de modo que aquí y allí tenemos ejemplares de esa misma especie. En el caso del hombre se da la posibilidad de la individuación en virtud del cuerpo material.

{ Detecto en este lugar diversas dificultades, que afectan ya a la teoría de los ángeles. No pretendo, empero, tratarlas aquí, sino solamente formularlas como preguntas: 1) ¿Cabe considerar realmente a los ángeles como formas puras? ¿No necesitan también ellos, en su calidad de seres finitos y creados, de una materia, aunque no de una materia que posea extensión espacial?⁵⁶ 2) ¿No es suficiente para la singularización el número como tal? ¿Es preciso para la asignación del número un medio indiferente, un continuo? }

De mayor relevancia son las dificultades que se siguen de la propia concepción tomista del alma humana para la individuación del hombre por el cuerpo. Si el cuerpo material es el principio individuador que hace posible la existencia de una pluralidad de ejemplares de la especie hombre, [6] habría que ver a la especie como el principio informador presente en los individuos, y por lo tanto, según parece evidente, como algo general. Pero esto no puede ser lo que pensó santo Tomás. Él luchó enérgicamente contra la tesis averroísta, muy extendida en su época, de que el “*intellectus agens*”, el entendimiento agente, es *uno y el mismo* para todos los hombres. Santo Tomás veía en esta tesis una ruptura de la unidad del alma, ya que consideraba al entendimiento como la potencia más elevada de la misma. Todo hombre tiene su propio entendimiento, ya que todo hombre tiene su propia alma, y esta alma es (siempre según santo Tomás) una pura forma sustancial. Llegamos de esta manera a un alma individual (en consonancia también con la formulación dogmática según la cual cada alma individual ha sido creada por Dios) y, por tanto, a una forma individual del hombre.

56* Véase las páginas, del autóg. cap. VII, p. 26s.[p. 677].

¿Hemos de considerar a estas almas iguales entre sí, a los cuerpos materiales como necesarios para que las almas puedan llegar a la existencia y a las diferencias que se dan en los individuos humanos -según muestra la experiencia- como “contingentes” [7] desde el punto de vista de la forma, de modo que debemos remitirlas a la materia?

La reproducción de los hombres no tendría en ese caso otro sentido que el de asegurar la conservación de la especie, mientras que el modo de ser propio de los individuos no revestiría importancia alguna. La permanencia de las almas individuales (que santo Tomás defiende para las almas humanas y rechaza para las de los animales) tampoco podría ser explicada por referencia a un valor propio que su individualidad poseyese. El Aquinate fundamenta la posibilidad de la subsistencia del alma sin el cuerpo (exigida por la fe) en la tesis de que el alma es por sí sola una sustancia. En ese caso, evidentemente, el cuerpo material no es condición necesaria de su existencia. Y precisamente de lo que santo Tomás dice sobre los espíritus puros habría que deducir que, para poder existir separadas del cuerpo, las almas tendrían que ser distintas como formas, es decir, cada una debería ser su propia especie.

De esta manera llegamos a que el individuo humano no se debe concebir como ejemplar de una [8] especie humana universal, sino como determinado por su forma sustancial propia y peculiar, que debemos considerar como especificación de la idea del género. Si no hemos de hablar únicamente del género hombre, que sólo se puede realizar especificado en individuos, sino de una *especie* “hombre” (no de *este* hombre), debemos concebirla a su vez como individual, concretamente como especie de la *humanidad*, en la que hemos de ver un gran individuo. Los individuos humanos son miembros de este gran individuo, y sus formas, formas de los miembros.

<2. Alma humana y forma sustancial>

<a) Información del cuerpo material por el alma y sus límites>

¿Hemos de ver en el alma espiritual la forma individual y sustancial? ¿Cuál es en ese caso su materia? Anteriormente hemos buscado y encontrado en la vivencia la vía de acceso a los fenómenos que ahora hemos sometido a un análisis metafísico: el alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual, [9] se nos ha revelado como la forma de todo el individuo corporal y anímico. Suelo denominarla también el “*núcleo de la persona*”, porque el todo al que damos el nombre de “persona humana” tiene en ella el centro de su ser.

Llegados a este punto, nos gustaría repasar los distintos estratos de la persona humana a fin de examinar si, y en qué sentido, todos ellos están informados desde ese núcleo.

¿Cabe señalar una información de ese tipo en el cuerpo, en la medida en que es un cuerpo meramente material? Pensamos que sí, en el sentido de que los actos en los que se desarrolla la vida anímica se reflejan en el cuerpo -en lo que solemos denominar "expresión"- y ese reflejo implica también una modificación puramente corporal, que puede ser pasajera, pero también permanente: tal es el caso cuando la expresión se convierte en habitual. (Arrugas en la frente, un rasgo característico alrededor de la boca, un porte doblado hacia delante, etc.). Todas estas son nuevas informaciones de algo ya informado, que se van realizando a lo largo de toda la vida.

[10] ¿Se puede tomar al alma como forma también de lo que el cuerpo es con independencia de la información debida a los actos de la vida del alma? Atribuimos a ciertas formas corporales fijas un valor expresivo (por ejemplo a la conformación del cráneo). Se ha intentado desde diversos puntos de vista sistematizar el simbolismo de la figura humana. Estos intentos parecen apuntar a que a un alma de un determinado tipo corresponde un cuerpo de un tipo también determinado. Pero existe una serie de hechos que van en contra de la suposición de que el cuerpo está informado por el alma por lo que hace a toda su estructura material. Por un lado, el hecho de que algunos hombres parecen mostrar una gran falta de armonía entre el cuerpo y el alma: un "espíritu de fuego", de enorme energía, en un cuerpo enclenque y frágil, que no es fundamento suficiente [11] para el alma, que no puede expresarla perfectamente, que como instrumento la deja constantemente en la estacada.

(Cuando en esos casos la persona humana entera no llega a ser lo que su alma quisiera hacer de ella, se entiende que tenga sentido decir que el hecho de que la persona no llegue a ser lo que debiera es *de ratione materiae*. Pero la "materia" parece ser aquí una cosa material ya dotada de una determinada información).

Hemos de tener en cuenta además el hecho de la herencia: la repetición de las mismas formas corporales a lo largo de las generaciones de un mismo linaje es sin duda el fenómeno más claro de los que han llevado a aceptar la idea de herencia. Si tuviésemos que pensar en un cuerpo determinado por el "patrimonio hereditario" y en un alma individual introducida en él por Dios, es patente que no podríamos considerar a la estructura material en la que esa alma comienza su existencia como ya

informada por el alma antes del comienzo de dicha existencia. [12] Se podría pensar, en todo caso, en una "armonía preestablecida" entre el alma y el cuerpo a ella destinado, pero ya hemos visto que la experiencia no nos muestra siempre, en modo alguno, una armonía de ese tipo.

Si se quiere finalmente interpretar que el alma ciertamente comienza a existir en un cuerpo ya informado, pero que ella es el principio informador desde el comienzo de su propia existencia, tenemos en contra el hecho de que el cuerpo seguirá experimentando cambios no producidos por el alma, ni siquiera condicionados por ella en colaboración con otros factores: la fractura de un hueso, o la lesión de músculos o tejidos debida a una herramienta afilada, siguen las leyes de la mecánica. La actividad libre puede producir esos efectos, así como iniciar la curación del daño sufrido. Pero la lesión puede ser también, por su modo de producirse, un suceso meramente material.

De esta manera, toda una serie de hechos [13] parece ir en contra de la unidad de la forma sustancial: el alma personal-espiritual determina la configuración del cuerpo *en buena medida*, pero no *exclusivamente*. En efecto, llega al ser en un cuerpo ya existente, y durante toda la duración de su ser permanece sometida a las leyes de los cuerpos materiales, que en parte están al servicio de la información espiritual pero en parte la obstaculizan.

Razones en favor y en contra de la unidad sustancial

Por otra parte, hemos de prestar cuidadosa atención a los hechos que nos obligan a hablar de la *unidad de naturaleza* en el hombre. Se trata de una unidad que abarca el cuerpo material y el alma espiritual. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia es *este hombre*: el cuerpo que comparece ante nuestros sentidos da noticia de lo espiritual que vive en él. Y si recabamos ayuda de la autoexperiencia, no encontramos al cuerpo como algo ajeno y separado de nosotros, sobre lo que nosotros actuemos al igual que lo hacemos sobre cualquier otra cosa. [14] Ciertamente, es posible conducirse así respecto del propio cuerpo, como hago por ejemplo cuando examino mi mano para ver dónde está una astilla que se me ha clavado y a continuación extraerla de modo meramente mecánico. Pero esa no es la manera normal y lógica, en atención a la constitución del cuerpo como tal, de conducirme respecto a él. Mi cuerpo está incluido en la unidad de mi persona. Cuando "me" muevo, ello no sucede de la misma manera que cuando empujo o tiro de un cuerpo ajeno desde fuera de él, sino que el movimiento del cuerpo se vivencia como siendo inmediatamente uno con el impulso de movi-

miento espiritual. Igualmente, la expresión de la vida anímica, tanto por medio de gestos como a través del lenguaje, se experimenta desde dentro como siendo una, de modo directo e inmediato, con la vivencia que se expresa en ella.

Decíamos más arriba que el yo “habita” en el cuerpo. Pero no habita [15] en él como en una casa que puede abandonar a voluntad, sino que está enraizado en él de una manera muy peculiar. Es posible *fingir* que se sale del cuerpo, pero es precisamente entonces cuando se pone más claramente de relieve nuestra real vinculación al mismo. Hay una salida real del cuerpo en la muerte, pero con ella el cuerpo deja de ser *cuerpo vivo* , y el cuerpo meramente material, que durante un cierto tiempo conserva aún la figura del cuerpo vivo que fue informado por el alma, comienza a descomponerse y termina por dejar de ser incluso *este* cuerpo material.

Este último hecho es precisamente uno de los que nos llevan a concebir al alma como *forma* del cuerpo. El cuerpo es *algo* también sin el alma, pero es *este* cuerpo sólo gracias a *esta* alma y en unidad con ella. Hemos de decir, por tanto, que el cuerpo humano sin el alma no es una sustancia, mientras que el hombre como un todo sí es *una sola sustancia* .

<c) La configuración de la naturaleza humana y la posición del alma espiritual>

De esta unidad forma parte toda una serie de [16] “materiales”, que fuera de esta unidad son sustancias independientes, pero que dentro de ella dejan de serlo. Desaparecen en un *organismo* , a cuya ley estructural se ordenan y subordinan las leyes propias de esos materiales. Este organismo -es decir, el cuerpo humano en cuanto que cabe comprenderlo como un organismo- no es por su parte una sustancia independiente, sino que está a su vez ordenado y subordinado a una unidad superior y al principio estructural de esta última: todo lo corporal es corporal y anímico a la vez.

Al emplear aquí el adjetivo “anímico”, no nos estamos refiriendo todavía al alma *espiritual* , tal y como la contemplamos en sus diferentes estratos desde la experiencia interior de nuestra existencia de hombres, sino que le damos el sentido del elemento “anímico inferior”, que ya está presente en el animal y cuyas leyes fundamentales son la estimulabilidad y la reacción instintiva. En la unidad de la naturaleza humana [17] todo lo “bajo” que entra en ella se encuentra subordinado a la ley del *espíritu* .

El alma espiritual, en efecto, ocupa dentro de la unidad de la naturaleza humana un lugar central y dominante. Es ella quien da al todo el carácter de la personalidad y de la auténtica individualidad, quien hace que todos los estratos estén penetrados de ese carácter. Pero meramente forma parte de la unidad, sin determinar toda su estructura óntica, por lo que no cabe equipararla sencillamente con la forma sustancial. La forma sustancial es el principio estructural del individuo humano como un todo, y se trata de un principio *único*, por mucho que presuponga como condiciones de su existencia a toda una serie de sustancias.

II. LA ESENCIA DEL ESPÍRITU

Hemos de examinar a continuación si, y en su caso en qué medida, el alma espiritual pasa a estar sometida en la unidad de la naturaleza humana a leyes ajenas a las suyas propias. Para ello será preciso mostrar, todavía con más claridad, cuál es esa legalidad propia del alma espiritual, para lo cual, a su vez, es de imperiosa necesidad aclarar qué [18] se ha de entender por "espíritu".

<1. *Intellectus, mens, spiritus* (falta de fijación, ligereza, movilidad)>

En nuestro idioma, el término "espíritu" se emplea en varios sentidos. Lo advertimos sobre todo cuando comparamos ese término con las expresiones latinas "*intellectus*", "*mens*", "*spiritus*", todas las cuales se pueden traducir en nuestro idioma por "espíritu" (sin que con ello quede agotada toda la significación del término).

"*Intelecto*" designa al *espíritu en tanto que conoce*. Este es el sentido que se le da a ese término cuando se opone "espíritu" a "voluntad", o "formación del espíritu" a "formación del corazón". Y cuando se habla de espíritu humano o de intelecto se está aludiendo a una *potencia* del alma. Podemos emplear aquí también el término de "*entendimiento*", siempre y cuando demos a esta palabra un sentido amplio y no la reduzcamos a sus acepciones habituales.

Cuando lo que se oponen son espíritu y sensibilidad, el sentido del primer vocablo se amplía hasta corresponder al del término latino "*mens*": la parte superior [19] del alma, específica del alma huma-

na, el elemento *racional* o sometido a leyes de la razón y que abarca tanto al entendimiento como a la voluntad (más exactamente, al conocimiento y a las tendencias espirituales, y no al conocimiento y a las tendencias sensibles). “Mens” es por tanto el nombre colectivo para una serie de potencias. Así, mientras que “intelecto” se puede emplear tanto para la potencia como para el correspondiente acto (la “intelección”), en el caso de “mens” ello no es posible, ya que sus actualizaciones pueden ser totalmente diferentes (conocer, querer, sentir espiritualmente). Por otra parte, “espíritu” en el sentido de “mens” se refiere, al igual que “intelecto”, a algo del alma humana, no a *toda* el alma, si bien, y precisamente, a algo que únicamente se da en el alma humana. (Con todo, esta última limitación no se aplica al intelecto. Se puede hablar del intelecto divino, pero no existe una “mens divina”).

Cuando designamos al alma misma como espíritu o como algo espiritual, es patente que nos estamos refiriendo todavía [20] a otra cosa. Lo mismo sucede cuando decimos: Dios es espíritu. En estos casos, damos a “espíritu” el sentido de “*spiritus*”. Se contrapone a “*cuerpo*”, no entendido todavía como “cuerpo vivo”, sino como mera *res extensa et materialis*. “*Spiritus*” significa lo mismo que el término griego correspondiente de πνεῦμα, cuyo significado original es “hábito”. Que se diese tal nombre al espíritu se debió a la concepción materialista de los más antiguos filósofos griegos, que no podían entender por espíritu otra cosa que una cierta “materia”, por mucho que ésta fuese máximamente ligera y sutil. Pero al utilizar esa denominación acertaron con algo que pertenece a la esencia del espíritu: su falta de fijación, su ligereza, su movilidad.

La falta de fijación implica algo más que la ausencia de vínculos espaciales. Ciertamente, también esta ausencia de vínculos espaciales va en el caso del espíritu más allá que en los cuerpos animados, que ya están desvinculados del espacio en el sentido de que pueden abandonar el lugar que ocupan y dirigirse [21] a cualquier otro punto del espacio. Ahora bien, siguen obligados a estar en un lugar, y no pueden estar a la vez en varios. Un ser espiritual ligado a un cuerpo (como es el caso del alma humana) tiene por tanto, indirectamente, una cierta vinculación espacial. Pero ya dijimos más arriba que puede abandonar *espiritualmente* el lugar en el que está corporalmente, o bien dirigirse a otro lugar sin abandonar el que ocupa “realmente”, de manera que puede estar simultáneamente en diversos lugares. Con todo, se trata aquí y allí de dos diferentes modos de estar en un lugar. Un ser espiritual libre de

organización corporal-anímica está libre también de esa vinculación espacial indirecta.

Pero quería mostrar qué es lo que *añade* la falta de fijación a la ausencia de vínculos espaciales. Por falta de fijación cabe entender que, a diferencia de las cosas [22] materiales, el espíritu no está ligado a una figura cerrada e inamoviblemente delimitada, sino que sale libremente de sí mismo y "sopla donde quiere". Hemos de preguntar, en cualquier caso, si cabe o no extender la validez de estas últimas afirmaciones a todo tipo de ser espiritual.

<2. *Distintos seres espirituales: Dios como espíritu puro (infinito; acto puro; fluir de sí y conservarse; intelecto y voluntad; ligereza, movilidad; personalidad)*>

La expresión "ser espiritual" implica ya que "espíritu" no designa algo absolutamente sencillo y único, sino que puede ser entendido como un ámbito del ser al que pertenecen entes de diferentes tipos.

Así, cabe considerar al alma como espíritu, o como una "criatura espiritual" caracterizada, a diferencia de otras criaturas espirituales, por el hecho de que está inscrita junto con un cuerpo material en la unidad de una naturaleza. Distintos del alma son los denominados "espíritus puros", esto es, criaturas sin cuerpo, como los ángeles y los demonios.

En sentido estricto, sólo Dios es espíritu puro. Por esa misma razón, en él es posible captar con la mayor pureza la esencia del espíritu, para después comprender a la luz del ser divino todos los demás modos de ser espiritual. El *espíritu divino* (es decir, Dios, que no [23] es otra cosa que espíritu) es *infinito*, no está circunscrito a los límites del ser, y en *este* sentido no está fijado: no es una sustancia limitada, que sea algo y no otra cosa, y en general hay que excluir de Él cualquier tipo de ser negativo. Supera además toda fijación debido a que todo lo que Él es lo es *en acto*: en Él nada está "ligado", esto es, en forma de potencias que sólo se actualicen en determinadas circunstancias. (Es "actus purus"). Esta pura actualidad es al mismo tiempo *salida de sí mismo*, según más arriba la denominábamos: el ser de Dios es un permanente estar fluyendo desde sí mismo.

En este punto hemos de excluir un modo erróneo de concebir la superación de la fijación: la salida de sí mismo no es un autoabandono, fluir desde sí mismo no es perderse para sí mismo. Dios permanece en sí cuando sale de sí mismo; se conserva para sí mismo al fluir desde sí.

(H. Conrad-Martius⁵⁷ ha caracterizado esta doble dirección de la vida [24] divina como la relación de "espíritus" y "cuerpos"). El conservarse es por un lado una autoposesión intelectual, haberse medido a sí mismo por completo desde el punto de vista del conocimiento (sin que esa "medición" haya sido un proceso temporal), conocerse por completo a sí mismo, ser plenamente transparente para sí mismo. Se trata al mismo tiempo de una autoposesión volitiva, de un cierto haberse apoderado de sí mismo, tenerse por completo en su propio poder y afirmar el propio ser. El espíritu de Dios es intelecto y voluntad, intelecto que se conoce a sí mismo y voluntad que se quiere a sí misma, una y otra cosa no por separado, sino unidas en un único ser espiritual. La salida de sí mismo es también salida intelectual, penetración cognoscitiva en las cosas: una penetración como autodonación que asigna a las cosas su ser desde la abundancia del ser propio, de manera que es a la vez un querer productivo que pone a las cosas en el ser, afirmándolas y conservándolas en su existencia.

La actualidad, la plena posesión [25] del propio ser, es al mismo tiempo perfecta *ligereza*. En efecto, solamente un ser impuesto al ente, no enteramente libre y luminoso, puede ser oneroso y pesado. La pura actualidad, como *vida* superlativa, es simultáneamente movilidad perfecta o auténtico *movimiento* (ya que no contiene nada de potencialidad). Se trata, con todo, de un movimiento que no se opone al reposo, que no es paso de un estado a otro, sino un modo de ser que permanece eternamente sin modificación alguna: permanece eternamente inmodificado, y sin embargo es todo lo contrario de estático.

Dado que la libertad y la conciencia constituyen la personalidad, el espíritu puro es *persona* y, por cierto, en la forma más alta de personalidad. El espíritu puro es por lo tanto persona, su modo de ser es actualidad pura que reúne cuanto encontramos en el hombre como "actos espirituales" limitados en el tiempo y separados cualitativamente.

57 Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), cf. nota 38, p. 605. Precisamente por estas fechas, en las que Edith estaba dando este curso de "Estructura de la persona humana", esto, Edith comentaba a Roman Ingarden en carta de 18 de diciembre de 1932 sobre algunos trabajos de H. Conrad-Martius: "Los dos trabajos de H. Conrad-Martius son: 1º *El significado fundamental de una noción sustancial del ser para una metafísica teísta* (*Catholica*, revista trimestral de controversia teológica, año primero, cuaderno segundo, abril 1932; editorial Winfriedbund, Paderborn. N.B. La señora Conrad no es católica). 2º *Observaciones sobre metafísica y su puesto metodológico*. Contiene una confrontación con *Ontología crítica* de Nikolai Hartmann (*Philosophische Hefte*, editado por Maximilian Beck, Berlin-Wannsee, 1932). En el próximo volumen de *Recherches* de Koyré (que seguramente le interesaría a usted) viene también una colaboración de la señora Conrad: "Sobre el ser, la sustancia y el alma" (cf. Ct 337).

<3. *Espíritus "puros" finitos*>

Los que tradicionalmente se viene denominando "espíritus puros" son personas finitas. "Finitas" no en el sentido del fin temporal, sino, por un lado, por no existir desde toda la eternidad, sino haber sido creadas, y por otro lado porque su ser es limitado: cada una de esas personas es cualitativamente [26] única, distinta de todas las demás. Están por tanto circunscritas a una determinada sustancia y al ser a ella correspondiente, y por tanto en este sentido no han superado por completo la fijación. Hay personas de este tipo "más altas" y "más bajas", y el conocimiento y el amor de unas es distinto del de otras.

Según santo Tomás, en ellas se da la oposición de potencia y actualidad, pero no la de espíritu y materia. Por lo que hace a esta segunda oposición, hay que admitir decididamente la tesis tomista, si es que por materialidad se entiende corporalidad espacial. Y si se equiparan espiritualidad e inmaterialidad en este sentido, también la denominación de "espíritus puros" resulta acertada.

Hemos de preguntarnos, sin embargo, si esta noción de materia no es quizá demasiado estrecha y pasa por alto su último sentido formal. En ese último sentido formal, en efecto, me parece que la materia no puede faltar en la estructura de ningún ser creado. Para que pueda ser finito, tiene que oponerse a lo divino, esto es, a lo infinito y situado más allá de toda limitación: ha de admitir, e incluso exigir para su ser medida y limitación. [27] La materia que llena el espacio y es accesible a la determinación geométrica presta ya contenido a esta idea formal de materia. Aquello que admite diversos grados de ser espiritual, la "materia" que forma parte de la estructura de las personas espirituales (a falta de una denominación mejor la he venido llamando hasta ahora "fuerza espiritual"), es otro tipo de contenido de esa idea. Todas las sustancias finitas son por ello una unidad de forma y materia. De esta manera, sólo a Dios puedo dar el nombre de "forma pura", pero no (a diferencia de lo que hace santo Tomás) a los espíritus finitos.

Surge ahora la pregunta de si, a pesar de su fijación ontológica, es propia de los espíritus incorpóreos una cierta superación de la fijación, una ligereza y una movilidad superiores a su desvinculación espacial. En la actualidad pura del espíritu puro encontramos incluidas todas esas características. Cuáles o cuánto de ellas conviene a los espíritus finitos es algo que podremos aclarar tan pronto examinemos la relación existente en ellos entre la potencia y el acto.

Los espíritus puros no tienen “potencias” en el sentido [28] de capacidades por desarrollar: su existencia no reviste la forma de un proceso de desarrollo. Lo que son por naturaleza, lo son en acto. Si en ellos cabe hablar de potencialidad, ésta significa la posibilidad del paso a una actualidad más alta, de un incremento de ser y al mismo tiempo de un enriquecimiento de lo que su espíritu abarca. Pero este incremento no se debe a un despliegue de su naturaleza, sino a una intervención sobrenatural: por parte de Dios o de espíritus finitos más altos. Al ser susceptibles de ese enriquecimiento e incremento de ser, no son inmutables como Dios. Pero tampoco son organismos que desplieguen en el tiempo lo que son por naturaleza y en los que parte de lo que son potencialmente no se desplegará nunca en actos. Su ser natural no está sometido a obstáculo alguno, ni interior ni exterior, y en este sentido están desligados, son ligeros y se hallan en [29] libre movimiento espiritual.

III. LA PECULIARIDAD DEL ALMA COMO SER ESPIRITUAL

<1. La unidad del alma y el cuerpo>

<a) Lo común con los espíritus incorpóreos. Unión esencial con el cuerpo como distintivo>

Las almas humanas tienen en común con los espíritus sin cuerpo la estructura personal y el ser espiritual. Se asemejan a esas sustancias en que, al igual que ellas, poseen una “materia espiritual” y una forma individual que las cualifica.

Lo que las convierte en “almas” y las distingue de los “espíritus puros” es que son “centro del ser”, “núcleo personal” de una naturaleza espiritual-corporal, de una unidad personal corporal-anímica. La unión con el cuerpo es esencial para el alma. Sin embargo, en la muerte hemos de ver la separación del cuerpo y el alma. La idea de una existencia de las almas separadas como espectros, desarrollada en la mitología antigua y perviviente durante la era cristiana en las creencias en los fantasmas y aparecidos, da testimonio de que siempre se ha considerado esa separación como algo antinatural. Otro testimonio similar es el horror ante la muerte, que es más que miedo a los dolores [30] de la enfermedad mortal, y es distinto también del temor al juicio. En efecto, la agonía no es lo mismo que los sufrimientos corporales y anímicos, por intensos que éstos sean.

 Sentido del alma espiritual según la experiencia. Diferencia entre potencialidad y actualidad frente a los espíritus incorpóreos >

Pero no comprenderemos la separación del cuerpo y el alma hasta que no comprendamos su unión. La experiencia interna nos ha permitido acceder a la naturaleza propia del alma: es nuestro interior en el sentido más propio, aquello en nosotros que se llena de dolor y alegría, que se indigna por una injusticia y se entusiasma ante una acción noble, que se abre amorosa y confiadamente a otra alma o rechaza sus intentos de acercamiento; es aquello que no sólo capta y estima intelectualmente la belleza y el bien, la fidelidad y la santidad (y en general todos los "valores"), sino que los acoge en sí y "vive" de ellos, se enriquece y crece en amplitud y profundidad gracias a ellos.

Recordando los diferentes significados de "espíritu", tenemos que decir: [31] el alma *es* spiritus, mientras que intellectus y mens son algo en ella, son aquello en lo que el ser del alma se despliega. Se diferencia de los "espíritus puros", ya desde un punto de vista puramente espiritual, en que no es en acto desde el comienzo de su existencia todo lo que es por naturaleza, sino que en el curso de su vida se va actualizando progresivamente. Esto es, en cada uno de los distintos momentos y fases de su existencia está actualizado *algo* de ella, y en ciertos instantes de gran intensidad de ser más que por lo general, pero nunca todo.

Sin embargo, el alma siempre se experimenta a sí misma como algo que va más allá de lo que de ella se ha actualizado en cada momento, e incluso más allá de cuanto se actualice de ella a lo largo de toda su existencia terrena. A esto se debe que el ser del alma tenga algo de oscuro, pesado, atado e inerte, al menos en comparación con los espíritus "puros", por mucho que comparada con la materia sea luminosa, ligera, libre y móvil. Quizá se pueda derivar esta peculiaridad de su ser espiritual del hecho de que está enraizada en el organismo corporal.

<c> Influencia recíproca de lo anímico y corporal >

¿Cómo cabe comprender la unidad del cuerpo y el alma? En el uso habitual del lenguaje solemos [32] decir que nos alegramos "de todo corazón", o que amamos a una persona o a Dios "con todo el corazón". Bien sabemos que el corazón, como órgano corporal que es, en realidad no puede estar alegre ni amar. Pero todos los días experimentamos que cuanto afecta profundamente a nuestra alma "mueve" al corazón (en sentido totalmente literal), que ante una intensa emoción del alma nues-

tro corazón empieza a latir aceleradamente, o por el contrario amenaza con pararse e incluso puede realmente llegar a hacerlo.

En el corazón, de esta manera, vivenciamos directamente la relación existente entre los sucesos anímicos y los corporales. En el caso de otras funciones corporales, diversas experiencias y observaciones permiten establecer con certeza empírica la dependencia de lo corporal respecto de lo anímico. Y si muecas y gestos poseen un valor simbólico y constituyen "un lenguaje del alma", rico y muy desarrollado, que nos permite leer en ella, siempre hay un mecanismo corporal (que puede permanecer enteramente [33] desconocido para nosotros) al servicio de esa relación simbólica.

Si la experiencia da pruebas fehacientes de la dependencia de los fenómenos corporales respecto de los anímicos, tampoco deja de darlas de la dependencia inversa: estados de miedo en el alma a resultas de palpitaciones del corazón, disminución o completa cesación del rendimiento espiritual debido a un gran cansancio o a la subalimentación, incremento de la actividad de la fantasía cuando sube la temperatura del cuerpo o bajo la acción de sustancias estimulantes.

La recíproca influencia entre el alma y el cuerpo es, así pues, un hecho innegable. Ahora bien, ¿cómo podemos comprenderla?

<d) Insuficiencia del paralelismo psicofísico y de la teoría del efecto recíproco>

Ya desde hace siglos se discute si las relaciones entre el cuerpo y el alma se deben concebir como paralelas o como recíprocas. Es decir, se discute si a todo proceso corporal corresponde un proceso anímico, pero de modo que los sucesos corporales y los anímicos forman dos series que nunca se cortan, o por el contrario hemos de admitir solamente una serie de sucesos, dentro de la cual los procesos corporales y los anímicos intervienen unos sobre otros. En mi opinión, todo este planteamiento descansa en una suposición incorrecta: [34] en la suposición de que en el hombre están unidas entre sí dos sustancias. De hecho, no es posible considerar al cuerpo humano sin el alma como una sustancia material independiente. No cabe pensar, por tanto, en un suceso material producido dentro del cuerpo humano que no esté en alguna relación con el alma. Tampoco es que un proceso puramente espiritual produzca un proceso corporal a causa de un impacto externo (al modo en que el movimiento de una bola pone a otra en movimiento tras impactar en ella), sino que el proceso *espiritual*, cuando es un proceso *anímico* (es decir, cuando tiene lugar en un hombre, no en un espíritu sin cuerpo), es un

proceso *corporal*-*anímico*, que en calidad de corporal no puede dejar de producir consecuencias materiales.

Por ejemplo, una gran alegría inesperada es algo que posee un sentido puramente espiritual, y de suyo no tiene por qué ir acompañada de fenómeno o manifestación corporal de ningún tipo: podemos perfectamente atribuir una alegría como esa a un ser puramente espiritual que no guarde relación alguna con lo corporal. En cambio, es propio de un hombre [35] enrojecer o palidecer “de alegría”, prorrumpir en manifestaciones de júbilo o por el contrario enmudecer, según como sea en cada caso su constitución corporal-anímica. Si bien esta insistencia en que todo lo que sucede en el hombre posee un sentido múltiple puede parecer un acercamiento al paralelismo, hay que insistir por otra parte en que esos procesos pueden ser *primariamente* espirituales o *primariamente* corporales, esto es, cabe pensar que esos procesos se produzcan fuera del hombre de modo puramente espiritual o puramente corporal-material. La alegría que mencionábamos es un ejemplo de lo primero, y quizá podemos ejemplificar lo segundo con los procesos químicos que tienen lugar en la digestión: la formación de ácido clorhídrico no tiene fuera del cuerpo del hombre significado anímico de ningún tipo, mientras que en el hombre guarda una estrecha relación con lo anímico.

Por otra parte, los procesos que se despliegan en el hombre de diversas formas [36] pueden llegar a él procedentes tanto del mundo espiritual como del mundo material. {Los errores básicos de las dos teorías metafísicas son probablemente 1) que consideran a la “materia” y al “espíritu” como realidades independientes y unitarias, mientras que nosotros vemos a los individuos como lo real y a todo lo creado como materia informada, y en consecuencia a “la realidad” o a “la naturaleza” como una serie de estructuras materiales de los más diversos tipos; 2) que sólo reconocen el dualismo de “materia” (o “cuerpo”) y espíritu, sin tener en cuenta los grados intermedios de lo orgánico y lo animal.}

<e) Penetración del alma y del cuerpo>

Más adelante habremos de estudiar qué quiere decir que el alma pertenece al mundo espiritual y que algo procedente del mundo espiritual puede penetrar en ella y ponerla en movimiento. Pero antes hemos debido cerciorarnos de que es un ser espiritual, y hemos tratado de comprender de qué manera se incluye este ser espiritual en la unidad de una naturaleza humana.

[37] Debemos tomar muy en serio esta unidad. El alma no “habita” en el cuerpo como en una casa, no se lo pone y se lo quita como un ves-

tido, y si los filósofos griegos lo denominaban "cárcel" y "tumba" del alma, con ello se estaban refiriendo a una vinculación estrecha y dolorosa, pero en cualquier caso a una "vinculación", y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza. El cuerpo está por completo penetrado por el alma, de manera que no sólo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado. Trataremos en lo que sigue de encontrar el punto desde el que quepa aprehender esta mutua penetración.

2. *La unidad de la fuerza*

<a) Fuerza como lo común del cuerpo y del alma>

Querría partir de un concepto que ha sido básico en la física y en la psicología, pero que actualmente ambas ciencias tratan de eliminar: los físicos, porque ven en él una introducción de nociones antropomórficas en la naturaleza material; los psicólogos, porque piensan que con él se pone a lo psíquico [38] en una incorrecta analogía con lo físico. Se trata del concepto de *fuerza*. Que cada uno de esos campos rechaza a ese concepto hacia el otro campo, y sin embargo ninguno de los dos puede prescindir de él, es en mi opinión un indicio de que el concepto en cuestión es objetivamente común a los dos. En lo que sigue trataremos de acercarnos a él desde diversos puntos de vista.

<b) Fuerza espiritual de los ángeles y hombres. Posibilidad de conservación, aumento, malbaratamiento y consunción>

Ya dijimos que los espíritus incorpóreos, en su calidad de seres creados y finitos, necesitan una "materia" limitada cuantitativamente, y denominábamos a esa materia "fuerza espiritual". Cuando se habla de espíritus "altos" y "bajos", a los que se atribuyen distintos modos de conocimiento, asimismo más altos y más bajos, esa diferencia no tiene por qué ser la que existe entre realidades cualitativamente únicas y por lo tanto incomparables entre sí, sino que puede muy bien tratarse de grados de intensidad susceptibles de comparación. Así, puede suceder que un espíritu vea con más claridad que otro y abarque más de un solo golpe de vista, y que esta diferencia no sea contingente, sino [39] constitutiva y fundada en sus respectivas naturalezas. Es precisamente esto a lo que aludimos cuando decimos que un espíritu posee más fuerza que otro.

También hemos visto ya que en los ángeles esta fuerza no está "ligada" en el sentido de que sea una "mera potencia". Los ángeles son en acto todo lo que pueden ser por su naturaleza. No es así en el hombre, sino que en él la vida espiritual admite diferencias de grado. Un hombre puede hallarse predominantemente en muy intensa actividad intelectual, mientras que otro no alcanza esa tensión espiritual más que rara vez, o incluso nunca. Estos "predominantemente" y "rara vez" constituyen una diferencia respecto de los espíritus incorpóreos. Puede suceder que por su naturaleza propia un hombre no sea capaz de rendir tanto como otro, que por naturaleza no disponga de la misma cantidad de fuerza espiritual.

Pero tampoco el mejor dotado logra mantenerse permanentemente en el nivel más alto de tensión espiritual que le es dado alcanzar. [40] Su fuerza es "potencia ligada", que sólo puede actualizarse gradualmente y en circunstancias especiales. Gradualmente, es decir, el hombre no puede actualizar de una sola vez toda la fuerza de que dispone por naturaleza. Este "no puede" precisa, con todo, de una cierta restricción: no es completamente imposible que el hombre lo haga, pero si lo hiciese perecería, a no ser que fuesen en su ayuda fuerzas situadas fuera de su naturaleza. Aquí se revela la fuerza natural del hombre como un cuanto finito que ha de administrar bien, pero a la vez susceptible de complemento.

¿Cómo es que la fuerza del ángel permanece constante (a no ser que reciba un incremento sobrenatural), mientras que la del hombre se consume al ir actualizándose? ¿Podemos decir: lo que los ángeles son no es divisible, y por ello no puede disminuir? ¿Es [41] compatible con el anterior el hecho de que pueda aumentar? ¿Reside acaso en la esencia del espíritu la imposibilidad de consumirse?

Al hablar del ser divino ya vimos que sale de sí mismo -que irradiar es de su esencia- y sin embargo se conserva plenamente. Salir de sí mismo es de la esencia del ser espiritual, por lo que necesariamente es propio también de los espíritus finitos. En cambio, el conservarse no parece pertenecerles necesariamente, sino sólo el *poder* conservarse. El conservarse es un mantenerse a sí mismo en la irradiación, y por tanto un irradiar soberano. (Así es como podemos pensar las relaciones recíprocas entre los ángeles, y así son las relaciones recíprocas de los hombres cuando se abren libremente unos a otros, sin por ello darse por enteros hasta la desaparición propia).

También hay un salir de sí mismo sin conservarse. Un fluir en el que el sujeto se desprende de sí mismo y se abandona. Que al hacerlo se pierda, o no, dependerá de en manos de quién se abandone: quien se

abandona en Dios será recibido [42] y conservado por Dios, y se reencontrará a sí mismo en Él (y encontrará *más* de lo que él dio). Así es como hay que pensar la visio beatifica de los ángeles y los santos. Y esto es lo que Dios exige del hombre. "El que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la conservará"⁵⁸.

Por "querer salvarse" entendemos aquí más que aquel conservarse en el fluir, que respecto de Dios es probablemente inadecuado, pero frente a los seres creados es necesario. (Darse por entero a un hombre sólo es lícito cuando sucede en la confianza de que ese otro hombre nos guardará para Dios, es decir, en el matrimonio sacramental o en la relación con un hombre que ocupa el lugar de Dios y en quien se puede confiar más que en uno mismo). Me refiero a la preocupación por sí mismo de quien, a fin de no perderse, quisiera encerrarse en sí mismo y detener la irradiación. Quien obra de esta manera, actúa en contra de la esencia del espíritu [43] y se aniquila a sí mismo *en la medida en que eso es posible*.

Con ello estamos de nuevo, aunque viniendo desde otra dirección, ante la misma pregunta que antes: ¿es de la esencia del espíritu no poder consumirse? Partiendo de los últimos hechos que hemos mencionado, parece evidente que hemos de decir tanto que sí como que no. Quien pervierte el ser espiritual lo *anula*, sin por ello poder suprimirlo por entero (tal es el modo de ser de los demonios y de los condenados). El ser natural del espíritu, el fluir conservándose, es algo que "no cuesta nada": el espíritu emplea en ello su fuerza sin gastarla. Es más, incluso sale ganando, puesto que entrar espiritualmente en otra cosa quiere decir a la vez recibirla dentro de sí. Recibir dentro de sí algo distinto y crecer espiritualmente gracias a ello, poder experimentar un incremento de ser: todas estas posibilidades pertenecen a la esencia del espíritu. (Esta es la "potencia" del ángel de que hablábamos antes).

[44] Cuando se resiste a su propia dirección ontológica, el espíritu suprime su natural fuerza, y de alguna manera la extingue, sin poder, con todo, suprimir su ser: se convierte en un ser oscurecido y débil, y al mismo tiempo cerrado en sí mismo, en el que no tiene cabida ninguna otra cosa. El salir de sí mismo sin conservarse es también un malbaratarse siempre que no se trate de una entrega a Dios o en Dios, en la que quien se entrega se reencuentra a sí mismo. Cuando se trate de una entrega a criaturas (algo que únicamente resulta impensable en los ángeles en su status termini), todo dependerá de si son criaturas que puedan

recibir en sí algo de espiritual; si no es este el caso, la entrega es un malbaratamiento del espíritu, que se vacía de sí mismo sin que a resultas de ello gane algo otro espíritu distinto. Si se trata de una entrega a personas, a esa entrega puede corresponderle un ser recibido, [45] y esa recepción puede estibar en una conservación análoga a la divina -en el nombre de Dios y por Dios (si bien para que quien se entrega pueda reencontrarse a sí mismo es preciso que quiera ser conservado)- pero también puede tratarse de una consunción. (Hay hombres que se malbaratan a sí mismos al entregarse, y otros que consumen a los primeros).

<c) La fuerza natural del hombre como algo corporal-espiritual. Libre disposición sobre ello>

De todo lo anterior se sigue que la fuerza espiritual de la que hablamos en relación con los ángeles puede ser conservada, incrementada y consumida. Concretamente, en los ángeles bienaventurados es conservada en su ser natural e incrementada por su ser sobrenatural, mientras que en los demonios está consumida por su ser antinatural. Es patente que también en los hombres existe algo análogo a esa fuerza de los espíritus incorpóreos, y mientras permanezcan *in statu viae* existen diversas posibilidades: [46] conservación, aumento, malbaratamiento y consunción. Parece claro, con todo, que en los hombres la actualidad espiritual como tal -aquello que constituye el ser natural permanente de los ángeles- implica un gasto de fuerza, es decir, consume al menos parte de la fuerza natural. Y este fenómeno guarda sin duda relación con el de que la actualidad espiritual y el ser espiritual en general no se deben equiparar sin más con el ser del hombre, sino que constituyen para éste una actividad del más alto rango y que admite múltiples grados de intensidad.

En efecto, las almas humanas poseen una fuerza natural, distinta en las distintas almas, pero esa fuerza natural no les corresponde fuera ni con independencia de toda su constitución psicofísica, sino que se halla vinculada a ésta. Hablamos de *fuerza corporal*, y por tal no entendemos algo mecánico, sino orgánico, [47] que se muestra en el crecimiento (concretamente, en un crecimiento con arreglo a unas proporciones determinadas), en la actividad, en el trabajo y en el sufrimiento. La fuerza corporal y la fuerza espiritual no son independientes entre sí: cuando nuestro cuerpo se cansa, esto es, tras un esfuerzo corporal, el rendimiento espiritual es o bien enteramente imposible o bien posible solamente con un gran esfuerzo. Y viceversa: el esfuerzo espiritual produce cansancio corporal.

Estos hechos muestran que 1) la actividad natural implica un consumo de fuerza 2) la reserva de fuerza es una sola para todo el organismo humano, y es tal que se consume y puede volver a recuperarse. Cuando estamos "frescos", el cuerpo y el espíritu piden actividad, la inician "por sí solos" y trabajan fácilmente y sin esfuerzo. Pero cuando llevan [48] trabajando un cierto tiempo, ese "frescor" desaparece y deja paso al cansancio, un estado en el que el cuerpo y el espíritu piden descanso y únicamente pueden seguir trabajando haciendo un esfuerzo. Que el hombre pueda seguir trabajando "haciendo un esfuerzo" muestra que no es una máquina, la cual sencillamente se para cuando se queda sin cuerda. Su libertad le permite disponer de su propia fuerza: en un primer momento, puede utilizar la fuerza que nota en él -que "nota" en el sentimiento de frescor y en el impulso a la actividad- de este o de aquel modo, tanto para una actividad corporal como para una actividad espiritual, y dentro de cada uno de esos dos campos en tareas a su vez muy diversas.

Las diferentes posibilidades que se le abren a cada hombre no son todas equivalentes a sus propios ojos. Según sea su forma habitual de vivir, ciertas posibilidades de suyo existentes ni siquiera se le plantearán en la práctica, y los impulsos a la actividad [49] que experimente irán casi siempre en una misma dirección bien concreta. Ciertas funciones corporales, y también algunas espirituales, acaparan ya una parte de su fuerza. Sin embargo, cuando el hombre está "fresco", y tras descontar la fuerza que, por así decir, trabaja automáticamente, queda un sobrante que puede emplearse en otro tipo de actividades a determinar por el propio sujeto. Donde no existe ese sobrante, en el estado de cansancio o de debilidad duradera, la voluntad tiene la posibilidad de hacer acopio de sus "últimas energías" y emplearlas en una tarea para la que "en realidad" no le quedaba fuerza. Retira esas energías de funciones más primitivas, corriendo el peligro de que en el organismo se produzcan disfunciones y al cabo llegue al colapso, pues la voluntad no puede crear fuerza alguna, sólo puede disponer de la [50] que haya, y a lo sumo procurar recuperarla.

<d) El mundo material como fuente de la fuerza>

Esta es precisamente la cuestión que hemos de estudiar a continuación: de qué fuentes proceden la fuerza y su posible recuperación. Es patente que se precisa que el cuerpo esté compuesto y constituido de una determinada manera, a fin de que pueda existir una reserva de fuerza y un sobrante para actividades espirituales. Una alimentación adecuada,

es decir, el aporte de las sustancias que el cuerpo precisa en razón de su propia estructura, y en la cantidad y del modo en que pueda asimilarlas, sirve a la recuperación de la fuerza. La asimilación, es decir, la transformación de las sustancias que en un primer momento son cuerpos extraños en sustancias organizadas, esto es, pertenecientes al cuerpo mismo, es un proceso que por su parte consume fuerza (el tiempo que sigue a las comidas es sumamente inapropiado para el trabajo espiritual, como muestra la experiencia, y en los períodos de intenso crecimiento y de desarrollo corporal [51] no se deben exigir de los jóvenes grandes rendimientos de otro tipo).

El estado del cuerpo en el que hay un sobrante de fuerza debe ser considerado como el resultado de esos procesos orgánicos y organizadores. En ellos, de hecho, se "genera" fuerza que beneficia a todo el hombre, y de la que él puede disponer a discreción. Y cuando, con base en conocimientos teóricos, sabe procurar metódicamente que el cuerpo se halle en un estado apropiado, el hombre puede cooperar indirecta pero libremente en la generación de fuerza, y no sólo disponer de la ya existente.

Para comprender con toda claridad la índole de esta generación de fuerza precisaríamos un análisis en profundidad de los fundamentos de la fisiología. Aquí hemos de limitarnos a intentar mostrar el punto de partida de ese análisis. Que el hombre no llega al mundo "terminado", [52] sino que a lo largo de toda su vida se ha de ir construyendo y renovando a sí mismo en un constante proceso de transformación, sin alcanzar nunca un estado definitivo e inmutable; que debe obtener él mismo cada vez la fuerza para sus actividades, extrayéndola de su ser inferior para emplearla al servicio de su ser superior: todo esto le distingue de los espíritus "puros", que tienen unas "existencias" fijas y cuya fuerza está permanentemente en acto.

<e) El mundo espiritual como fuente de la fuerza (Fuerza de otros hombres, valores adecuados, valores en general)>

Sin embargo, sería un error monumental considerar al hombre como constituido enteramente "desde abajo". Si hemos ganado hasta aquí una cierta comprensión de que está enraizado en el mundo material y obtiene de él la fuerza, hemos de ver ahora que también pertenece al mundo del espíritu, y que también se alimenta de él y se constituye a partir de él.

El análisis del espíritu mostró con claridad que el alma es [53] espíritu, y en qué sentido lo es: es un ente bien cierto de su propio ser y abierto a otro ser, un ente que se tiene a sí mismo en su poder y puede

disponer libremente de sí, pero todo ello sin la ilimitación propia del espíritu puro. En efecto, el alma no es plenamente transparente para sí misma, no abarca a todos los demás seres y no es por sí misma, sino que al tomar conciencia de sí se encuentra como un ente ya constituido de determinado modo.

Esa apertura debe entenderse en el sentido de la intencionalidad, de la captación de objetos. Pero encierra también otro significado: ya vimos que el espíritu puede recibir en sí (a diferencia de lo espacial-material, que es "impenetrable", esto es, no puede recibir en sí a lo semejante a él: digo "a lo semejante a él" [54] porque quizá sea posible mostrar que puede ser penetrado por lo espiritual). Y también el alma puede recibir algo en sí, apropiárselo interiormente. Esta recepción en el propio interior debe distinguirse cuidadosamente de la mera captación intencional. Cuando mi mirada resbala indiferente por las cosas que me rodean, no recibo nada en mí: reconozco la silla, la mesa y la pared como tales, pero no "tengo" nada de ellas en mi interior. En cambio, cuando mi mirada se posa en una persona, esa persona, por regla general, no permanecerá indiferente. (Habría que preguntarse si la contemplación indiferente es una actitud apropiada frente a las otras cosas, pero en cualquier caso no es la actitud normal ni adecuada frente a otros hombres).

Por naturaleza estamos abiertos a los hombres, y necesitamos un acto propio para "cerrarnos", sea de modo pasajero o bien permanentemente. [55] Pero ese acto no tiene por qué ser siempre un "acto libre" en sentido específico, sino que puede tener lugar involuntariamente. También puede ser un estado de agotamiento anímico lo que nos lleve a conducimos con indiferencia hacia otros hombres, no cerrándonos, pero sin entrar en ellos de la manera necesaria para recibir algo de ellos.

Y también puede suceder que algo fluya de otra persona y penetre en mí de modo enteramente espontáneo, sin que lo queramos ni él ni yo. Cuando la otra persona irradia fuerza y frescor, algo de eso pasa a mí, y yo experimento una influencia "vivificante", un incremento de mi ser espiritual que me hace por mi parte capaz de una mayor actividad espiritual. Cuando, entonces, atraído por su frescor vivificante, me dirijo con interés hacia esa persona, es posible que su frescor me produzca alegría. [56] Y de esa alegría, que es un acto peculiar que procede de las profundidades de la persona y conduce a esas mismas profundidades lo que él capta, se desprende por su parte un efecto vivificante y que implica un incremento de ser.

Cuanto denominamos “movimientos del ánimo”, esto es, la alegría y el pesar, la esperanza y el temor, etc. poseen la peculiaridad de que influyen en el “estado vital” del hombre, incrementan su fuerza o la consumen. Sucede por tanto algo análogo a los procesos corporales que están al servicio de la recuperación y el incremento de la fuerza, a saber, que se precisa poner en juego la fuerza para obtener nueva fuerza. Así, para la alegría, que es una fuente de fuerza, se necesita un cierto gasto de fuerza. Y nada nos garantiza que de todos los procesos similares resulte un sobrante. Con todo, en cualquier caso, esa peculiaridad de los movimientos del ánimo produce una considerable ampliación de las fuentes de fuerza: podemos fortalecernos no [57] sólo gracias a la fuerza de otros hombres, sino también a causa de todo lo que en y dentro de ellos puede ser objeto de tomas de posición positivas, es decir, todos sus valores personales, su bondad, su amabilidad, etc. Pero el círculo se amplía todavía más: me pueden producir alegría no sólo los valores personales, sino también la belleza de los seres de la naturaleza y de las obras de arte, la armonía de los colores y los sonidos. Todo el reino de los valores positivos es una fuente inmensa de fuerza anímica.

<3. Extensión de la idea de espíritu>

<a) Hechura objetivo-espiritual (= no personal)>

Con ello estamos ante una nueva pregunta de gran importancia: podemos acceder al mundo de los valores, al igual que al mundo de objetos en general, a través de nuestra vida espiritual, pero ese mundo de valores ¿se trata de un mundo *espiritual*, que se nos torna accesible y del que recibimos algo en nosotros?

Si tal fuese el caso, tendríamos que ampliar considerablemente [58] nuestro concepto de espíritu. Hasta ahora solamente hemos hablado de espíritu en relación con las personas y el ser personal: Dios, los “espíritus puros” finitos y las almas humanas. Valores como la bondad, la belleza, la sublimidad no son personas ni actos de personas; son objetos para sujetos, pero ellos mismos no son sujetos. Ahora bien, si son seres espirituales, tenemos ante nosotros, en cualquier caso, un nuevo tipo de seres espirituales: estamos ante el “espíritu objetivo”.

¿Tenemos derecho a hablar aquí de espíritu? Tomemos como ejemplo, a fin de aclarar la cuestión, un valor cuyo portador no es una persona ni un acto personal: la belleza de un paisaje. Un valle cerrado por paredes de roca de color claro y no muy altas, bañado por la luz de la

luna, [59] cubierto por un cielo cuajado de estrellas titilantes contra el cual se dibuja con toda claridad, pero sin dureza alguna, el perfil de las rocas. Se trata de una imagen de belleza indescriptible, clara, suave y pacífica. "Indescriptible" tiene aquí un sentido estricto. Las palabras no son más que un intento de estimular a la fantasía para que represente una imagen que guarde la mayor correspondencia posible con la realidad a la que hace referencia. Pero de suyo esta belleza es algo único, poseído sólo por este todo configurado individual. La belleza no es algo material, si bien el todo configurado que la posee está formado por seres materiales, y la impresión que produce el todo depende esencialmente de cualidades de cosas: la rígida inmovilidad del muro natural da al valle el carácter de lo protegido y seguro, los [60] tonos luminosos de las paredes de roca su peculiar claridad. Acabo de decir que esa belleza es clara, suave y pacífica. Quien la acoja dentro de sí participará de esa claridad, esa suavidad y esa paz. Entendemos ese estado del alma, sin más, como algo espiritual.

Algunos cultivadores de la estética afirman que ese estado del alma al que nos lleva el objeto estético es lo primario, y que en un segundo momento es "proyectado" o "introducido" por nuestros sentimientos en el objeto, el cual, de suyo, no puede encontrarse en modo alguno en un estado semejante. Pero es patente que esta interpretación contradice el sentido de nuestra vivencia. Experimentamos la claridad y la suavidad como propiedades del valle, y las experimentamos también cuando nosotros mismos estamos internamente desgarrados y sin paz y sentimos como doloroso ese contraste con el carácter del paisaje. [61] Y si cambiásemos de estado interior debido a las propiedades del paisaje, experimentaríamos ese cambio como procedente del paisaje mismo. Nosotros no introducimos en las líneas y colores del paisaje más que en las líneas y colores de un rostro humano en el que vemos suavidad y claridad.

Esta última analogía puede seguir ayudándonos. Hemos visto más arriba que la figura del cuerpo humano no es una cualidad meramente cósmica, sino que está llena de significado y que en ella nos habla el modo de ser espiritual del hombre. Pues bien, ahora encontramos lo mismo en toda la naturaleza. Los colores y las formas del espacio, la luz y la oscuridad, la rigidez, la firmeza y las configuraciones totales en que se encuadran: todas esas cosas tienen un *sentido*, también desde ellas nos está hablando algo espiritual. No por ello se convierten en personas, y no tenemos derecho alguno a atribuirles un alma (Esto sí [62] que sería una "proyección"). De todas esas cosas emana algo que podemos recibir en nosotros mismos, y que sin embargo ellas siguen conservando. Y

cabe decir esto no sólo de estructuras tan complejas como un paisaje, sino ya de los más sencillos elementos del mundo que se presenta a nuestros sentidos: colores, sonidos, formas. Su sentido espiritual es lo valioso que hay en ellos, lo que puede penetrar en nosotros, alegrarnos, elevarnos, entusiasmarlos.

<b) Espíritu y forma. Materia como “fuerza” y “material”>

Llegamos de esta manera al resultado de que el reino del espíritu abarca todo el mundo creado. En realidad, este resultado no es tan sorprendente, pues ya hace mucho que sabemos que todo lo creado es materia conforme a un plan. Dado que la materia (que no puede existir por sí misma) es el auténtico contrario del espíritu, todo ente que no sea espíritu puro ha de ser materia atravesada por el espíritu. Lo único que es preciso aclarar es la relación existente [63] entre el espíritu y la forma.

Dios es espíritu puro, en el que no hay nada de materia. Es el ente en el que no hay nada de no ser: es ser puro. En él no hay nada de posibilidad que no se haya desplegado: es acto puro. En él no hay contraste alguno entre lo configurado y lo configurante: es forma pura. Espíritu puro, ser puro, acto puro, forma pura: todo esto es en Dios una y la misma cosa.

Allí donde alguna de estas propiedades no es pura, tampoco el resto de ellas lo es, y estamos ante un dualismo en diversos sentidos. En un ente que no es espíritu puro, el espíritu está ligado a la materia, en su ser hay algo de no ser, no está totalmente en acto y en él se da una oposición entre lo informante y lo informado. En este punto surge la pregunta de si también en el ente dualista espíritu, ser, acto y forma coinciden, e igualmente sus opuestos materia, no ser y potencia. Con todo, dejaremos aquí a un lado las relaciones entre ser y no ser, [64] entre actualidad y potencialidad, para limitarnos a estudiar las existentes entre espíritu, forma y materia.

Dado que tenemos el mismo opuesto -la materia- al espíritu y a la forma, podría parecer que en ambos casos la oposición ha de tener el mismo significado. Pero ¿acaso significa “materia” lo mismo en los dos casos? Nos vimos obligados a practicar una distinción: la materia puede ser contemplada como una forma vacía que admite diversos contenidos. Como uno de ellos hemos de ver el que nos sale al paso informado en la vida espiritual y al que denominamos “fuerza”; otro es la materia que llena el espacio, a la que, a fin de distinguirla claramente de la fuerza,

denominaré 'material'⁵⁹. Tanto el 'material' como la fuerza carecen de suyo de forma y están necesitados de información. Tras lo que vimos más arriba, el 'material' parece estar más lejos del espíritu que la fuerza: designamos como "espirituales" a las realidades en las que no hay nada de 'material' y a aquellas que lo contienen como "materiales". [65] ¿Hemos de entender por tanto que los seres materiales están igualmente apartados del espíritu que los espirituales del 'material', que están informados pero no espiritualizados?

<c) Hechura material y como informado y espiritualizado (lleno de sentido)>

Un bloque de granito es un ser material y de 'material'. En él no percibimos nada de espiritualidad personal. La atribución al mismo de alma y vida no es más que una mera construcción de la fantasía. Posee una cierta "hechura", es decir, está informado. Esto no sólo quiere decir que posee una figura espacial describible geoméricamente, sino también que se ajusta a un principio estructural propio, del que decimos precisamente que es su forma o su especie: su peso específico, su consistencia, su inmovilidad le pertenecen por esencia, también su masividad, esto es, el hecho de que "se da" en enormes bloques, no en granos o esquirlas.

Todo esto, que va incluido en la forma, es más que un conjunto de cualidades sensibles. El ser en cuestión, con su modo de ser propio y específico, tiene *sentido*, y ese sentido llama nuestra atención de modo bien peculiar. Esta inamovible [66] consistencia y masividad no es meramente algo accesible a nuestros sentidos y que nuestro entendimiento constata como un hecho, sino que sentidos y entendimiento se ven afectados interiormente por ese ser, en él se nos revela algo, en él

59 Para referirse a los dos tipos de materia ("Materie") que aquí quiere distinguir, a saber "fuerza" y 'material', Edith Stein emplea respectivamente los términos "Kraft" y "Stoff". En los contextos en los que parece claro que a la autora le interesa hacer notar que la fuerza a la que aquí se refiere no es propiamente un 'material', pero sí es "materia", hemos optado por el recurso de traducir "Stoff" por el sustantivo 'material' y ponerlo entre comillas simples, a fin de distinguirlo tanto de "materia" -que reservamos para traducir "Materie"- como del adjetivo "material" ("materiell"). Sin embargo, en la mayor parte de los casos Edith Stein no muestra interés en distinguir esos dos tipos de materia, sino que utiliza "Stoff" (o el adjetivo "stofflich") como sinónimo de "Materie" en general: en esas ocasiones (por ejemplo: "...Esto no sólo quiere decir que [el cuerpo vivo] es materia ("Stoff") informada, al igual que todas las cosas...", traducimos "Stoff" por "materia" y "stofflich" por "material" (adjetivo). El plural "Stoffe" no plantea esos problemas, y lo traducimos sencillamente por "materiales".

hay algo que podemos leer. Se trata por un lado de un sentido *simbólico* que encontramos en el ser en cuestión: nos habla de las cualidades personales consistentes en una firmeza incommovible y en una estabilidad que nos inspira confianza. Y esta interpretación no es arbitraria ni contingente, sino que se basa en relaciones simbólicas firmemente establecidas: el barro o la arena no admiten la misma interpretación que el granito. Por otra parte, desde el granito nos habla un sentido *práctico*: este tipo de roca, en razón de su estructura, pudo levantar en su día las descollantes montañas, y sirvió también para erigir edificios monumentales que sobrevivirán a generaciones y generaciones de hombres.

El sentido simbólico y el sentido práctico [67] guardan una relación de interna correspondencia. Ambos apuntan a más allá de sí mismos: permiten sospechar la existencia de un espíritu personal que está detrás del mundo visible y ha conferido a cada ser su sentido, dándole la forma correspondiente al lugar que ocupa en la estructura del todo; un espíritu personal que ha escrito "el gran libro de la naturaleza" y habla en él al espíritu del hombre. De esta manera, no hay ser alguno carente de espíritu: la materia informada es materia atravesada por el espíritu. La forma no es espíritu personal, no es alma, pero es sentido, que procede de un espíritu personal y habla a un espíritu personal e interviene en su contexto vital. Está por lo tanto plenamente justificado hablar de "espíritu objetivo".

<d. Fuerza espiritual como fuerza personalmente informada en la vida espiritual. Fuerza física como un acto (= movimiento) de estructuras materiales e informada en sus posibilidades de acción (= potencias) por su sentido>

Hemos encontrado un doble sentido para la noción de materia: 'material' y 'fuerza', y hemos visto que incluso lo que parece ser lo más [68] alejado del espíritu, el 'material', está atravesado por el espíritu. Nuestra siguiente tarea será profundizar en la comprensión de la fuerza en sus relaciones con el espíritu, la forma y el 'material'.

En los espíritus incorpóreos, la fuerza es, según hemos visto, el cuanto que tienen a su disposición y que despliegan con su propia vida. Está informado en la misma medida en que está cualificado de una manera determinada: la vida de los ángeles -o, lo que es lo mismo, su ser- es conocimiento, amor, obras de servicio, y todo esto no separado, sino unido en un único acto. La forma no es aquí mero sentido, sino espíritu personal. La fuerza es posesión personal. ¿Es esencial para ella estar ahí, es decir, sólo puede darse informada como ser personal, o

entra también en los seres no personales a los que denominamos "espíritu objetivo"?

Parece evidente que este último es el caso. Ha sido precisamente ese punto el que nos ha abierto los ojos para todo este mundo de ser objetivo-espiritual. [69] Preguntábamos por las fuentes que renuevan e incrementan la fuerza del hombre, y encontrábamos que todo lo que recibe en su interior puede incrementar su fuerza, pero también consumir al menos parte de la misma. Los peculiares valores estéticos de un paisaje eran un buen ejemplo de ello.

Aún hemos de efectuar, con todo, otras distinciones. Las majestuosas rocas pueden darme la impresión de lo duradero y seguro: bajo su protección me encuentro tranquila y a salvo, y este sentimiento es algo que conserva y mantiene mi fuerza interna. Pero esas masas acumuladas pueden parecer también amenazantes y aplastantes; a su vista experimento miedo y una cierta angustia que consumen parte de mi fuerza. Los seres que actúan de manera tan distinta sobre mi estado vital son los mismos: por lo tanto, ese incremento o esa disminución de mi fuerza no [70] se pueden deber directamente a una fuerza ínsita en el ser material. Es de los movimientos de mi ánimo de donde proceden los diversos efectos. Pero estos movimientos están motivados por el sentido del ser en cuestión. Y por mucho que la firmeza protectora y la índole de amenazante posean sentidos distintos, ambas están fundadas en la estructura global del ser material: en esas masas enormes y firmes habita una "fuerza" que puede volverse tanto en mi favor como en mi contra, que me puede proteger, pero también es capaz de aniquilarme.

La que aquí nos sale al encuentro es la "fuerza" en sentido físico, la fuerza inmanente al 'material'. ¿Tiene algo en común con la "fuerza espiritual" de la que hemos hablado hasta ahora, o estamos por el contrario ante términos equívocos? La fuerza física es potencia que se activa en el movimiento. En los movimientos está informada, esto es, cualificada de modo bien determinado. [71] Pero tampoco la "potencia ligada" está por completo desprovista de forma: no se puede actualizar en cualquier movimiento, sino que delimita un ámbito de posibilidades. La fuerza inmanente a un ser material está enmarcada en el conjunto de la estructura de ese ser y guarda correspondencia con el sentido del mismo: el cometido que ese ser desempeña en el cosmos depende de qué efectos pueda surtir su fuerza. Es decir, para captar el sentido de una cosa es preciso captar sus posibilidades de actuar, y según sea nuestra percepción de estas últimas, así será también la impresión que el ser en cuestión nos produzca. Los movimientos de las cosas materiales y la

fuerza actualizada en ellas no son vida personal-espiritual ni fuerza de esa misma índole. Pero guardan relaciones simbólicas y teleológicas con lo personal-espiritual accesibles al espíritu humano. Lo que de ellas captemos puede repercutir sobre los estados vitales del hombre, pero sin [72] que estemos obligados a considerar esa repercusión como una transferencia o una transformación directa de fuerza física en fuerza anímica.

Hemos obtenido el siguiente resultado: no hay 'material' sin fuerza. El ser actual de las cosas materiales es eficiencia y movimiento, o, más concretamente, fuerza informada. (Prefiero abstenerme de estudiar aquí con más detalle qué relación existe entre 'material' y fuerza, esto es, la cuestión de si acaso el 'material' es reductible en su integridad a la fuerza). La forma de la fuerza es el sentido espiritual del ser, sentido que el alma puede recibir en sí.

<4. *La unidad en el hombre del espíritu y del 'material', de la fuerza espiritual y de la física*>

<a) Leyes propias fundamentales del mundo material y personal espiritual (Unión de la naturaleza y de las leyes de la esencia del espíritu, libertad y ley interna racional del acontecer espiritual, comprensión y unidad de la voluntad>

Aún existe quizá otra relación enteramente distinta entre fuerza física y espiritual, es más, tiene que existir para que sea correcto algo que pudimos observar más arriba: que la fuerza natural del hombre es *una sola*, por mucho que pueda serle concedida desde diversas fuentes, tanto materiales como espirituales.

Hemos trabado conocimiento con un sentido espiritual del mundo material. Pero no por ello queda suprimida la diferencia entre espíritu y materia. El mundo [73] material, el mundo de materiales informados, es un mundo cerrado en sí mismo y unitario. Le damos el nombre de *naturaleza* (en el sentido en que empleamos el término cuando hablamos de leyes de la naturaleza o de ciencia natural). Tenemos en ella una pluralidad de materiales con una pluralidad de formas que les son propias (las cuales, dando a la palabra un sentido distinto del que acabamos de mencionar, reciben tradicionalmente la denominación de "naturalezas"). La unidad es una unidad de la eficiencia, la cual implica a su vez, ya que toda la eficiencia de la naturaleza material tiene lugar mediante movimientos, la unidad del movimiento. Se puede hablar de un estado global de movimiento de la naturaleza, ya que cuanto sucede en ella está rela-

cionado con todos los demás sucesos. Es el sentido puesto en ella y que surte sus efectos en ella. En la naturaleza no hay espiritualidad personal: las sustancias que la integran nada saben de sí mismas y carecen de libertad para determinar su ser y su actuar. Por tanto, los sucesos naturales, en la medida en que se los deja a sí mismos, se hallan sometidos a una estricta necesidad.

El mundo del espíritu personal [74] no es "naturaleza" en la que domine la "necesidad de la coacción". Pero también en él existen leyes. Por un lado, la legalidad esencial del ser espiritual como tal, que determina qué pertenece a este ámbito y qué no. Por otro lado, e incluida en la legalidad del ser espiritual, una legalidad de la eficiencia espiritual. Es propia de la eficiencia personal-espiritual ser *consciente, dirigida a fines y libre*. La persona espiritual es libremente activa. Su actuar estriba en conocer y querer. Su conocer tiene por objetivo la verdad, su querer se ordena al bien (o al menos a lo que considera un bien). No todos los caminos conducen a la consecución de esos objetivos. Quien desee conocer la verdad (esto es, captar con el espíritu el ente tal y como es) y realizar el bien está obligado a proceder de un determinado modo. Y a esta legalidad le damos el nombre de legalidad *racional*. No es una coacción a la que el espíritu haya de plegarse ciegamente. Puede conocerla y regirse libremente por ella.

[75] De esta manera, en el mundo espiritual no se da la unidad de los sucesos que domina en la naturaleza, sino más bien tantos centros del acontecer como personas. La legalidad esencial del espíritu es *una sola*, y *una sola* es asimismo la legalidad de la razón, pero una y otra permiten a los espíritus personales determinar por sí mismos su propio modo de actuar. Sin embargo, cada persona dista mucho de representar un mundo totalmente cerrado en sí mismo. Hemos visto que su ser natural estriba en la apertura a todo ser, especialmente en la apertura recíproca entre las personas. Que las personas estén abiertas unas para otras significa que están unas con otras en un mismo contexto espiritual de actuación, ante todo en un contexto de *comprensión*. Captar intelectualmente a otro espíritu, esto es, comprenderlo, implica comprender su actuación espiritual en su orientación teleológica y en su contexto racional. Esta comprensión [76] se lleva a cabo en la con-vivencia con la actuación espiritual ajena y en la re-vivencia de la misma, es decir, estriba en introducirse en el contexto vital de otros. Siempre que las personas viven en entendimiento recíproco, existe *un mismo* contexto vital espiritual. Y este contexto no se limita meramente a una comprensión intelectual: siempre existe por principio la posibilidad, que muchas veces alcanza realización práctica, de hacer propios aquellos objetivos

ajenos que se han comprendido, entrando así con otras personas en una unidad del querer y del obrar. La diferencia radical con la naturaleza material consiste en que esta unidad es consciente y en que se puede constituir o disolver libremente.

Penetración de lo espiritual y material en el hombre. Su “fuerza física”>

El hombre pertenece a los dos mundos. Se halla bajo la ley de la coacción y bajo la ley de la libertad. Pero ambas cosas no se dan en él [77] sencillamente una junto a la otra, sino interpenetradas de modo muy peculiar. Nos esforzaremos por comprender cuál es ese modo.

El cuerpo vivo es un cuerpo material, pero dominado por el espíritu. Esto no sólo quiere decir que es materia informada, al igual que todas las cosas. El alma espiritual le atraviesa, vive en él y dispone sobre él. Por ejemplo, cuando un hombre resulta alcanzado por una bola que se mueve a toda velocidad, no es necesario que se desplome como lo haría un cuerpo muerto de igual tamaño, peso, etc. cuando la magnitud del impacto fuese sólo suficiente para ello: el hombre puede esquivar el golpe, o bien (en determinadas circunstancias) resistir el impacto.

Examinemos más de cerca este segundo caso: el hombre se afirma contra el movimiento que amenaza derribarle, la bola sale rechazada de él y cae al suelo. El transcurso del suceso material es distinto del que observaríamos si en lugar del hombre estuviese un ocupado por cuerpo meramente material. (El acontecer natural va [78] siendo modificado constantemente, al no estar “dejado a sí mismo”, sino atravesado por leyes ajenas a él). Cuando dos hombres son alcanzados por impactos de igual magnitud, puede ser que uno caiga mientras que el otro se mantiene en pie. Esta diferencia puede deberse a que el segundo es más fuerte que el primero. Pero también puede suceder que los dos sean igual de fuertes, y que sin embargo no empleen su fuerza del mismo modo: es posible incluso que el “más fuerte” caiga y el “más débil” se mantenga en pie. Es patente que en todo ello intervienen factores muy distintos. La fuerza del choque y la de la resistencia parecen ser de índole semejante. Cuando el hombre se mantiene en pie, cabe decir que la fuerza con que se opone al choque es mayor que la de este último. Estamos por tanto ante una cierta comparación, si bien no es posible medir la diferencia. Para medir la fuerza de movimiento del cuerpo meramente material recurrimos a una fórmula física. [79] Pero por lo que respecta al hombre no se puede determinar si ha empleado toda su fuerza o qué parte de ella, y tampoco se puede expresar su fuerza corporal como el

producto de la masa y la velocidad. Sólo sería posible hacerlo en los casos en que su capacidad vital de actuar no desempeñase ningún papel y el cuerpo se comportase realmente como un mero cuerpo, de modo puramente mecánico. Pero cuando hablamos de la fuerza corporal de un hombre nos estamos refiriendo precisamente a algo vital. Tiene en común con la fuerza de los cuerpos materiales que se puede manifestar en el movimiento y en la obstaculización del movimiento, que puede combinarse con el movimiento, o bien actuar en contra de él, siendo entonces en unas ocasiones vencida por este último y venciénolo en otras, pero con la limitación de que una vez superada la cantidad de fuerza existente ya no es posible seguir prestando resistencia. Esta cantidad no se puede determinar con exactitud. Depende de la constitución material del cuerpo, [80] pero también de las funciones biológicas, y ambos factores guardan a su vez relaciones funcionales entre sí. A ello se añade que el hombre es capaz de disponer libremente sobre la fuerza existente, de emplear una parte de ella mayor o menor. Precisamente en este empleo de la fuerza en la forma de la resistencia o del impulso mecánico se muestra cómo el cuerpo está atravesado por el espíritu y la libre acción espiritual surte efectos sobre el mundo material.

<c) Voluntad y fuerza del hombre. Relaciones anímicas perceptibles e imperceptibles. Actos, estados, cualidades duraderas>

Según observamos más arriba, la fuerza corporal se puede consumir no sólo en actividades corporales, sino también en la actividad espiritual. Asimismo, todo acto espiritual, por lo tanto también el acto de la voluntad que da empleo a la fuerza existente, es un ejercicio de fuerza. ¿Podemos acercarnos un poco más, desde el punto de vista que aquí se nos ofrece, a la peculiar unidad de la naturaleza humana?

La relación entre mi voluntad y la fuerza que empleo no es directamente [81] perceptible ni comprensible. Cuando decido visitar a un enfermo para darle una alegría, se da una relación susceptible de comprensión: quiero darle una alegría al enfermo; sé que mi visita le alegrará, y es por eso por lo que quiero visitarle. Estamos aquí ante una motivación racional plenamente inteligible: un acto llama al otro, realizo uno con base en el otro (sin que por ello el conjunto tenga que producirse en pasos separados temporalmente), y cualquier persona que conozca la situación puede comprender perfectamente la relación entre los dos actos.

Supongamos que para hacer esa visita he de recorrer un largo camino. Tomo esta última decisión, sin más, junto con la de hacer la visita,

lo que asimismo parece dotado de fundamento racional, puesto que quien quiere el fin debe querer también los medios. Para recorrer el camino empleo mi fuerza corporal. Puede suceder que ni siquiera sea consciente de ello. [82] Ciertamente, tengo la voluntad de ponerme en movimiento en la dirección oportuna y de permanecer en movimiento, pero lo que hace la voluntad para poner al cuerpo en movimiento no pasa a formar parte de mi vivencia consciente ni de la fijación de objetivos; ahí está contenida tan sólo la conciencia de "poder", del dominio que poseo sobre mi propio cuerpo y sus movimientos. Si me canso por el camino, el cuerpo y su relevancia en el contexto de mi empresa, que hasta ese momento quizá han pasado completamente inadvertidos, ocupan el primer plano de modo muy peculiar. Noto que me pesa todo el cuerpo, cada paso me cuesta esfuerzo y para dar cada uno de ellos preciso un acto voluntario distinto. Al cabo, me viene el pensamiento de si mi fuerza será suficiente para alcanzar el objetivo y si no sería más sensato abandonar la empresa. [83] Sin embargo, decido continuar y finalmente, exhausta, llego a donde me proponía.

Mi primera decisión, por mucho que estuviese plenamente motivada por el conocimiento, no era enteramente racional, puesto que no sometió a consideración un factor importante, mi capacidad corporal. El hombre se puede proponer objetivos tras una reflexión meramente espiritual, pero no puede alcanzarlos sin la colaboración de su cuerpo. La valoración de mi fuerza corporal, que es por su parte un acto espiritual, puede formar parte del contexto cognoscitivo de fundamentación de mis objetivos. Pero esta valoración descansa en una experiencia de mí misma que es distinta de la ejecución de actos espirituales en los que me vivencio como persona, como ser espiritual libre y racional. Hablamos más arriba de frescor y cansancio como "estados vitales". Los denominamos así porque son estados globales del individuo corporal-ánimico que [84] repercuten sobre el transcurso de toda su vida y de todas sus vivencias. Cuando estoy cansada no me puedo alegrar plenamente, y las impresiones sensoriales resbalan en mí o incluso las experimento como molestas. También la operación de pensar se ejecuta lentamente y con mucho esfuerzo, si es que es siquiera posible. En cambio, cuando me noto fresca, el mundo entero tiene un nuevo brillo, toda operación es fácil y alegre.

Que esto es así, se puede comprobar más allá de toda duda. Lo que no es tan fácil de ver es el nexo de justificación racional entre estos fenómenos. Me siento fresca o cansada, y el "me" significa aquí todo el organismo corporal-ánimico. En el estado de frescor me siento capaz de actuar y rendir. Pero este sentimiento momentáneo no es fundamento suficiente para evaluar mi capacidad de rendimiento, si bien es la única

vía de acceso a través de la que [85] se me da algo a lo que denominamos "fuerza". Ese sentimiento puede ser engañoso. El frescor quizá se convierta en cansancio mucho más rápidamente de lo que yo esperaba. En general, no puedo emitir un juicio de alguna manera fundado acerca de mi fuerza en tanto no la haya observado un tiempo suficientemente largo y en diferentes ocasiones.

Tenemos por lo tanto que distinguir:

1) entre *actos espirituales*, ejecutados libremente y vivenciados en un contexto motivacional racional, y *estados*, de los que soy consciente como "míos", pero que no han sido ejecutados libremente por mí y tampoco pasan a formar parte directamente de contextos motivacionales racionales (únicamente pueden convertirse en "motivos" en calidad de "objetos" de actos);

2) entre estados vivenciados y *propiedades* permanentes, que no se vivencian directamente, sino que se experimentan a través de lo directamente vivenciado. [86] Es en los "sentimientos vitales", como el frescor y el cansancio, y en los sentimientos sensibles, como el dolor corporal, donde más inmediatamente se vivencia la unidad de cuerpo y alma. Los vivencio *conscientemente*, como pertenecientes a mí, pero como localizados en todo el cuerpo o en un punto determinado del mismo. La vivencia consciente es lo personal-espiritual de todo ello, y es precisamente aquí donde se muestra cómo todo el cuerpo está atravesado por lo personal-espiritual. Por otra parte, los actos espirituales -pensar, querer, obrar- no sólo se vivencian como ejecutados libremente y motivados racionalmente, sino que también son en cierto modo estados.

<d) Unidad de actos y estados. Relación con la fuerza vital>

Somos conscientes de que en ocasiones pensamos fácilmente y sin esfuerzo, mientras que otras veces lo hacemos lentamente y costándonos trabajo. Puede ser que tomar una decisión requiera mucho esfuerzo, no porque aquello a lo que [87] nos tenemos que decidir suponga un gran sacrificio, sino porque estamos demasiado cansados para tomar decisiones. La fuerza es una propiedad permanente del hombre como un todo que no se vivencia directamente, sino que se nos da a través de lo vivenciado de modo inmediato: a través, por un lado, de los "sentimientos vitales" propios que la manifiestan, pero también a través del modo en que ejecutamos actos que tienen en sí mismos un sentido enteramente diferente, pero que por su modo de ser ejecutados se revelan como dependientes de la fuerza existente y a posteriori se experimentan como actividades de especial intensidad, en las que se consume mucha fuerza.

<e) División de la fuerza en corporal y espiritual, y en una pluralidad de "fuerzas" corporales y espirituales (Potencias, disposiciones, capacidades)>

Si bien, hasta ahora, hemos venido subrayando la unidad de la fuerza que parece dar soporte a toda la vida corporal-anímica y cuya magnitud total, por otra parte, experimenta crecimiento debido a diversas causas, tampoco podemos negar que se da una cierta independencia entre la fuerza corporal y la espiritual [88] (se habla incluso en un sentido muy específico, aún por determinar, de "fuerza anímica").

Para empezar con un ejemplo muy claro: hay hombres de fuerza corporal poco común que son totalmente incapaces de realizar actividades espirituales de cierta envergadura, y hay hombres de constitución extraordinariamente delicada que viven entregados casi permanentemente a una intensa actividad espiritual. Este desigual reparto parece incluso ser típico del fenómeno que estamos estudiando. Es evidente, así pues, que la fuerza corporal sobrante no se utiliza sin más en actividades espirituales, y que la intensa actividad espiritual no siempre tiene su base en una gran fuerza corporal. También es un hecho que, dado un cierto grado de cansancio corporal, ya no se puede seguir en actividad corporal, pero sí en actividad espiritual, y que dado un cierto grado de cansancio espiritual, es preciso interrumpir la actividad espiritual, pero no la corporal. [89] Se observa asimismo que existe un cansancio ante determinadas tareas corporales que sin embargo permite otras actividades corporales distintas (tras una larga excursión a pie ya no se puede seguir andando, pero quizá sí se pueda trabajar con las manos), y lo mismo sucede en el ámbito espiritual.

Estos hechos nos proporcionan una nueva vía de acceso para comprender las "potencias", y desde éstas quizá sea posible a su vez una más profunda comprensión de esos mismos hechos. En la terminología latina encontramos expresiones que se utilizan alternándolas con la de "potencias": *vires*, virtutes, facultates. A esos términos corresponde aproximadamente una serie de expresiones de nuestro idioma: disposiciones, *fuerzas*, facultades, capacidades. Es patente que con cada una de ellas nos referimos a la misma cosa desde un punto de vista diferente.

"Disposición" quiere decir que tenemos algo por naturaleza, y el plural designa una pluralidad de esas instancias. Con "facultad" indicamos la posibilidad de algo, [90] concretamente -al igual que con "capacidad"- la posibilidad de hacer algo (o de padecerlo). Más arriba nos hemos referido siempre a las potencias en general poniéndolas en correlación con "actos". La pluralidad de potencias guarda correspondencia

con la pluralidad de actos específicamente distintos (como la percepción sensible, el pensar, el querer), y éstos a su vez con los diferentes objetos sobre los que versan los actos (cosas, objetos abstractos, objetivos). Por su parte, el término "fuerzas" alude a que las potencias no sólo corresponden al contenido de los actos a que se dirigen, sino a que son lo que hace posible que los actos "rindan". El plural "fuerzas" señala que en la pluralidad de potencias la fuerza del hombre, que es una sola, aparece dividida y dispuesta para su empleo en determinadas actividades de contenido bien concreto. Pero sólo puede estar dispuesta para su empleo en una dirección cuyo contenido venga [91] marcado por la naturaleza.

Ahora bien, toda naturaleza humana individual es limitada. Ninguna de ellas está dispuesta para todo aquello de lo que la naturaleza humana es capaz. Hay personas que son capaces de la misma tensión espiritual, pero una debe demostrar esa capacidad en el campo de las matemáticas, otra en el de las ciencias humanísticas o en el del arte, y esas personas no tienen la posibilidad de intercambiar sus campos de trabajo. (Esto no quiere decir que no sean posibles la elección y el cambio dentro de ciertos límites, pero sí que esa posibilidad tiene efectivamente sus límites).

Igualmente, hay un tipo de constitución natural que apunta a actividades predominantemente corporales, y, más concretamente, esta o aquella "aptitud corporal" especial, en cuya dirección está fijada la fuerza. En favor de esta fijación en una dirección determinada habla también la propensión a cansarse pronto del ejercicio de ciertas actividades, propensión que sin embargo no excluye en modo alguno que [92] se posea una gran capacidad de rendimiento de otro tipo. Pero esta separación no es absoluta, sino que todas las "fuerzas" están de algún modo ligadas entre sí, como se observa en el agotamiento general que sigue a un esfuerzo excesivo en un campo determinado, así como en las relaciones existentes entre potencias, actos y hábitos, de las que ya hemos hablado repetidamente y que ahora hemos de estudiar más de cerca.

<f) Potencias, hábitos, actos; importancia de la voluntad para la información de las fuerzas>

Cuando se empieza a aprender una lengua, la traducción de un pequeño texto a modo de ejercicio, o decir unas frases en ese idioma, son tareas que requieren gran esfuerzo; tras una hora de ejercicios de ese tipo quedamos muy cansados. Pero una vez transcurrido un tiempo relativamente largo, esas tareas son tan fáciles como un juego. Con base en una cierta aptitud para los idiomas (una potencia), el conocimiento y el

uso de esa determinada lengua se han convertido en un hábito adquirido. Sin la necesaria aptitud, ello no hubiese sido posible, [93] pero tampoco lo hubiese sido sin el necesario "esfuerzo", si bien la intensidad de éste variará según la magnitud de la aptitud correspondiente.

El aprendizaje de una lengua es un proceso sumamente complejo, en el que actúan las más diferentes potencias. Es preciso captar y distinguir entre sí estructuras fonéticas desconocidas, lo que es tarea del oído (y en parte de la vista); es preciso también emitir dichas estructuras fonéticas con nuestros propios instrumentos del habla, lo que requiere la adaptación de determinados órganos corporales a movimientos a los que no estamos acostumbrados. Por otra parte, tenemos que captar el sentido de esas estructuras y comprender las relaciones objetivas que guardan entre sí, y dichos sonidos deben ser conservados en la memoria junto con sus respectivos sentidos. Hemos de llegar, finalmente, a pensar en la nueva lengua, es decir, a ir formando los pensamientos no según nuestro propio modo de pensar, sino según [94] el de la otra lengua. Cada una de estas actividades parciales -de los sentidos, de la memoria, del entendimiento- son al principio actividades de la voluntad. Y precisamente esto, la captación y la retención impulsadas por la voluntad, la búsqueda de expresiones ajenas y el rechazo de las que nos son familiares y que por ello tratan de imponérsenos, es lo que requiere esfuerzo. Pero tan pronto estos procesos tienen lugar por sí mismos, dejan de ser especialmente cansados.

Estos fenómenos nos remiten al hecho de que la actividad de la voluntad implica el sometimiento de nuestra fuerza a una gran tensión. Lo que la voluntad logra es dar a la fuerza una determinada dirección. La voluntad aporta cuanto sea necesario para la actividad de que se trate en cada caso, y en esa misma medida retira energía de otras actividades posibles: mientras realizo ejercicios lingüísticos no puede cultivar las matemáticas. Cuando la fuerza se ha aplicado repetidas veces del mismo modo, [95] experimenta una información duradera. Queda sin más a disposición de precisamente esas actividades, y los órganos y capacidades implicados permanecerán coordinados entre sí. Ya no se precisa de otra actividad de la voluntad que de la fijación general del objetivo: por ejemplo, hablar ahora inglés durante sesenta minutos. El hecho de que las diversas actividades parciales no requieran una especial intervención de la voluntad representa tal ahorro de fuerza que a partir de ese momento es posible realizar a la vez otras actividades distintas: por ejemplo reflexionar sobre un problema sin tener que preocuparse de su expresión lingüística, seguir una clase de otra disciplina en una lengua extranjera, etc. Hasta que no se produzca el normal cansancio subsiguiente a toda

actividad de una cierta duración, no se necesitará una nueva intervención de la voluntad.

La voluntad se revela así como la instancia dominante dentro del entero ámbito del organismo corporal-anímico. [96] Puede emplear la fuerza existente, con mayor o menor intensidad, en esta o en aquella actividad concreta. Puede también ejercer esa fuerza en la dirección de esta o aquella disposición natural, según sea el tipo de tarea en que la emplee, y de esa manera ir dando la forma de hábitos a ciertas potencias.

En este sentido, el desarrollo de una persona depende del grado y del modo en que su voluntad pueda disponer de la fuerza existente. Pero esa capacidad de disponer debe contar con la naturaleza dada: con las capacidades naturales y con la cantidad de fuerza que existan previamente. Las tareas que excedan esa cantidad (siempre que no se reciba ayuda desde fuera) son irrealizables, y la sobretensión de la fuerza empleada para, con todo, intentar realizarlas resulta nociva para el organismo. Análogamente, la fuerza se malbarata cuando se emprenden tareas para las que no se poseen disposiciones naturales, y lo mismo sucede cuando se omiten las actividades para las que se cuenta con las [97] disposiciones correspondientes y en cuya dirección tiende a moverse la fuerza de modo natural. Dado que las "potencias" encierran una tendencia de ese tipo, no se precisa un esfuerzo de la voluntad especialmente grande para comunicar esa dirección a la fuerza, y la configuración en hábitos resulta fácil.

<g) Importancia de la "inclinación" para la configuración de las potencias>

También la "inclinación" natural permite configurar en hábitos las disposiciones existentes con un esfuerzo de la voluntad relativamente pequeño. Ahora bien, la inclinación y las dotes no van necesariamente de la mano. Estar dotado para algo quiere decir que nuestra naturaleza nos lleva a hacer ese algo, y a hacerlo *bien*. Tener inclinación hacia algo quiere decir hacerlo *a gusto*. Por regla general tendemos a aquello a lo que por naturaleza estamos dotados, [98] y la actividad correspondiente nos produce satisfacción. Pero la inclinación implica una especial estimación de lo que se hace. Puede suceder que no se estime especialmente aquello para lo que se está dotado, y que en cambio estimemos mucho algo para lo que no estamos dotados en esa misma medida. La estimación produce alegría en la actividad, y la alegría es un incremento de la fuerza. De esta manera, en un terreno determinado es posible llegar por

inclinación al grado máximo de la cualidad que las dotes dadas nos permiten alcanzar; es posible incluso conseguir ese máximo con un esfuerzo de la voluntad proporcionalmente pequeño, porque "se va en alas de la alegría".

<h) La fuerza de la voluntad como potencia>

Especial atención merece la potencia que recibe el nombre de "fuerza de voluntad". No se debe equiparar con la "libre voluntad". Todo hombre es libre en su calidad [99] de persona espiritual. Puede querer, y con su voluntad puede determinar sus actos y dirigir el empleo de sus fuerzas. El acto de la voluntad como tal es una actividad de especial intensidad, de modo que por naturaleza disponemos para su realización de una cantidad de fuerza más o menos grande: se trata de la mayor o menor fuerza de voluntad natural. Pero el acto de la voluntad no está ligado a esa cantidad de fuerza de que disponemos por naturaleza, sino que puede obtener la fuerza de todo el organismo. Cuanto mayor sea la frecuencia con que lo haga, mayor será también el incremento que experimentará la fuerza de voluntad, esto es, dispondremos de modo habitual de más fuerza para actividades de la voluntad y cada acto de ésta nos "costará" menos. En cierto sentido, la voluntad no está atada ni siquiera por los límites de la naturaleza: con base en el conocimiento de las fuentes de las que se alimenta la fuerza, dando [100] el trato adecuado a su cuerpo y dirigiendo su espíritu a las fuentes de fuerza del mundo espiritual, la voluntad puede incrementar su fuerza de conformidad con un plan.

Más allá de ese marco, accesible a nuestra mirada y susceptible de evaluación por nuestra parte, la voluntad tiene la posibilidad de querer por encima de su propia naturaleza y de los límites que ésta le marca. En efecto, cuando una tarea es a sus ojos ineludiblemente obligada, pero sin que sienta dentro de sí la fuerza necesaria para acometerla y sin que sepa de qué fuentes naturales podría obtenerla, la voluntad puede atreverse a emprender esa tarea confiando en la gracia de Dios, que es una fuente de fuerza inagotable. Dado que la gracia puede fluir en la voluntad, y dado que ésta puede apoyarse en la primera, la voluntad puede llegar a superar los límites de la naturaleza, y en especial los de la fuerza [101] de voluntad natural. Unida a la voluntad divina, la fuerza para querer es infinita.

<i) Vida desde y en el mundo espiritual>

La conexión con el mundo espiritual y con sus fuentes de fuerza nos permite comprender cómo hombres débiles corporalmente pueden de-

sarrollar una vida espiritual de gran intensidad: reciben del mundo espiritual una y otra vez la fuerza que precisan para su vida también espiritual. Es posible asimismo emplear en actividades corporales fuerza obtenida del mundo espiritual, sólo que cuando la constitución corporal sea débil ese empleo requerirá un especial consumo de fuerza, dado que no se está orientado naturalmente a esas actividades y que un cuerpo débil no posee en la misma medida que uno fuerte la posibilidad de rehacerse recurriendo al mundo material.

[102] La conexión del alma con el mundo espiritual quizá nos abra la posibilidad de comprender su separabilidad del cuerpo. La vida del alma es una vida espiritual: conocer, sentir, querer. En esa vida espiritual, el alma se abre a otro ser espiritual, del que puede fluir fuerza hacia ella. Es por ello perfectamente pensable que el alma se sustente exclusivamente con base en él (especialmente si tenemos en cuenta que ese ser espiritual también puede tratarse del espíritu infinito de Dios) y que no necesite ineludiblemente del cuerpo para existir. Ahora bien, dado que comienza su existencia formando una unidad natural con el cuerpo, para pasar al modo de existencia puramente espiritual necesita separarse primero de esa unidad, separación que implica un verdadero desarraizamiento.

<j) El alma como centro de la existencia humana>

[102a] La relevancia del alma para la estructura de la persona humana, concebida esta última como un ser en el que el espíritu y el 'material' se interpenetran de un modo muy específico, nos servía más arriba para establecer una contraposición entre la persona humana y otros seres personales-espirituales. Querría ahora mostrar otra característica propia del alma que la caracteriza como un ser peculiar ya dentro del ámbito de lo espiritual.

Si damos a los términos el significado que reciben en el uso habitual del lenguaje, podemos decir que dentro del hombre se contraponen no sólo el espíritu (intelecto) y la voluntad, o el espíritu (= mens) y la sensualidad, sino también el *espíritu* y el *alma*. Un hombre "todo alma" no es lo mismo que un hombre "de espíritu ingenioso". También se considera a la fuerza anímica como algo peculiar y distinto de la fuerza corporal y de la fuerza espiritual, así como de las propiedades comunes a estas dos últimas. Decimos que es "todo alma" un hombre de sentimientos delicados y profundos. (En el uso habitual del lenguaje habría que decir aquí mejor "capaz de *sentir* con delicadeza y profundidad", pero [102b] en ese caso la terminología psicológica podría llevarnos a

una confusión con la sensaciones de los sentidos externos). Atribuimos fuerza anímica a quien es capaz de sacrificarse, de soportar un enorme sufrimiento o de experimentar una gran alegría sin ser sacudido en el más íntimo estrato de su personalidad. Sacrificarse quiere decir entregar algo muy querido. Y la índole de "muy querido" significa que no sólo se considera a ese algo valioso en sí mismo, sino como algo que da valor al propio ser. Se trata de algo que se ha recibido en el propio interior y con lo que se está íntimamente compenetrado. Los grandes sufrimientos y las grandes alegrías se experimentan en las profundidades del alma; son algo que nos conmueve y nos hace vibrar en nuestro interior. Cuando el alma que los experimenta permanece tranquila y firme (no porque sea "insensible", sino viviendo esos estados en [102c] toda su profundidad), demuestra que en su intimidad posee algo que le permite hacer frente a todo lo que "se le venga encima": en esto estriba lo que suele denominarse "fuerza anímica".

En este contexto nos vemos obligados a hablar una y otra vez del "interior" y de lo "profundo", dos términos que ya nos salieron al paso cuando buscábamos en la experiencia interior la vía de acceso a lo que entendemos por "alma". Ese interior no se puede separar del todo que siente, piensa y quiere, y que hace del cuerpo un cuerpo humano vivo y dotado de configuración personal. Para designar esa instancia interior, nuestro idioma dispone del término "ánimo"⁶⁰. Cuando se refiere a ella también con "alma", está aludiendo al "alma del alma", esto es, a aquella región en la que el alma está cabe sí misma, al punto en el que se encuentra a sí misma tal y como ella es y *en el estado* en que se halla en cada caso, al punto también en el que recibe interiormente lo que [102d] capta con los sentidos y con el entendimiento, aprehende su significado y se enfrenta con eso que recibe, lo conserva y obtiene fuerza a partir de lo recibido, o bien queda expuesta a sus ataques. El hecho de que se haya discutido si el ánimo y la voluntad han de ser considerados como dos fuerzas del alma, o como sólo una, pone de relieve la estrecha relación que guardan entre sí: al igual que el alma recibe en el ánimo lo que penetra en ella desde fuera, es también en el ánimo donde toma postura a ese respecto, al menos con entusiasmo, indignación u otras tomas de posición del ánimo, para pasar luego de este último a la toma de posición de la voluntad, que va más allá del alma y configura al ente mismo.

No menos estrechas son las relaciones existentes entre [102e] el ánimo y el entendimiento. El alma que conoce, que sale de sí con el que-

60 Con "ánimo" como distinto de "alma" tratamos de traducir el término alemán "Gemüt" como distinto de "Seele".

rer y que en el ánimo está cabe sí y se enfrenta interiormente con lo que recibe, es siempre *una y la misma*. Es el alma que vive en todos los actos espirituales y cuya vida interior es espiritual. La contraposición que cabe establecer entre espíritu y alma no se debe entender como excluyente. El "alma del alma" es de naturaleza espiritual, y el alma como un todo es un ser espiritual. Lo peculiar de ella es que posee una dimensión interior, un centro, del que tiene que salir para encontrarse con objetos y al que trae cuanto obtiene fuera de ella, pero desde el que también se entrega ella misma hacia fuera. Aquí es donde se sitúa el centro de la existencia humana.

IV. SÍNTESIS DE LO EXPUESTO ACERCA DEL INDIVIDUO HUMANO

[(102)] Miremos una vez más hacia atrás, a fin de resumir nuestras observaciones acerca del "individuo" humano. La existencia del hombre es un proceso de desarrollo. Su fase embrional comienza en el instante en que el óvulo [103] fecundado palpita de algún modo y hace saber de sí en el crecimiento y en la progresiva estructuración en miembros. Ese crecimiento y esa progresiva estructuración están en dependencia de la recepción de sustancias alimenticias procedentes del cuerpo de la madre, si bien éstas son sometidas en el interior del organismo que se está haciendo a un proceso interno de transformación y asimilación.

Este organismo que crece y se diversifica en miembros ya no es una mera cosa material. Pero ¿tiene alma? Sabemos que Aristóteles y -siguiéndole- santo Tomás hablan a este respecto de un anima vegetativa o nutritiva, que equiparan al alma de las plantas. ¿Hemos de ver en este tipo de "alma" algo espiritual? De vida personal-espiritual hay aquí igual de poco que en una planta. Sin duda existe algo espiritual-objetivo: una forma que configura a la materia. Esta forma es distinta de la forma de las cosas muertas. Da al individuo [104] una determinada figura accesible a nuestros sentidos, así como la fuerza necesaria para realizar movimientos, y a través de sus movimientos producir modificaciones desde fuera en otros seres y sufrir él mismo modificaciones en el marco del acontecer natural. Pero, sobre todo, la fuerza que la forma comunica aquí al individuo es una *fuerza viva*, que mantiene unida una pluralidad de materiales, estructurándolos en un todo cerrado en sí mismo de modo muy peculiar, y presta al individuo la capacidad de

transformar en su interior los materiales procedentes de fuera e incorporarlos al todo.

Si por alma hemos de entender un ser personal-espiritual, en este estadio no cabe advertir la existencia de un alma de ese tipo. Más adelante estudiaremos si está justificado hacer una inferencia de un estadio posterior a esta primera fase. Pero antes hemos de preguntarnos cómo debemos concebir la relación de la forma viva [105] con la forma de los materiales a los que la primera da la configuración de un organismo. Estos materiales no son *prima materia*, sino materia ya informada: están sometidos a las leyes de la naturaleza material y despliegan dentro de ella su eficiencia específica. Lo mismo sucede ya dentro del organismo, por cuanto en su interior tienen lugar procesos químicos y físicos, pero con la importante diferencia de que en él dichos procesos se hallan sometidos a leyes más altas y se concatenan entre sí de modo teleológico, cosa que no sucede fuera del organismo. La forma viva tiene por materia a la pluralidad de materiales necesarios para constituir un organismo de ese tipo, y sólo puede desplegar toda su eficiencia cuando dispone de la necesaria base material.

Aquí estamos nuevamente ante la pregunta acerca de la unidad de la forma sustancial. Dado que toda sustancia continúa obedeciendo a su anterior principio formal, no puedo seguir a santo Tomás cuando sostiene, a fin de salvaguardar la unidad de la forma, que la forma más alta releva a la más baja. [106] Si se quisiese obviar esa dificultad diciendo que la especie que informa al organismo asume en sí misma las formas de los materiales que lo constituyen, a ello se opone el hecho de que el modo en que la especie se expresa en el individuo admite grados de mayor o menor perfección. Como ya dije más arriba, en mi opinión el principio *individuum de ratione materiae* presta apoyo precisamente a la tesis de que, en virtud de su principio de forma, la materia ya informada es determinante, junto con otros factores, para la configuración del individuo. Pienso, por tanto, que el organismo es un ser dotado de forma. Estamos ante una unidad, puesto que este ser se halla regido por leyes, con arreglo a las cuales existen relaciones de jerarquía y subordinación entre sus distintas partes. La forma *dominante*, que determina el telos, es *una sola*, y en ella podemos ver la forma sustancial en sentido propio, si bien la sustancia concreta no está determinada exclusivamente por ella.

[107] Los primeros movimientos propios del embrión dan prueba de la eficiencia de otro principio de forma: el de la vida animal. Por otra parte, su aspecto externo en fases posteriores muestra ya formas simbó-

licas que cabe entender como expresión de una cierta interioridad. ¿Debemos pensar que la forma que aquí parece ser la dominante es un alma, y que lo es en el sentido de la espiritualidad personal? Dijimos más arriba que en el animal se puede hablar de alma en sentido más propio que en la planta, ya que en el primero se hace visible no sólo un principio de forma, sino una vida interior. Si tenemos que considerar ya las formas de los sentimientos materiales como espíritu en sentido espiritual-objetivo, aquí hemos de ir aún más allá y hablar de una fase previa de espiritualidad subjetiva. *Subjetiva*, ya que se reciben impresiones y desde un centro interior se producen reacciones; *previa*, dado [108] que no estamos ante una espiritualidad personal que tome postura libremente y actúe sobre el mundo guiada por el conocimiento.

La relación que la forma animal guarda con la orgánica es en mi opinión distinta de la que guarda la forma orgánica con la material, a la que presupone. No considero correcto decir que la forma animal se añade a la orgánica, ni tampoco que la primera releve a la segunda, sino que su relación es más bien de tipo disyuntivo: o la una, o la otra. El individuo es de antemano planta o animal, no primero una cosa y después la otra. Se da, con todo, una amplia analogía entre esas dos formas. Y es preciso decir también que la "forma viva" no sólo es la forma de un ser vivo, sino que es ella misma viva, esto es, que no permanece fija e inmóvil, sino que se despliega en el tiempo. De esta manera, en el desarrollo del individuo aparece en un primer momento lo común a todo lo orgánico, [109] y más tarde lo específicamente animal.

Lo mismo hay que decir también de la forma del hombre. El individuo no es primero planta, luego animal, luego hombre, sino que es hombre desde el primer instante de su existencia, por mucho que lo específicamente humano no se haga visible hasta que alcance un cierto estadio de desarrollo. Hay que afirmar, por tanto, que el alma espiritual existe desde el primer momento de la existencia humana, si bien en esa primera fase aún no ha desplegado en actos una vida personal-espiritual. {No veo cómo podría compatibilizarse cualquier tesis distinta de esta con el dogma del pecado original, y especialmente con el de la Inmaculada Concepción.}

Si retomamos la pregunta de si esta alma espiritual debe ser considerada como la forma sustancial del hombre, tenemos que decir [110] que es el principio de forma dominante, que informa los materiales estructurales de modo orgánico, animal y personal-espiritual, y que se va desplegando gradualmente en el curso de este proceso de información, de desarrollo del individuo humano, determinando en virtud de ese despliegue los distintos estadios de dicho desarrollo.

Del hecho de que la conciencia y el dominio de la voluntad se extienden hasta las funciones más bajas, se sigue que el alma debe ser considerada como la portadora de las funciones orgánicas y animales (pero no de las propiedades materiales del cuerpo). Es cierto que gran parte de los sucesos orgánicos y animales tienen lugar de modo inconsciente e involuntario, pero también lo es que, como atestigua la experiencia, muchas veces tenemos la posibilidad de iluminar esos sucesos con la luz de la conciencia y dirigirlos con la voluntad. Incluso podemos concebir como límite [111] ideal la posibilidad de un organismo plenamente penetrado y dominado por el alma espiritual, si bien ello sólo resulta pensable desde el más alto estadio de desarrollo. Lo que de hecho le precede en el tiempo es la actividad de las funciones más bajas.

También es perfectamente pensable un alma desplegada personal-espiritualmente desde el comienzo de su existencia como forma dominante de un individuo humano que no necesitase desarrollo alguno. (Así es como la doctrina del estado de naturaleza previo a la caída concibe al primer hombre, y así es también como hemos de pensar la vida gloriosa de los resucitados). Dada una constitución corporal-anímica de este tipo, no cabe decir que el alma tenga sus raíces en el cuerpo. Eso sólo cabe decirlo allí donde el alma debe obtener la fuerza para vivir organizando las sustancias materiales que la integran y donde, según resulta patente, es preciso que se haya alcanzado un cierto estadio de organización para que sea posible el despliegue de la [112] espiritualidad personal. Que con este despliegue se le ofrece al alma la posibilidad de echar raíces en el mundo espiritual y de vivir desde él, y por lo tanto también de vivir separada del cuerpo, se sigue de la naturaleza propia del espíritu. Y que el alma comience su existencia en un cuerpo material es aceptable solamente en calidad de un hecho: no resulta comprensible en razón de la naturaleza de la materia ni en atención a la naturaleza del espíritu. Nos encontramos aquí ante uno de los puntos en los que el conocimiento natural encuentra sus límites y únicamente un salto hacia la transcendencia hace comprensible lo incomprensible.

Querría cerrar con esto el análisis del individuo humano aislado: por incompleto que este análisis haya sido desde diversos puntos de vista. Tengo que utilizar las últimas clases para mostrar que el individuo aislado es una abstracción, y que es propio de la estructura de la persona humana apuntar a lo que se encuentra fuera de ella misma.

VIII. EL SER SOCIAL DE LA PERSONA

VIII. EL SER SOCIAL DE LA PERSONA

A ⁶¹ . LA PERTENENCIA DE LA DETERMINACIÓN SOCIAL AL SER DE LA PERSONA	1-3
I. <i>Los conceptos fundamentales de la sociología</i>	3-12
1. Actos sociales	3-4
2. Relaciones sociales	4-5
3. Estructuras sociales (comunidades)	5-10
4. Tipos sociales	11-12
II. <i>Los tipos y su formación</i>	12-29
1. Significado del término "tipo"	12-13
2. Condiciones externas e internas de los tipos	13-16
3. El fundamento interior del tipo social. Transformación de lo ya configurado.	16-20
4. <i>La cuestión acerca del elemento último transformador: disposiciones innatas como lo común-humano, sexual, tipo particular e individual.</i>	20-29
III. <i>Análisis de las nociones de pueblo y de pertenencia a un pueblo</i>	29-70
1. Exclusión del problema de la raza	29-30
2. Las características de la comunidad popular	30-42
a) Dimensiones, vínculo espacial, relación de la vida del pueblo y de cada uno	30-33
b) Vida externa e interna del pueblo (autoconfiguración, conservación y autoexpresión). Pueblo y cultura.	33-36
c) Origen y desaparición de pueblos	37-40
d) Carácter del pueblo y tipo del pueblo	41-42

3. La relación del individuo con el pueblo [42-70]
 - a) Pertenencia o calidad de miembro como nacimiento en o desde un pueblo, materialización de tipo del pueblo, cumplimiento de las funciones de vida. 42-46
 - b) Relación de la pertenencia al pueblo con ser humano. Pueblos y humanidad 46-51
 - c) Posibilidad de la desaparición de hombres y pueblos 51-53
 - d) Posibilidad de una vida, plena de sentido y valor, de personas y comunidades fuera de la comunidad popular 53-60
 - e) Conciencia de la pertenencia a un pueblo (nacionalidad) 60-64
 - f) La pertenencia al pueblo y valor de las personas; medida absoluta para el valor del pueblo y de la persona 64-70

<LA PERTENENCIA DE LA DETERMINACIÓN SOCIAL AL SER DE LA PERSONA>⁶²

[VIII,1] El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y estas no son relaciones externas, que se añadan a un ser que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo mayor pertenece a la estructura misma del hombre. En nuestros análisis anteriores esta circunstancia nos ha salido al paso una y otra vez. Ahora hemos de profundizar un poco más en esa dirección.

Siempre encontramos al hombre -tanto a nosotros mismos como a otras personas- en el seno de un mundo humano. A juzgar por su aspecto externo, el extraño que veo en la calle es un obrero. Se dirige a la fábrica, para trabajar con otros y para otros. Si me informo, [2] llegaré a saber quizá que tiene una familia, que pertenece a un partido, etc. *Es* obrero, padre de familia, miembro de un partido. Todo esto le pertenece.

62 Este apartado, con título precedido por una A parece ser un breve texto introductorio.

ce. Si lo pienso sin esas características, elimino algo de su ser. Ciertamente, aún quedaría algo de lo que él es, y por eso puedo decir: *este mismo* hombre también podría ser artista, estar soltero y no haberse afiliado a ningún partido. Pero si así fuese, no se habría producido un mero cambio de ropa, sino que su modo de pensar, de sentir y de querer serían considerablemente distintos. Lo que el hombre es en el mundo social no es lo único que determina la configuración de todo su ser corporal-ánimico, pero sí es un factor *co-determinante* del mismo.

Así, en tanto no investiguemos en qué medida está determinada por su ser social, no habremos comprendido la estructura de la persona humana individual. [3] Pero además de su importancia intrínseca, esta cuestión posee una gran relevancia precisamente en nuestros días. En efecto, hoy asistimos en muchos órdenes a una tendencia a considerar que el hombre está determinado *exclusivamente* por su condición de miembro de un todo social, así como a negar su personalidad individual. Tal circunstancia nos obliga a someter esta cuestión a un examen muy riguroso.

<I. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA SOCIOLOGÍA>

A la luz del análisis, el ser social del hombre se revela en toda su pluralidad: 1) el hombre realiza *actos sociales*; 2) mantiene *relaciones sociales*; 3) es miembro de *estructuras sociales*; 4) es un *tipo social*.

<1. Actos sociales>

Por actos sociales entendemos:

1) aquellos actos en los que una persona se dirige a otras: preguntas, peticiones, órdenes. Todos ellos tienen en común que aspiran a mover a la otra persona a que se conduzca de un modo determinado, por lo que crean un contexto de acción supraindividual.

2) Se pueden [4] entender también por actos sociales en sentido amplio las *tomas de posición* dirigidas a otras personas, como el amor, el respeto o la admiración, todas las cuales constituyen una respuesta a valores personales, si bien aún no apuntan a una relación recíproca.

3) Una categoría especial de actos sociales es la formada por aquellos que poseen la virtualidad de generar o eliminar en el mundo social

ciertas realidades objetivas muy peculiares. Así, una promesa genera un derecho a exigir su cumplimiento, derecho que desaparece cuando se produce dicho cumplimiento, o cuando el destinatario de la promesa nos exime de cumplirla. Todo derecho positivo tiene este carácter.

<2. Relaciones sociales>

Todos los actos sociales presuponen un contexto previo de entendimiento entre las personas. Las relaciones personales no son actos de una persona, sino algo que existe entre personas y tiene al menos a dos personas como sus portadoras. [5] Mientras yo albergue una actitud amistosa hacia alguien, pero sin que esa otra persona lo sepa ni me corresponda, aún no existe amistad alguna entre nosotros. Sólo cuando cada una de las dos personas ha dado muestras a la otra de cuál es su actitud, cuando cada una sabe de la actitud de la otra y responde a ella, y sólo entonces, se puede decir que estamos ante una relación de amistad. Esas personas están en esa relación mutua: *son* amigas. Esta relación pertenece ahora a su ser personal, y, junto a otros factores, se hace determinante para sus vidas.

<3. Estructuras sociales (comunidades)>

Atendiendo al significado estricto de la palabra, se podría considerar a las relaciones sociales como "estructuras". Con todo, el lenguaje usual de la sociología reserva esa expresión para designar determinadas realidades sociales de tipo objetivo, unidades suprapersonales en las que las personas entran a formar parte y fundan su esencia, de modo que dichas realidades son de suyo análogas a las personas mismas. (Por mi parte, suelo denominar a esas estructuras [6] "comunidades" en el sentido más amplio de la palabra, y este es también el término que utiliza D. v. Hildebrand⁶³ en su "Metafísica de la Comunidad"⁶⁴).

63 Dietrich von Hildebrand, nacido el 12 de octubre de 1889, justamente dos años antes que Edith. También él estudió en Göttingen; después enseñó filosofía en la universidad de Munich hasta que los nazis le obligaron, como a tantos otros, a abandonar Alemania. Pasó a ser profesor de filosofía en la universidad de Fordham en 1940, donde vivió el resto de su vida. Murió en New Rochelle, N.Y., el 26 de enero de 1977. Fue uno de los primeros, entre unos cuantos fenomenólogos, cuyos estudios le impulsaron a convertirse al catolicismo.

64* Haas & Grabherr, Augsburg, 1930. [*Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft* (Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y valor de la comunidad)].

Se trata de estructuras en cuya constitución desempeñan un cometido las personas, sus actos sociales y sus relaciones sociales. Se puede hablar de comunidad en sentido amplio allí donde no sólo existen relaciones mutuas entre personas, sino que además esas personas comparecen como una unidad y formando un "nosotros". Esas estructuras pueden ser pasajeras (los participantes en una "reunión social" son una "comunidad" solamente durante las horas que pasan juntos, quienes coinciden en un viaje únicamente mientras dura el mismo), pero también pueden seguir existiendo más allá de su reunión concreta y actual (un grupo estable de amigos, una clase escolar, una asociación cualquiera).

Ahora bien, estamos ante una comunidad en sentido estricto allí donde existe una comunidad permanente de vida entre personas [7] que afecta a esas personas en la profundidad de su ser y les confiere una impronta duradera. La comunidad propiamente dicha se funda no sólo en relaciones pasajeras ligadas a un momento concreto, sino también en vinculaciones suprapersonales, y tiene una ley propia de formación, en virtud de la cual se despliega y desarrolla del mismo modo que una persona humana individual.

Las distintas comunidades humanas, tanto las efímeras como las "sustantivas", se basan en una comunidad universal que engloba a todas las demás: la *humanidad*. No se trata solamente de un género, es decir, del conjunto de todo lo que es hombre, sino de un individuo concreto, de un organismo corporal-espiritual. La tesis de *Hildebrand* según la cual las comunidades no son organismos, porque en ellas las partes -es decir, las personas individuales- son anteriores al todo, sólo es válida para las comunidades particulares (e incluso habría que examinar más de cerca su aplicación a estas últimas), pero [8] no para la humanidad en su calidad de comunidad omniabarcante.

Ciertamente, no cabe decir que en la humanidad el todo es anterior a las partes, sino más bien que con el primer hombre comienza también la existencia de la humanidad, que la humanidad está presente en todo hombre individual y que desde el comienzo de su existencia todos los hombres individuales pertenecen a la humanidad⁶⁵. Este modo de ver las cosas cuenta con sólidos fundamentos teológicos. Pero también resulta patente, al menos como posibilidad, desde el punto de vista filosófico.

65* En este punto creo estar de acuerdo con Hildebrand: aplica el carácter de organismo al *Corpus Christi Mysticum*. En este cuerpo se restablece la unidad que ya estaba fundada en Adán, y todo hombre pertenece a él -si no en acto, al menos en potencia- o bien es un "miembro separado".

En efecto, tan pronto despierta a la vida consciente, el hombre se encuentra a sí mismo en comunidad con otros hombres. Y por principio le es posible formar una comunidad en acto con cualquier otro hombre, de manera que potencialmente está de hecho en comunidad con todos ellos. Esta comunidad está actualizada como omniabarcante (no sólo a través de las distintas comunidades actuales) por el hecho de que *algunos* hombres (no todos) viven conscientemente como miembros de la humanidad. Y aun en el caso de que ni un solo [9] hombre terreno viviese conscientemente como miembro de ella, la humanidad estaría actualizada por haber sido recapitulada por el hombre-Dios y por participar de su vida; lo estaría, en definitiva, porque en Dios es una unidad.

Por otra parte, en razón de su origen, de la relación que guarda con las raíces de donde procede, todo hombre remite al origen de la comunidad. La relación genética por sí sola no daría lugar a comunidad alguna si la vida en común no perteneciese a la condición humana. (No se puede decir, en modo alguno, que las plantas de una especie formen una comunidad; por lo que respecta a los animales, aquí podemos dejar la cuestión abierta).

Sobre la base de esta comunidad de comprensión general pueden surgir las distintas comunidades particulares. Algunas de ellas se "fundan" en virtud de "actos productivos": asociaciones, sociedades anónimas, partidos. Por lo mismo, estas comunidades pueden después disolverse, y puede suceder tanto que en ellas entren nuevos miembros como que sean abandonadas por algunos de sus componentes. [10] Su "organización" se fija de modo voluntario (mediante "estatutos") y se puede modificar de modo igualmente voluntario. F. Tönnies⁶⁶ denomina "sociedades" a estas estructuras basadas en actos voluntarios y en una fijación racional de los fines de personas individuales, y las contrapone a las "comunidades". En esta contraposición, el término "comunidad" se toma en sentido estricto.

En ocasiones, las comunidades surgen espontáneamente, ya debido a condiciones y tipos de vida comunes (clase en la escuela, vecindad), ya con base en un mismo origen (familia, clan, tribu, pueblo). Otras veces tienen su causa, bajo la influencia de actos libres, entre otros factores, en tomas de posición y modos de pensar personales recíprocos (amistad, comunidad matrimonial), o en la común dedicación de un con-

⁶⁶ Ferdinand Tönnies (1855-1936). filósofo y sociólogo alemán. Investigó en el campo sociológico trabajando principalmente la distinción entre comunidad y sociedad. El libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad) lo publicó en 1887, al que siguieron otros sobre el campo sociológico.

junto de personas a un cierto ámbito de valores (comunidades de intereses científicas o artísticas, comunidad de los creyentes). En la formación de las comunidades muchas veces actúan a la vez varios de esos factores, y en algunos casos todos ellos.

<4. Tipos sociales>

[11] Cada hombre individual, en tanto que es miembro de una comunidad, encarna un *tipo humano*. O más exactamente, en la estructura de su ser personal tiene algo en común con los demás miembros de esa comunidad, que a la vez le distingue de quienes pertenecen a otras comunidades (como suabo, por ejemplo, es típicamente distinto de un bávaro). También en sí mismo posee algo típico, que corresponde a su posición como miembro de su comunidad y le distingue de otros miembros de la misma (por ejemplo su condición de padre le distingue de los hijos, o como señor es diferente de los súbditos).

Dado que cada hombre pertenece a toda una serie de comunidades, cada hombre encarna también una gran variedad de tipos: es de Münster, es westfaliano, es alemán; es padre de familia, médico, miembro del Zentrum⁶⁷, presidente de una corporación académica. Se ha dicho con frecuencia que [12] el individuo es el "punto de intersección" de esos tipos. Pero, al menos por el momento, esto no es sino una manera de hablar. Antes de examinar si tal aserto es correcto, hemos de comprender su sentido. Y para ello tenemos que averiguar primero qué es un tipo.

<II. LOS TIPOS Y SU FORMACIÓN>

<1. Significado del término "tipo">

τυπος significa en griego golpe o impacto, y derivadamente lo *formado*, esto es, lo que debe su configuración a manipulaciones externas. En este sentido, se utiliza tanto para obras de arte como para caracteres. Dado que con el mismo procedimiento se puede dar la misma forma a distintas unidades de materia, "tipo" ha recibido el sentido de

67 Partido político católico de gran implantación en la Alemania de Edith Stein ("Partido del centro").

lo universal o general. Y también se emplea cuando no se está ante formación externa alguna. Así, se puede hablar de disposiciones típicas heredadas, o del tipo espiritual del hombre en contraste con el del ángel. Decimos incluso que determinada conducta concreta de un hombre es típica de su modo de ser, dado que ese modo de ser -por mucho que en sí mismo sea único- [13] se repite en sus diferentes maneras de conducirse. Sin embargo, cuando el modo de ser de un hombre se ve como irrepetible, al hombre mismo en ese modo de ser no se le puede considerar un tipo. Si definimos al tipo como un *todo configurado* que puede darse en una pluralidad de ejemplares, estamos quizá recogiendo los elementos que determinan el significado de esta palabra en el uso actual del lenguaje.

<2. Condiciones externas e internas de los tipos>

Cuando digo "todo configurado", me refiero con ello a una unidad intuitiva ("intuitiva" no se debe equiparar aquí a "intuitiva sensorialmente", sino que su significado se puede extender también a una intuición intelectual, como la que tenemos cuando captamos un tipo de carácter). Con ello no estamos diciendo que a esta unidad intuitiva le tenga que corresponder una forma interna de la estructura de que se trate. Cuando hablo de una casa de la Selva Negra, me estoy refiriendo a un determinado tipo de construcción, caracterizado sobre todo por su techo colgante. La casa no ha ido "creciendo" desde [14] una forma interna, sino que debe su disposición típica a un modo de construir tradicional, a una regla fija para elegir, trabajar y colocar los materiales, o, podemos decir también, a una *idea* del espíritu del arquitecto, en conformidad con la cual él ha construido la casa. Tradicionalmente, la idea se caracteriza como una "forma" presente en el espíritu creador, pero no como una forma sustancial, sino como una forma accidental.

El tipo de planta característico de las montañas del Riesengebirge⁶⁸ cuando los árboles quedan atrás es el piornal, es decir, arbustos de poca altura muy ramificados. En este caso, la forma típica viene determinada por las condiciones de vida externas, si bien tiene su fundamento en la especie vegetal correspondiente.

68 *Riesengebirge* (Montañas de los Gigantes): es una sierra a unos 90 kilómetros al sudoeste de Breslau. Forma parte de los montes Sudetes, al oeste de los Cárpatos. Disponía de senderos que permitían pasear por una región rica en bosques y en obras hidráulicas. Obras que almacenaban, bombeaban, purificaban y distribuían el agua de la zona. Era también importante la industria de la madera.

Al tipo de seguidor del "movimiento juvenil"⁶⁹ le pertenece un característico modo de vestir y de peinarse, el desenfado en el trato social, la renuncia a determinados estimulantes, un estilo propio de organizar su tiempo libre y [15] cierta actitud interior hacia la naturaleza y la vida del hombre. Estas son "características" muy distintas, tanto externas como profundas, y las externas se basan en las profundas cuando éstas existen realmente.

Ahora bien, un joven se puede sumar exteriormente a esos grupos, sin que posea esa actitud netamente interior. El observador externo, al menos el que no sabe mirar más adentro, cree estar ante el tipo. Pero el "auténtico" seguidor del "movimiento juvenil" y el buen conocedor de ese movimiento dirán que ese joven al que nos referíamos no es "auténtico". Ciertamente, el auténtico seguidor del "movimiento juvenil" y el mero imitador se comportan de modo semejante. Pero al segundo le falta la raíz interna, que es lo determinante para el tipo. Lo que cabe constatar como tipo común y determina la imagen externa está determinado de modo diferente en los dos casos, y ello tanto desde fuera como desde dentro. Estamos [16] tentados de decir: en el primer caso, está determinado desde dentro; en el segundo, desde fuera. Pero eso no sería enteramente correcto. En efecto, en los dos casos hay algo externo determinante junto a otros factores, sólo que para el imitador se trata del ejemplo del compañero, que se remeda sin comprender sus motivaciones interiores, mientras que para el auténtico joven excursionista ese factor externo es toda la estructura de su entorno, ante la que toma postura con base en juicios de valor propios, de modo que su conducta resulta de un enjuiciamiento crítico interior de ese marco externo. Según sea ese cometido de lo externo en uno y otro caso, será también distinta la base interior de la conducta respectiva. Es muy característico de una persona el hecho de que pueda ser "imitadora", o que por el contrario configure su conducta externa desde una convicción interior.

<3. *El fundamento interior del tipo social. Transformación de lo ya configurado.*>

Tras las reflexiones anteriores, estamos en condiciones de decir de modo general que el tipo social viene determinado tanto desde fuera -es

69 Edith Stein se refiere aquí y en los siguientes párrafos a los jóvenes inspirados por el "Jugendbewegung", movimiento juvenil muy extendido en la Alemania del primer tercio de este siglo y definido, entre otros rasgos, por el amor a la naturaleza, el gusto por las excursiones y la vida al aire libre, la oposición a la civilización urbana e industrial y la adhesión a un tipo de vida caracterizado por la veracidad y la sencillez.

decir, por las condiciones de vida- como desde dentro, entendiendo siempre por tipo social el todo configurado [17] que cabe captar en la conducta de un hombre como común a ese hombre y a otros. Si así lo entendemos, el tipo conserva el sentido original del término y designa algo ya formado.

Pero hemos de preguntarnos además si ese elemento que determina desde dentro es a su vez típico, tanto en el sentido de lo general como en el de lo formado. Ni siquiera el auténtico seguidor del movimiento juvenil lo es desde su nacimiento. Ha *llegado a serlo*, y quizá no lo era hasta llegar a la universidad. Supongamos que ha crecido en un ambiente sencillo y sano, en un gran círculo familiar. Ha tenido una infancia y una adolescencia felices, compañeros de juegos y libertad de movimientos; ha asimilado sin dificultades las ideas y las costumbres de su entorno. Ahora llega a la universidad: conoce la vida de las asociaciones estudiantiles tradicionales, pero la encuentra sin gusto ni gracia; si se asoma a la vida política, [18] el odio que detecta entre los partidos y las luchas de intereses le producen repulsión. Al final encuentra un círculo de compañeros que se afanan, apasionadamente y en común, por llegar a obtener una imagen clara del mundo y de la sociedad y por configurar su propia vida en libertad respecto de formas heredadas, y se adhiere a ellos.

Ese joven ingenuo se ha convertido en una persona consciente de los problemas que le rodean, se ha transformado interna y externamente en un tipo diferente. En ese proceso ha sido determinante el entorno con el que entró en contacto, tanto lo que le repelió como lo que le atrajo. Pero esa repulsión y esa atracción no han dependido solamente de los valores y disvalores objetivos, sino también de lo que él era cuando llegó a la universidad. Y lo que él era había sido a su vez formado, al menos en parte, por el entorno anterior: nuestro joven era el tipo de un muchacho amable y despierto procedente de un marco vital natural y sano. [19] Quizá se une a otros jóvenes que han crecido en un entorno por completo diferente, pues desde su infancia han estado bajo la presión de convencionalismos sociales, y a resultas de ello se han visto empujados desde muy pronto a adoptar una actitud de protesta contra las formas sociales establecidas. Quizá estos otros jóvenes son precisamente quienes desempeñan un papel directivo en el círculo de compañeros.

El fundamento del tipo del seguidor del movimiento juvenil es en uno y otro caso muy distinto (por mucho que en ambos casos se trate de tipos enteramente auténticos), y en consonancia con ello el tipo mismo experimenta ciertas modificaciones. No estamos ante ejemplares del tipo

por completo idénticos, tampoco en lo que en las respectivas conductas haya de típico del joven excursionista. Si, a este respecto, se hablase del punto de intersección de dos tipos, no sería ese un modo de expresarse feliz. Aquello en lo que la persona se convierte cuando toma la configuración de un tipo nuevo no se añade sin más a lo que ella era antes, [20] y tampoco desaparece por completo eso que la persona ya era. Lo que era, resulta formado de nuevo por lo que la persona recibe ahora en sí y por la actitud que toma ante esos elementos nuevos. Con todo, no se puede negar que la formación no siempre -ni mucho menos- se ve coronada por el éxito, y que por tanto puede darse una cierta duplicidad.

<4. *La cuestión acerca del elemento último transformador: disposiciones innatas como lo común-humano, sexual, tipo particular e individual*>

Acabo de decir que en lo que nuestro joven del ejemplo era, ha influido, junto a otros factores, el entorno en que se había desarrollado su vida hasta ese momento: padres, hermanos, escuela y profesores, el carácter de su ciudad natal, etc. Pero puede ser que tenga un hermano que ha experimentado exactamente las mismas influencias del entorno que él, y que sin embargo ya al dejar la casa paterna muestre un tipo por entero diferente.

Llegamos así a lo que se ha dado en llamar "disposiciones innatas". Se suele considerar que son lo que subyace a toda formación social de tipos. No se trata de una *prima materia*, de algo aún completamente indeterminado, sino de algo ya determinado que a su vez determina de modo decisivo toda formación ulterior. El hombre es ya algo cuando nace. Pero ¿qué es ese algo?

Para continuar con el mismo ejemplo: de los dos hermanos distintos, quizá uno "ha salido" al padre y el otro a la madre. Esto nos lleva de nuevo [21] al problema de la herencia. El "fenotipo" de que habla la ciencia de la herencia es un todo configurado en el sentido al que antes aludíamos: en ese todo -como muestra la experiencia- entran en juego tanto las peculiaridades corporales como las anímicas. Ya hemos tocado más arriba el problema de qué cometido desempeña en el desarrollo del individuo humano la "masa hereditaria". Cada individuo es desde su nacimiento un hombre, y concretamente varón o mujer, es hijo de sus padres y de la familia en sentido amplio constituida por su pueblo y por su raza. ¿Qué quiere decir todo esto, y qué cometido desempeña en ello lo vivido? ¿Significa algo más que el hecho de que es un individuo?

Desde su nacimiento, el hombre es *hombre*, con todo lo que en nuestras anteriores reflexiones hemos visto que pertenece al ser del hombre. Entre ellas, se contaba la de que la mayor parte de lo perteneciente al ser del hombre es en principio potencial, y no se va desplegando y actualizando más que muy paulatinamente. *Que se despliegue, y cómo lo haga*, depende de las influencias que reciba de su entorno. Concretamente, [22] sabemos por experiencia que sin ayuda de otros hombres, separado de todo entorno humano, no se desplegaría, en modo alguno, hasta alcanzar su plena condición humana. (Algo que no cabe comprender como esencial y necesario, sino que sólo se puede entender como un orden posible de la existencia humana).

Es por ello muy difícil aislar en un individuo lo que es "innato" de lo que debe su formación a la influencia del entorno. Pero no se puede negar que por naturaleza la condición humana es muy diferenciada. Me refiero en primer lugar a la diferencia de los sexos. La condición humana se nos da bajo una doble figura, como masculina y como femenina. Los individuos pertenecen desde su nacimiento a una o a otra "especie parcial" (valga la expresión). Pero también el peculiar modo de ser masculino y el femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia [23] del entorno. De esta manera, lo que en cualquier fase posterior de la vida nos sale a encuentro y designamos como el tipo "masculino" y el "femenino" es de hecho un tipo social, en el que lo "condicionado por el entorno" y lo "dado por la especie" y subyacente a la formación social son muy difíciles de distinguir. (Así se explican las controversias acerca de si el modo de ser propiamente masculino y el femenino vienen dados por la especie, es decir, son diferencias que subyacen a toda formación, o bien son diferencias meramente típicas, esto es, resultado de la formación social).

Cuando se habla de "disposiciones heredadas", se suele aludir no a lo humano universal, ni tampoco a las características de los sexos, sino a lo que el individuo comparte con un grupo más estrecho de individuos -con su familia, su estirpe, su pueblo y su raza- y le distingue de los individuos situados fuera de ese grupo. Se alude, en definitiva, [24] a lo que se designa como "modo de ser individual", pero que se querría entender como una combinación de características maternas y paternas. De la dificultad de distinguir lo innato de lo debido al entorno participa todo lo subsumido bajo la denominación de "disposiciones heredadas" o "innatas".

Quisiera plantear de entrada la siguiente pregunta: ¿significan lo mismo "heredado" e "innato"? Si atendemos al mero significado de las palabras parece que no, ya que denominamos "innato" a lo que se posee desde el nacimiento, y "heredado" a lo que nos transmiten nuestros padres y antepasados, y no es evidente que todo lo que poseemos desde el nacimiento proceda de nuestros ascendientes. Es más, nuestra fe nos lleva a pensar que no es ese el caso, toda vez que poseemos nuestra alma desde el nacimiento (de lo contrario no tendría sentido bautizar a los niños inmediatamente después de nacer), [25] y ésta ha sido creada directamente por Dios.

Por otra parte, hemos de entender por heredado todo lo que tenemos o somos gracias al linaje del que procedemos, y todo lo heredado es innato. ¿Podemos decir de la condición humana que es heredada? Siguiendo el orden de los hechos, somos hombres debido a que procedemos de hombres. Pero ¿sólo debido a eso? No, ya de entrada porque el orden existente de hecho no es el único posible: es perfectamente pensable que surjan hombres por "creación directa", tal y como se nos relata la creación del primer hombre. Y si tomamos el origen de los hombres tal y como nos lo da a conocer la experiencia, los datos que ella nos suministra no nos permiten comprenderlo íntegramente. ¿Qué tipo de estructuras son las células germinales de cuya fusión surge el nuevo individuo humano, y que se nos presentan como portadoras de la masa hereditaria paterna y materna? Son de naturaleza material. Ahora bien, ¿son solamente cosas muertas, o por el contrario, ya antes de su fusión son algo vivo? Es evidente que la respuesta correcta es la segunda: han surgido en los organismos de los progenitores en virtud de procesos vitales, y también su fusión es un proceso vital (incluso puede y debe ser un proceso personal) cuyos portadores son los progenitores. [26] Pero lo que sucede tras su fusión ya no tiene como portadores a los organismos de los progenitores, sino al nuevo individuo (puede que sea más adecuado añadir: en un primer momento, en unión con el organismo materno).

Este nuevo individuo dista mucho de ser una mera combinación de partes que por razones externas hayan venido a juntarse. Se trata de una peculiar unidad corporal-anímica, que tiene a un alma humana como centro de su existencia y forma dominante. Una vez que el nuevo individuo se ha desarrollado hasta convertirse en una vida humana plena, tendrá en esta alma su ámbito más propio, en el que se encontrará como en casa. Será entonces una persona libre, en cuyas manos se ha puesto todo su ser corporal-anímico. (Más adelante hablaremos acerca de todo lo que aquí se encierra).

No debemos considerar como heredada al alma individual, personal-espiritual, que es lo que convierte al hombre en hombre. [27] Pasa a formar parte de un ser que debe su existencia al acto generativo, un ser, sin embargo, cuyo origen no se puede derivar solamente de ese acto. Si ya anteriormente hemos llegado a la tesis de que el alma no tiene que dar forma a una *prima materia*, sino que en los materiales que contribuyen a constituir el cuerpo asume materiales ya informados, sometidos a ella en su calidad de principio de forma superior, tenemos que añadir ahora que la estructura informada en la que el alma comienza su existencia, y en cuyo principio dominante se convierte, no es meramente material, sino que está viva, y que esta estructura viva informada es el conjunto de las disposiciones hereditarias del hombre.

Al igual que de ninguna manera cabe considerar como una necesidad esencial que la naturaleza humana solamente se pueda desarrollar en la comunidad humana, tampoco se ve que por qué el origen del individuo humano tendría que estar ligado a la vía de la descendencia. [28] Estamos sencillamente ante un hecho. Y desde este hecho se comprende que el paso de un cierto patrimonio desde los organismos progenitores al nuevo individuo dé lugar a un patrimonio de peculiaridades corporales y anímicas común a los individuos ligados por un mismo linaje (dada la unidad sustancial del hombre, lo sorprendente sería que se heredasen peculiaridades "meramente corporales" y no las de índole corporal-anímica).

De esta manera, las reflexiones que venimos efectuando nos permiten comprender que en la base de toda formación social de tipos ya se encuentra, en calidad de "disposición innata", el ser del hombre, creado individual y personal, como un ser que ya constituye en razón de su procedencia un cierto tipo separado de los demás. Esta índole típica nos resulta comprensible como la índole típica de la familia, y quizá de la estirpe (si por estirpe entendemos [29] una comunidad de linaje más amplia). Si se debe considerar o no al individuo, ya desde su nacimiento, como un tipo de su pueblo o raza, es una cuestión que no podemos resolver en tanto no hayamos aclarado qué son el pueblo y la raza. No menos necesitada de exacta aclaración, a fin de llegar a comprender plenamente los tipos sociales y su formación, está la diferencia entre los sexos.

<III. ANÁLISIS DE LAS NOCIONES DE PUEBLO Y DE PERTENENCIA A UN PUEBLO>

<1. *Exclusión del problema de la raza*>

Me gustaría pasar por alto aquí el concepto de raza, todavía tan poco claro y tan discutido. En ocasiones, se la considera como una comunidad de sangre, y en ese caso el tipo de la raza equivale al tipo de la estirpe. Otras veces, se aceptan otros factores distintos de esa comunidad de sangre como decisivos para la formación de una raza, y entonces su concepto se acerca mucho al de pueblo. Dado que no podemos investigar la estructura de todos los grupos sociales, y dado que el concepto de pueblo es un tanto [30] más claro que el de raza (al menos en lo que respecta a una primera definición nominal), prefiero intentar un análisis de la noción de pueblo, para de esta manera hacer ver con algo más de claridad qué significa ser miembro de una comunidad y encarnar el tipo de una comunidad.

<2. *Las características de la comunidad popular*>

<a) Dimensiones, vínculo espacial, relación de la vida del pueblo y de cada uno>

Por "pueblo" entendemos de entrada una comunidad en el más amplio sentido de la palabra, es decir, una estructura social a la que pertenecen personas individuales. Desde un punto de vista meramente externo, se distingue de otras estructuras sociales por su *magnitud*: no comprende en sí a todos los hombres, sino sólo a una parte de la humanidad, pero a diferencia de la familia o de un grupo de amigos, no se limita a un pequeño círculo de personas estrechamente relacionadas.

No se pueden fijar límites numéricos para la magnitud de un pueblo. Con todo, tan pronto consideramos qué forma parte de la *vida* del pueblo, se nos revela la necesidad de un cierto tamaño para la idea del mismo. En efecto, pertenece [31] a la noción de pueblo que tenga una vida diferente de la vida de las personas concretas que lo forman. Así, los individuos que forman parte del pueblo nacen y mueren sin que por ello el pueblo mismo nazca o muera, pero hay también un surgimiento y una desaparición de los pueblos mismos.

De la vida de un pueblo decimos que es su *historia*, y lo que denominamos "historia" es esencialmente, aunque no exclusivamente, histo-

ría de pueblos. El escenario de la historia de los hombres es la tierra, y todo pueblo, para vivir, habita un cierto *espacio de la tierra*. No es necesario que ese territorio esté claramente delimitado, ni que sea propiedad permanente del pueblo en cuestión, pero debe estar en posesión del pueblo al menos durante un cierto tiempo para que éste lo habite y utilice. El pueblo realiza acciones y experimenta destinos. Toda la estructura social, y no un hombre individual, es sujeto de esas acciones y vivencias. [32] Pero ello no es posible sin el concurso de hombres individuales. El pueblo no es real fuera de o por encima de sus miembros, sino precisamente *en ellos*. Ahora bien, no es necesario que en todo lo que el pueblo hace o experimenta intervengan *todos* los hombres que pertenecen a él. Las elecciones al Parlamento son una acción del pueblo, aunque sólo una parte del mismo tenga derecho a votar, y aunque sólo una parte de quienes tienen ese derecho lo ejerzan: lo que los electores hacen lo hacen en nombre del pueblo, como miembros suyos, en expresión de la voluntad colectiva. Y por mucho que esa conciencia no se dé en todos, por mucho que haya quienes emitan su voto sin comprender qué es lo que están haciendo, siempre hay algunas personas en las que la conciencia del todo está viva, [33] y eso es lo que importa. No obstante, si nadie fuese consciente de que está actuando como miembro del pueblo y de que es responsable del destino del mismo, no podríamos hablar de voluntad colectiva.

Son esa persona o personas que viven siendo conscientes de su índole de miembros del pueblo quienes comunican a la actuación de los demás un sentido que va más allá de la vida individual. Así, para que exista un pueblo es preciso que algunos de sus miembros tengan la viva conciencia de pertenecer a un todo y la voluntad de dedicarle al menos parte de sus esfuerzos. Es preciso además que esos individuos conscientes influyan sobre la conducta de los demás, o la valoren, de manera que esa conducta adquiera significado para el todo, así como -finalmente- que también quienes no viven como miembros conscientes del todo sean afectados por las acciones y destinos del mismo.

b) Vida externa e interna del pueblo (autoconfiguración, conservación y autoexpresión). Pueblo y cultura>

¿Qué hemos de entender por *vida* [34] del pueblo? Podemos distinguir una vida "externa" y otra "interna" (si bien en un sentido distinto de aquél en que hacemos esa distinción en relación con el hombre individual, por más que también esta última diferencia desempeñe un cierto cometido en la vida del pueblo).

Por vida "externa" del pueblo entiendo su modo de conducirse hacia otros pueblos -colaboración pacífica en la forma del intercambio de productos y de la realización de empresas comunes, competencia hostil o guerra abierta- así como la actitud que se albergue hacia los demás pueblos y la valoración que se haga de ellos.

Como vida interna se puede considerar en cambio cuanto sea autoconfiguración, autoconservación, autoexpresión. *Autoconfiguración*: por tal cabe entender el crecimiento en número, la capacidad funcional corporal y espiritual y la ligazón interna de los miembros; los progresos en el conocimiento, en la vida de la fe y en las aptitudes prácticas; la manifestación de un estilo propio en la conformación de la vida (usos y costumbres) y la organización del Estado y del Derecho [35] (vida política). *Autoconservación*: aquí se encuadran la producción material de bienes para cubrir las propias necesidades y la adecuada regulación del intercambio de los mismos (economía); el cuidado de la salud, la seguridad pública y el bienestar ("policía"); la educación de los jóvenes y del conjunto del pueblo en la conciencia de su pertenencia al mismo y en las aptitudes prácticas para la vida. *Autoexpresión*: dentro de ella caen el lenguaje y todas las creaciones de tipo industrial, comercial, artístico y científico; también el estilo de la autoconfiguración en usos y costumbres, en las formas de la vida jurídica y estatal, en la vida religiosa. (La autoconfiguración y la autoexpresión son inseparables, de la misma manera que todas las funciones vitales en general están mutuamente imbricadas).

La totalidad de lo que entendemos por autoexpresión se puede denominar también *cultura*. La unidad interior y la compacidad de la cultura están en correspondencia con la unidad del pueblo. En mi opinión, cada una de estas dos ideas, "*pueblo*" [36] y "*cultura*", hace referencia a la otra. Se puede considerar como "una cultura" a la creación del espíritu humano en la que han encontrado expresión todas las funciones vitales esenciales del hombre (economía, Derecho y Estado, costumbres, ciencia, técnica, arte, religión). Y un pueblo es una comunidad que puede dar origen a un "consenso" de ese tipo. Un individuo o una comunidad más pequeña no podrían hacerlo. Ciertamente, es propio del hombre tomar parte en todas esas estructuras, pero un individuo o una colectividad de menor tamaño no pueden ser productivos en todos esos terrenos. Vemos así por qué todo pueblo ha de tener una cierta magnitud. Ahora comprendemos también que los pueblos son comunidades de vida, en las que la vida de la comunidad se extiende a todas las funciones vitales que por su naturaleza propia son creadoras, y cuya duración se prolonga a lo largo del tiempo a través de toda una serie de generaciones.

<c) Origen y desaparición de pueblos>

[37] Los pueblos aparecen y desaparecen. ¿Cabe decir algo sobre el modo en que lo hacen? La historia nos muestra cómo se extinguen los pueblos: se consumen en enfrentamientos bélicos con otros pueblos, o se funden con otros para dar paso a un nuevo pueblo que sin embargo sigue mostrando la huella del anterior, o en ocasiones desaparecen paulatinamente por degeneración: los fragmentos restantes son absorbidos por un pueblo ajeno sin dejar huella en este último, y también puede suceder que esos restos se extingan "hasta el último hombre".

En cambio, es más difícil tener experiencia del surgimiento de un pueblo. Lo que se nos relata al respecto es más frecuentemente leyenda (como la narración del origen de Roma), o construcción histórica (las teorías racionalistas acerca del origen de los pueblos), que historia propiamente dicha. Lo que la historia encuentra son la mayor parte de la veces pueblos [38] que ya se hallan en un estadio de desarrollo avanzado, dado que la reflexión sobre la propia historia no comienza hasta que se alcanza una cierta altura cultural, y por otra parte un pueblo no suele atraer la atención de otros hasta que comparece ya como una unidad compacta.

Con todo, tenemos bien a la vista algunos ejemplos de cómo aparece un pueblo. Tal es el caso del surgimiento de los pueblos románico-germánicos de Europa occidental por la mezcla de pueblos germánicos, romanos y célticos, esto es, la aparición de un nuevo pueblo a partir de las ruinas de pueblos en extinción. En los Estados Unidos de Norteamérica tenemos un pueblo que ha surgido de fragmentos de otros. Un ejemplo muy peculiar de "primer origen" es el que nos proporciona el Antiguo Testamento en la historia del pueblo de Israel. Aquí asistimos al crecimiento de una familia hasta convertirse en una gran tribu, después en un pueblo de caminantes y de conquistadores, unido en sí mismo y separado de los demás por [39] costumbres, leyes y tradiciones, y finalmente firmemente establecido al sedentarizarse y fundar un Estado. En este caso, la comunidad de sangre y de fe son el fundamento de la comunidad popular, y ambas son tan fuertes que el pueblo ha sobrevivido a su Estado y a todos los avatares que amenazaban con hacerle perecer a manos de otros pueblos.

De estos ejemplos podemos concluir lo siguiente:

1) La comunidad popular puede descansar en la comunidad de sangre, pero no la presupone necesariamente. Es decir, no es preciso que cuantos pertenezcan a una comunidad popular sean del mismo linaje.

Puede suceder que la comunidad popular surgida de diversos pueblos se convierta por mezcla de sangres en una nueva comunidad de sangre, pero también es posible que distintos pueblos pasen a formar una comunidad popular sin mezcla de sangres (las tribus alemanas, los distintos pueblos de Rusia).

2) La comunidad de sangre no es suficiente como fundamento de una comunidad popular, [40] sino que a ella debe añadirse una comunidad espiritual.

3) El pueblo y el Estado no son la misma cosa. Por regla general, un pueblo crece hasta convertirse en una organización estatal, es decir, entre sus funciones espirituales se cuenta la de darse una forma estatal. Pero también puede suceder que un pueblo desaparezca sin haber llegado a organizarse en un Estado. Por otra parte, un pueblo puede sobrevivir a su Estado. Es asimismo posible que la fundación del Estado preceda al surgimiento de un pueblo y constituya su base, como fue el caso en Norteamérica. (El caso excepcional de la fundación racional de un Estado siguiendo el modelo del "contrat social" de Rousseau⁷⁰).

<d) Carácter del pueblo y tipo del pueblo>

Estamos ante un pueblo cuando estamos ante una vida en común que cuando menos aspira a abarcar todas las funciones vitales del hombre. Y cuando éste [41] es el caso, estamos también ante el *modo de ser propio de un pueblo* o el *carácter de un pueblo*, que se expresa en todo el estilo de vida del mismo. Se trata por un lado del carácter de todo el pueblo, que se muestra en su conducta externa e interna. Autoconciencia tranquila a la par que orgullosa, serena valoración de otros, una política internacional sin miramientos: estas son a nuestros ojos otras tantas características del pueblo inglés. Un sentimiento nacional apasionado y en constante tensión, y una valoración ideológica de sí misma y de su misión en el mundo, parecen ser características de Francia.

Con el carácter del pueblo guarda una relación muy estrecha, sin que por ello se identifique con él, el *tipo del pueblo*, es decir, el tipo del inglés o del francés como tales. A este tipo se añaden otros que están en correspondencia con el respectivo carácter como miembro del todo del pueblo. El dirigente del pueblo, el representante del mismo, el ciudadano medio, el proletario son tipos distintos dentro del todo, y presentan [42] además en Alemania, en Francia, etc. características diferentes.

70 J. J. Rousseau, cf. Conf. 1, nota 10, p. 68.

<3. La relación del individuo con el pueblo>

<a) Pertenencia o calidad de miembro como nacimiento en o desde un pueblo, materialización de tipo del pueblo, cumplimiento de las funciones de vida>

Tras esta clarificación del concepto de comunidad popular, será posible valorar qué relación guarda el individuo con esta última. Hemos de estudiar concretamente si el individuo nace ya como miembro de la comunidad popular, si pertenece necesariamente a ella y ha de encarnar ineludiblemente su tipo, y finalmente si la pertenencia a la comunidad popular debe determinar todo su ser personal, o por el contrario existen ámbitos que pueden -o incluso deben- quedar al margen de esa pertenencia.

Que el individuo nace como miembro de un pueblo quiere decir que, allí donde existe un pueblo, nace en él, que desde el momento de su nacimiento está rodeado por las características propias de la comunidad popular que constituye su entorno y que, al ir asumiéndole espiritualmente en sí de modo progresivo, le comunica la impronta correspondiente al carácter de ese pueblo y le va formando para que encarne el tipo del mismo. Esto también se cumple en el individuo [43] que nace en un pueblo pero no de ese pueblo (por ejemplo en quien nace en América de padres alemanes). Sin embargo, el hecho de nacer de un pueblo significa todavía más: quiere decir ser engendrado por miembros de un pueblo, y por lo tanto ya traer consigo al mundo, como disposición heredada, el modo de ser propio del pueblo.

Dado que la comunidad popular, pese a que no es idéntica a la comunidad de sangre, por regla general la incluye, no se puede negar que al igual que existe una participación heredada en el modo de ser de la propia familia, así también se participa por herencia del modo de ser del propio pueblo. Esta participación, a su vez, subyace a la formación típica que ejerce la comunidad popular sobre el individuo en calidad de entorno suyo. Cuando una familia de inmigrantes se mantiene apartada de su nuevo entorno todo lo que le resulta posible, es más, cuando vive en el seno de toda una comunidad de inmigrantes, tampoco en sus [44] descendientes se modificará mucho el modo de ser propio del país de origen. En cambio, si los hijos de esa familia están expuestos desde su primera juventud a todas las influencias de la nueva comunidad popular que constituye su entorno, por regla general encarnarán el tipo del pueblo en el que han crecido con sólo ciertas desviaciones, más o menos grandes, del "tipo normal". Digo "por regla general" y "más o menos",

dado que no estamos aquí ante una ley natural exacta y que actúe de igual manera en todos los casos.

Es característica de toda "disposición innata" una estabilidad más o menos grande frente a las influencias del entorno, esto es, una mayor o menor "fidelidad al propio modo de ser". En unos pueblos es mayor que en otros, e igualmente puede ser distinta en familias de un mismo pueblo y en individuos de una misma familia. A este hecho [45] se añade aún la libertad de la persona, tanto frente al modo de ser innato como frente a las influencias del entorno. (Más adelante tendremos que estudiar su relevancia). Así, en diferentes personas la separación del pueblo al que pertenecen en razón de su origen y el crecimiento dentro de otro distinto no siempre se producirán con la misma rapidez ni de modo igualmente completo. Pero, en cualquier caso, esa separación y esa nueva formación del tipo son posibles.

Vivir como miembro de un pueblo no sólo quiere decir traer consigo al mundo el tipo del pueblo como modo de ser propio innato, o recibir de la comunidad popular la forma de un tipo, sino que también significa desempeñar en la vida del pueblo alguna de sus funciones vitales: implica contribuir mediante el propio trabajo a la conservación y aumento del bienestar del pueblo, formar a la juventud, [46] expresar el carácter del pueblo en la propia actividad creativa, dirigir los destinos del pueblo desde un puesto de mando, etc. Nacer en *este* sentido como miembro del pueblo quiere decir estar llamado al cumplimiento de determinados cometidos en el mismo.

b) Relación de la pertenencia al pueblo con el ser humano

Si, atendiendo a este triple sentido, nos preguntamos ahora si todo hombre nace necesariamente como miembro de un pueblo, tenemos que responder que es perfectamente posible que un hombre no nazca *en* una comunidad popular ya existente (por ejemplo que nazca en una familia de granjeros separada de la antigua comunidad popular a la que pertenecía y que no se ha integrado en otra). También es posible que alguien no nazca *de* una comunidad popular ya existente. Si bien la idea de una historia de la humanidad [47] que situase ya en el comienzo unidades populares no es rechazable por principio, en el relato de la creación se pone ante nuestros ojos como un hecho la otra posibilidad del origen a partir de una sola pareja, y con ello la posibilidad del surgimiento paulatino de las distintas unidades populares. Asimismo, en las épocas accesibles para la investigación histórica metódica, siempre vemos que los nuevos pueblos surgen de grupos humanos que van creciendo paulatinamente.

Más difícil de responder es la cuestión de si todo hombre está llamado a ser miembro de un pueblo en el sentido de intervenir en su desarrollo. Si tomamos a un pueblo como un todo, no sólo abarca a quienes viven en él en ese momento, sino que se trata de una estructura que tiene una historia. Una historia que remite a estadios iniciales [48] en los que todavía no era un pueblo en sentido pleno, y a estadios finales en los que ya no será un pueblo en sentido pleno. Y sus ascendientes más antiguos pertenecen a él en la misma medida que los últimos descendientes de los primeros, con los que algún día el pueblo dejará de existir. De esta manera, es pensable que también un hombre que no nace de ni en una comunidad ya existente, con todo pertenezca ya a una comunidad que se está haciendo y desempeñe él mismo un cometido en ese proceso.

Si cabe o no exigir esto de todo hombre, es algo que depende de qué importancia debemos atribuir a los pueblos en la estructura de la humanidad. ¿Son los pueblos los miembros del gran organismo de la humanidad, de modo que los individuos pertenecen al todo solamente en calidad de partes constitutivas de esos miembros? En ese caso, y si suponemos un origen común [49] de la humanidad, tendríamos que decir que nuestros primeros padres, que vivían antes de la primera diversificación de la stirpe, no pertenecían a un pueblo concreto, sino que debemos considerarlos como antepasados comunes de todos los pueblos. En los estadios posteriores, en cambio, sería necesaria la pertenencia a una unidad diferenciada.

Se pueden aducir diversos argumentos en favor de este modo de ver las cosas. El modo de ser propio de un pueblo, la unidad de la cultura que él crea y su proceso de desarrollo forman un todo con sentido, que desde el principio de su ser está ordenado a un τέλος, y precisamente en eso es similar a un organismo. Y cuando un pueblo muere, cuando termina su existencia en el tiempo, no por ello se hunde en la nada. Lo griego y lo romano no han desaparecido con los griegos y con los romanos, sino que siguen estando ahí cuando los pueblos posteriores dirigen sus miradas al pasado, y no sólo son objeto de la [50] contemplación histórica, sino que sin ellos nosotros no seríamos lo que somos. Forman parte del entorno a partir del cual nos desarrollamos espiritualmente, de la misma manera que los restos de esos pueblos han contribuido vitalmente a constituir a quienes vivimos hoy. Estamos aquí ante una realidad supratemporal, que a lo largo del tiempo se va convirtiendo en realidad histórica. Y para un espíritu no sujeto a las limitaciones del humano, el todo de la humanidad ha de estar presente con el entero sentido que encierran su unidad a la par que su diversidad de miembros. ¿Es acaso posible que existan hombres al margen de esta unidad y estructuración en miembros?

Aún quería señalar otra cosa: si existe un hombre cuyo ser posea relevancia para *toda* la humanidad y para cada hombre concreto, sería de esperar que al menos ese hombre estuviese libre de toda vinculación a un pueblo concreto. [51] Lo que sin embargo sucede es que ese hombre único que es la cabeza de toda la humanidad ha nacido de y en un pueblo, ha vivido en ese pueblo y lo ha elegido como instrumento para la redención de toda la humanidad. El hecho del pueblo elegido y del surgimiento del Redentor de entre él apunta en mi opinión de modo natural a la innegable relevancia del pueblo para la humanidad.

<c) Posibilidad de la desaparición de hombres y pueblos>

Pero también existen hechos que parecen oponerse a la inclusión de todos los hombres en el proceso de desarrollo de un pueblo. ¿Acaso no pueden desaparecer los grupos humanos antes de que hayan madurado lo suficiente para convertirse en pueblos? ¿Y no es posible que ciertos individuos nacidos de y en un pueblo se separen de él y dejar de vivir como miembros suyos? Esto es precisamente lo que hace el criminal, quien ya no reconoce el Derecho, la ley y las costumbres, [52] no aporta nada a la comunidad popular y le declara la guerra. Cuando lo hace con toda radicalidad, es claro que ha roto los lazos que le unían a la comunidad. Pero en ese caso también se ha separado de la humanidad, y su vida es entonces contradictoria por lo que hace al ser del hombre, es una vida que se anula a sí misma, una vida "perdida".

Desde las consideraciones que acabamos de efectuar resulta posible comprender la existencia de individuos o grupos desgajados de toda comunidad popular: hay individuos o grupos humanos que se pierden en el camino hacia el pueblo o que se separan de una floreciente vida popular, dado que la vida del hombre no es puro cumplimiento de sentido, sino que en el camino hacia la meta hay obstáculos y extravíos. El ser del hombre no es un proceso forzoso; su meta es una tarea que se puede realizar con mayor o menor perfección, y que también puede quedar sin realizar. Por ello me parece [53] comprensible que las personas y los pueblos se puedan perder. Ahora bien, con todo esto no estamos diciendo, en modo alguno, que la separación de la comunidad popular siempre deba ser interpretada en este sentido negativo.

<d) Posibilidad de una vida, plena de sentido y valor, de personas y comunidades fuera de la comunidad popular>

Es indudable que dentro de un pueblo hay vida humana que no toma parte consciente alguna en la vida del mismo. Ciertamente, en las cir-

cunstancias actuales es difícil imaginar esa posibilidad como real. Pero el fenómeno de que el juez, los periódicos y las conversaciones diarias lleven los asuntos públicos hasta la última casa, y que los niños pequeños sean introducidos en la política ya desde el primer despertar de su entendimiento, es relativamente reciente. Había, y sigue habiendo hoy, ambientes en los que los niños crecen sin oír de otra cosa que de sus propias pequeñas alegrías y [54] penas, y de la vida y actividades de los adultos con los que están en contacto, en los que no perciben y de los que no aprenden nada que se refiera a un todo mayor. Y había y hay modos de vida primitivos, en los que los hombres, durante toda su vida, no dirigen sus miradas más allá del ámbito de existencia humana que les es accesible a ellos personalmente. No viven conscientemente como miembros del pueblo, por mucho que a través de ciertos canales estén incluidos en sus procesos económicos y experimenten diversas influencias que les confieren una impronta típica a ellos y a sus vidas privadas, sin que ellos sepan con claridad de dónde proceden esas influencias. No pueden ser patriotas ni tener sentimientos nacionales; su pueblo y su pertenencia al pueblo no son para ellos algo que forme parte de su entorno ni que tenga algún peso en sus decisiones. Con todo, esa pertenencia no deja de existir, siempre que haya [55] canales de comunicación que sirvan de vía de acceso a las mencionadas influencias y que subsista la posibilidad de que despierte también la conciencia de la pertenencia. Pero si imaginamos cortadas todas esas vías de comunicación y completamente cerrado en sí mismo ese reducido ámbito, ya no existiría objetivamente pertenencia alguna a un todo más grande (prescindiendo de la pertenencia a la humanidad, que subsiste siempre).

Ciertamente, hemos considerado ese idilio estáticamente. Si miramos hacia atrás, detectamos el origen de un pueblo a partir de otro u otros, y si tenemos en cuenta las posibilidades de desarrollo ulterior, vemos que el proceso vital natural conducirá a la ampliación y finalmente a la aparición de un nuevo pueblo, o bien a la unión a uno ya existente. Pero también podría suceder que una catástrofe natural pusiese fin al idilio. Todo ese grupo humano podría perecer sin haber hecho ninguna contribución [56] a la constitución de un pueblo. ¿Estaríamos entonces autorizados a decir que no ha cumplido su sentido? No, al igual que tampoco podríamos decirlo de una vida individual que no hubiese alcanzado la madurez.

Si esa vida común tuvo o no sentido, a pesar de que no alcanzó la meta a la que parecía estar ordenada como a un objetivo a ella inmanente, depende de si en ella se contenía ya algo relevancia eterna. Y éste era sin duda el caso, ya por el mero hecho de que se trataba de vida

humana y de vida común. No es necesario ni siquiera que esos hombres hayan realizado alguna obra que les sobreviva. Supongamos que su condición humana era máximamente simple: si se trataba de hombres, es seguro que no sólo han satisfecho sus instintos al igual que los animales, sino que han visto el universo [57] a su alrededor y las estrellas por encima de sus cabezas, y se han alegrado de ello; si han vivido en comunidad, es seguro que han amado, pues sin un mínimo de amor no puede existir comunidad alguna. Alegrarse de lo bello quiere decir ser conmovido por un valor. Y dado que los valores no aparecen y desaparecen (sólo los bienes en los que están realizados son en ocasiones perecederos), ser conmovido por un valor quiere decir a su vez participar de lo eterno. Amar a una persona implica dar una respuesta a su valor personal y participar de ese valor, y así como tratar de protegerlo y conservarlo. Anhelar amor quiere decir anhelar que los demás reconozcan el propio valor personal y nos cercioren a nosotros de la existencia del mismo, así como querer saberlo custodiado por ellos. Dado que todo conocimiento y reconocimiento de un valor es en sí mismo [58] algo valioso, y que -con razón de más- lo es todo servicio prestado a lo valioso y a través del cual se trate de incrementar su valor, la comunidad es algo valioso, y tanto más valioso cuanto más altos sean los valores, más pura la respuesta a ellos y más intensa la dedicación personal a los mismos, esto es, cuanto mayor sea el grado en que es una comunidad y la pureza con que lo sea.

En todo lo bello y bueno que el hombre encuentra en sí y alrededor de sí, sospecha la presencia de un ser supremo situado por encima de él y de todo, y se siente empujado a buscar y servir a ese ser. Todo hombre es un buscador de Dios, y es en cuanto tal como se halla más fuertemente ligado a lo eterno. Si la vida de un hombre o de una comunidad fue una vida plena de valor, entonces tuvo sentido. Y no perdería ese sentido aunque encontrase su fin antes de terminar su desarrollo natural. Es más, si [59] el llevar a término su desarrollo natural hubiese significado o no un incremento de valor, es algo que nosotros no podemos juzgar, ya que esa trayectoria posterior encierra también la posibilidad de un giro negativo.

Percibimos así la posibilidad de un significado positivo de la separación del pueblo: individuos y grupos enteros se pueden separar de un pueblo que va camino de perderse, de tal manera que es gracias a esa separación como se sustraen a la perdición. Esas fuerzas sanas pueden también ponerse al servicio de la construcción de un nuevo pueblo. Pero es evidente que este no es el criterio último de su valor. El criterio último del valor de un hombre no es la comunidad popular tal y como sea

de hecho, y tampoco lo es la "idea" de su pueblo con relación a la que se evalúe ese modo de ser de hecho. Existe ciertamente una responsabilidad del individuo para con su pueblo, pero hay además otras cosas que [60] tiene que proteger y de las que ha de responder.

<e) Conciencia de la pertenencia a un pueblo (nacionalidad)>

Con la conciencia de la pertenencia al pueblo comienza la responsabilidad y la necesidad de la valoración personal. Esta valoración personal se apoya en un orden objetivo, con arreglo al que se ha de evaluar el sentido y el valor de la vida humana. Con todo, sólo quien tiene a la vista todos los contextos y relaciones podrá emitir el juicio absoluto.

Según hemos podido ver, existe la posibilidad de vivir al margen de un pueblo, así como la de pertenecer objetivamente a un pueblo sin ser consciente de ello. Y en ambos casos puede tratarse de una auténtica condición humana y de una vida humana llena de valor. Para comprender la responsabilidad del individuo frente al pueblo, y así poder responder a la pregunta de si el valor del individuo como persona se mide por su aportación al pueblo, debemos tener claro qué quiere decir vivir *conscientemente* como miembro del pueblo.

No sólo quiere decir [61] que se vive objetivamente en la comunidad popular, que se recibe de ella la formación típica y que se desempeñan funciones en ella: es preciso tener la noción de pueblo como tal y saber de la propia pertenencia al mismo, y al cabo saber qué es lo que del propio ser se ha de agradecer al pueblo y qué se le adeuda. Se trata de diferentes niveles, que no se alcanzan todos a la vez, y no todos los hombres pueden alcanzar todos ellos. Ya para tener la noción de pueblo como tal es necesaria una cierta madurez espiritual. El niño vive en la comunidad familiar antes de tener la noción de la familia como una unidad. Pero entra en contacto con niños de otras familias, y esto le lleva muy pronto a distinguir del "vosotros" el "nosotros" en que él vive. Un cometido análogo puede desempeñar para la noción del gran "nosotros" en el que vivimos el contacto con otros pueblos (la vida en otro país o el encuentro con extranjeros).

La mayor parte de las veces, pasamos de esas experiencias [62] propias a un saber acerca del pueblo en general, y de nuestro pueblo en particular, mediante una enseñanza tanto ocasional como regular, especialmente a través de la enseñanza de la historia y de relatos en los que los pueblos nos salen al paso como unidades cuasi-personales. Pero la que se recibe de esta manera es todavía una noción muy vaga. El cumplimiento vivo de lo que el pueblo alemán es, y al mismo tiempo la iden-

tificación con el nosotros en el que vivimos, no se producirá -por regla general- hasta que nosotros mismos "vivamos la historia", es decir, seamos testigos y estemos implicados en sucesos históricos de importancia. Es en esas épocas críticas cuando cobramos conciencia de la relevancia que posee la actuación del individuo en la vida colectiva, y es de esa manera como la responsabilidad se hace viva. Y cuando el pueblo está [63] amenazado se despierta la comprensión de qué significa el propio pueblo para uno mismo, qué se le debe y cuán profundamente está anclada la propia vida en él. Allí donde se es consciente del modo de ser peculiar, y sólo allí, podemos decir que el pueblo es una *nación*, y cuando el *modo de ser* propio es vivido como un valor propio, podemos hablar de sentimiento nacional.

Pero esa vivencia del valor propio no equivale todavía a un conocimiento del valor claro y objetivo que pudiese garantizar una evaluación fundada de este valor frente a otros, y de esa manera la toma de posesión objetivamente correcta y éticamente exigida en caso de conflicto. No pretendemos estudiar en este lugar los problemas que pueden plantear para la decisión ética las relaciones recíprocas entre los pueblos. Lo que aquí nos interesa es el valor de la persona individual en relación con el todo del pueblo al que pertenece. Quien conozca a su pueblo, [64] quien haya hecho suyos interiormente los tesoros que ese pueblo ha creado desde el fondo de su naturaleza, se sentirá profundamente ligado a él -ya sabemos que el alma vive de los valores espirituales que asume- y probablemente se preguntará: ¿qué sería yo sin mi pueblo? ¿Acaso no tengo que agradecerle todo lo que soy, y acaso no le adeudo, por eso mismo, cuanto soy? ¿No he de verlo como la realidad más alta, a la que debo subordinar cualquier otra cosa?

<f) La pertenencia al pueblo y valor de las personas; medida absoluta para el valor del pueblo y de la persona>

Es preciso tomar esa pregunta muy en serio y meditar serenamente sobre ella. ¿He de agradecer a mi pueblo *todo* lo que soy? A esta pregunta no podrá responder afirmativamente, en modo alguno, un hombre que no viva *en* el pueblo *del* que nació. Cuando reflexionamos sobre esta posibilidad de pasar de un pueblo a otro, es indudable que hay personas a las que un pueblo tiene que agradecerles más [65] de lo que él les ha dado. Pero tampoco quien permanece toda su vida en el pueblo del que nació podrá decir que tiene que agradecer a su pueblo absolutamente todo. Cuando posea una amplia formación, ésta no podrá limitarse a la cultura del propio pueblo, y sin duda tendrá que agradecer a otras cul-

turas elementos de su formación tan profundos como decisivos. A ello se añade el hecho innegable de que todo pueblo tiene una historia, y de que su historia espiritual es en buena parte la historia de la asimilación de elementos espirituales ajenos. Precisamente, es propia del modo de ser del pueblo alemán la inusitada apertura a elementos espirituales ajenos: podemos estar totalmente seguros de que no sería lo que él es sin lo que ha recibido de otros. Y si pensamos no sólo en culturas ajenas, sino en los individuos que han llegado hasta nosotros -basta con recordar a San Bonifacio⁷¹ y a los demás monjes irlandeses y [66] anglosajones que trajeron la fe a nuestro país- percibimos que a lo largo de la historia de nuestro pueblo debemos un profundo agradecimiento a otros hombres y pueblos. Ya de este hecho se desprende con toda claridad que el propio pueblo no debe ser considerado como la realidad suprema, a la que tuviese que subordinarse cualquier otra.

Pero hemos de ir aún más lejos. Ningún pueblo es *solamente* lo que ha recibido de otros. Cada uno de ellos es algo peculiar y único en el mundo, que asimila los elementos espirituales ajenos que le van llegando de conformidad con su peculiar modo de ser. Pero ese modo de ser que determina toda su evolución y se despliega en él, que -junto a otros factores- determina el proceso de desarrollo de los distintos miembros del pueblo, a la vez que es determinado por los individuos (de diferente forma por los diferentes individuos) que pasan a integrar la unidad popular, ¿es acaso algo que el pueblo pueda agradecerse "a sí mismo"? [67] Evidentemente, la respuesta afirmativa carecería de todo sentido. Los pueblos aparecen y desaparecen, y nada finito es por sí mismo. Por encima de todo pueblo y de sus destinos está el creador y rector de todas las cosas. Lo que tenemos que agradecer a nuestro pueblo se lo tenemos que agradecer a Él. A Él es a quien debemos más agradecimiento, y a quien ante todo se lo debemos.

Ahora bien, debemos agradecimiento a Dios no sólo a través de nuestro pueblo. Acabo de decir que el modo de ser de un pueblo depende de los individuos que forman parte de él, y de los diferentes individuos en medida también diferente. Un pueblo no es una mera asociación creada por voluntad de algunos individuos. Debe su existencia a una única idea. Con todo, para que esa idea se pueda desplegar en el tiempo son precisos individuos dotados de cierto modo de ser, que introduzcan sus vidas en [68] la vida del pueblo. Y el modo de ser de los individuos, la individualidad en el sentido más estricto de la palabra, es lo propio del

71 San Bonifacio (672/675-754), cf. *Problemas...*, nota 6, p. 482.

individuo y lo que, al igual que el alma misma, no procede de ningún otro lugar más que directamente del creador de todo ser.

Llegamos así a la conclusión de que el hombre ha de agradecer lo más profundo y lo más propio que él es únicamente a Dios, y que todo lo que debe a comunidades terrenas lo debe indirectamente a Dios. En general, ha de agradecer a Dios todo cuanto él es. Es por Dios por quien ha sido introducido en las comunidades a las que pertenece, y Dios determina la medida de las obligaciones que tiene frente a ellas. De aquello de lo que he de responder, he de responder ante Dios. En qué consiste eso, es decir, cuál es mi deber, me lo dice mi conciencia. Cumplirlo o no, es cosa de mi libertad. [69] En todo hombre hay un recinto libre de cualquier vinculación terrena, que no procede de otros hombres y que no es determinado por otros hombres. En él el hombre está solo ante Dios. Se trata de lo más íntimo del alma, del yo individual y libre en sentido absoluto, del yo personal. Cuanto ha recibido de los orígenes de que procede está puesto en sus manos para que le dé forma y con su propia actuación lo haga fructificar.

Esa actuación es casi siempre actuación en comunidades. Puede suceder que a un hombre se le haya señalado la tarea de actuar predominantemente en una comunidad estrecha, por ejemplo en la familia. En esa actuación puede cumplirse el sentido de su existencia, sin que sea consciente de su pertenencia a una comunidad más grande ni sienta agradecimiento hacia ella, y esa actuación en un círculo reducido puede ser sin embargo fecunda para la comunidad más amplia. Un hombre puede estar también llamado a poner todas sus capacidades [70] al servicio de su pueblo. La vida y la historia de un pueblo dependen de que haya hombres que tengan esta llamada y la sigan. A otros hombres, en cambio, se les llama a salir de su pueblo y del ámbito de sus parientes; puede ser que su misión les dirija hacia otros pueblos.

Pero también puede suceder que el Señor los segregue para sí mismo. Desde el orden de la redención, se comprende que también una vida completamente apartada del mundo y separada de toda comunidad terrena puede ser fecunda para la humanidad. Pero no se mide según eso el valor de las personas. El criterio último del valor de un hombre no es qué aporta a una comunidad -a la familia, al pueblo, a la humanidad- sino si responde o no a la llamada de Dios.

IX.

PASO DE LA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE A LA TEOLÓGICA

I. La necesidad que tiene la consideración filosófica del hombre de ser completada	[1-9]
1. La dependencia de lo finito respecto de lo infinito como conocimiento ontológico	1-2
2. Preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico	2-3
3. Verdades reveladas sobre el hombre	3-4
4. El carácter indispensable de la verdad revelada sobre el hombre para la labor educativa y la pedagogía	4-9
II. Relevancia pedagógica de las verdades eucarísticas	9-20
1. El sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa y la salvación personal	9-10
2. La acción eucarística como acto pedagógico	10-20
a) Sus exigencias a los maestros.	11-17
b) La colaboración de Dios y del hombre en la acción eucarística	17-20
Tarea de una antropología teológico-pedagógica	20

<I. LA NECESIDAD QUE TIENE LA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE DE SER COMPLETADA>

<1. *La dependencia de lo finito respecto de lo infinito como conocimiento ontológico*>

[IX,1] Hemos intentado responder a esta pregunta: ¿qué es el hombre? Hemos partido de la experiencia, en la que se nos dan hombres. Hemos analizado el contenido de esa experiencia, para dejar a un lado lo con-

tingente y subrayar lo esencial. Esta es una reflexión filosófica, y dado que aspira a comprender la estructura esencial de un ser, denominamos a este procedimiento *ontológico*. Entre las peculiaridades del ser del que nos estamos ocupando se cuenta la de que es finito. Es característico de todo lo finito el hecho de que no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite a un primer ser que hemos de considerar infinito, o, más correctamente, *al* ser infinito, porque el ser infinito sólo puede ser Uno. A este ser primero e infinito le damos el nombre de Dios, dado que sus atributos están en correspondencia con nuestra idea de Dios. De esta manera, [2] se puede considerar como un conocimiento ontológico el de que el ser del hombre, al igual que todo lo finito, remite a Dios y sin relación con el ser de Dios sería incomprensible: incomprensible tanto *que* sea (su existencia) como que sea *lo que es*.

<2. Preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico>

Es propio también del ser del hombre el hecho de que constituye un proceso de desarrollo, un hacerse dirigido a un objetivo. Cuanto tenemos a la vista en la experiencia es un estadio transitorio de ese proceso. Cómo haya transcurrido el proceso hasta ese momento, es algo que la experiencia no puede averiguar con toda claridad (ni en lo que se refiere al hombre individual ni tampoco en lo que respecta a toda la humanidad). Únicamente es posible efectuar conjeturas más o menos fundadas dentro del orden de hecho del mundo de la experiencia. La reflexión filosófica puede aportar una serie de posibilidades esenciales, pero no decidirse por ninguna de ellas. Así pues, damos aquí con preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico.

De este tipo son todas las preguntas relativas a los orígenes: del mundo, del género humano, de los individuos humanos. Para que nos sea posible responder a estas preguntas, nuestro entendimiento humano [3] debe poder hallar por sí mismo otra vía de conocimiento que la experiencia y el conocimiento filosófico, o bien la respuesta debe sernos ofrecida por un espíritu para el que sea accesible lo que el entendimiento humano no puede alcanzar por sí mismo. Sobre la posibilidad de un tercer camino de conocimiento humano preferiría no hablar ahora. La posibilidad de que un espíritu superior nos instruya acerca de algo a lo que el espíritu humano no puede acceder por sí mismo se ha convertido en una realidad en el hecho de la *Revelación*, el desvelamiento de hechos por parte de Dios para el hombre.

<3. *Verdades reveladas sobre el hombre*>

Tenemos una verdad revelada que nos dice algo sobre el hombre. Se le ha dado al hombre para que conozca qué es él y qué debe hacer. Para el hombre a quien le interese saber qué es él y qué debe hacer - y *tiene* que interesarle- no hay por ello tarea más urgente que [4] conocer lo que la verdad revelada dice sobre el hombre. En esta consideración final no podemos exponer esos contenidos en toda su amplitud. Aquí me gustaría tan sólo recordar las verdades de fe a las que hemos recurrido en el curso de nuestras investigaciones filosóficas, a fin de poner a prueba por relación a ellas nuestros resultados, o de ver cómo lo que filosóficamente queda sin decidir se decide en el terreno de esas verdades de fe: el hombre ha sido creado por Dios, y con el primer hombre toda la humanidad como una unidad por razón de su origen y como una potencial comunidad; cada alma humana individual ha sido creada por Dios; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; el hombre es libre y responsable de aquello en lo que él se convierta; el hombre puede y debe hacer que su voluntad esté en consonancia con la voluntad de Dios.

<4. *El carácter indispensable de la verdad revelada sobre el hombre para la labor educativa y la pedagogía*>

[5] Es evidente la urgencia de llegar a través de esas verdades de fe a una imagen del ser del hombre todo lo cerrada y compacta que resulte posible. Saber qué somos, qué debemos ser y cómo podemos llegar a serlo, es la tarea más urgente de todo hombre. Ahora bien, para el educador y el estudioso de la pedagogía encierra además una importancia especial. Educar quiere decir llevar a otras personas a que lleguen a ser lo que deben ser. Pero no será posible educar sin saber antes qué es el hombre y cómo es, hacia dónde se le debe conducir y cuáles son los posibles caminos para ello. De esta manera, lo que nuestra *fe* dice sobre el hombre es un fundamento teórico indispensable para la labor educativa práctica, si es que consideramos que el objetivo de la educación es conducir a los hombres hacia allí donde nuestra *fe* sitúa el objetivo del hombre.

Este fundamento tampoco [6] puede carecer de importancia para la pedagogía como ciencia. Quizá se diga: si la pedagogía es una auténtica ciencia, debe poder averiguar con sus propios métodos qué es la educación y cómo se debe educar. Y si procede correctamente, lo que ave-

rigüe debe coincidir con el contenido de la fe, sin que lo haya tomado de esta última. De hecho, no todo lo revelado es inaccesible al conocimiento natural. Ahora bien, santo Tomás dice que muchos de los resultados a que ciertamente puede llegar el entendimiento humano sin embargo se obtienen tarde, tras largos esfuerzos y sólo por pocos hombres. En cambio, lo necesario para la salvación debe ser accesible a todos, y no puede depender del nivel que haya alcanzado la investigación humana.

Habría que admitir entonces que la ciencia pedagógica en su estado actual de desarrollo no constituye una base suficiente para la labor educativa práctica, sino que necesita del complemento proporcionado por la fe. [7] A ello se podría replicar repitiendo que la pedagogía ha de beber únicamente de fuentes de conocimiento naturales, y no de la revelación. Ahora bien, no se puede admitir que *todas* las verdades reveladas sean accesibles por principio al conocimiento natural. Los *misterios* son parte esencial de la fe católica, y a la noción de misterio pertenece ser inaccesible a todo conocimiento natural. Pero que sean inaccesibles no implica que sean incomprensibles. La verdad revelada no deja de ser una *verdad*, y concretamente una verdad *que se ha hecho patente* para nosotros. Y, de esta manera, cuando hacemos nuestra interiormente una verdad de fe obtenemos *conocimiento*. La inaccesibilidad para el conocimiento natural quiere decir que es precisa una luz sobrenatural para llegar al conocimiento del misterio.

En el símbolo atanasiano, de modo tajante y con una fuerza que nos sacude vivamente, se presentan los misterios de la Trinidad y de la Encarnación como la sustancia de nuestra fe. ¿Quién se atrevería a afirmar [8] que los misterios carecen de importancia para el caminar terreno del hombre, y por lo tanto para su educación? ¿Qué podría haber movido a Dios a levantar para nosotros un poco el velo de sus secretos, sino el hecho de que los necesitamos para vivir *la* vida a la que hemos sido llamados? Y cuando la pedagogía renuncia a beber de las fuentes de la Revelación, se arriesga a dejar a un lado lo más esencial que podemos saber sobre el hombre, su objetivo y el camino que a él lleva, y por lo tanto se priva a sí misma por principio de la posibilidad de determinar su objeto (la educación del hombre) de modo suficiente. En tanto no se haya puesto en claro qué contiene la verdad revelada sobre el hombre y su educación, no se podrá tampoco determinar qué parte de ella resulta accesible al conocimiento natural [9] y cuál no. Para lo cognoscible naturalmente se puede buscar la fundamentación natural, y si se encuentra se puede prescindir (dentro de la pedagogía) de la funda-

mentación sobrenatural. A los elementos que excluyen una fundamentación natural se les debe asignar el lugar que les corresponda en el todo de la pedagogía. No por ello se convierte esta última en teología, pero sí entra en una relación con ella esencial e insuprimible.

<II. RELEVANCIA PEDAGÓGICA DE LAS VERDADES EUCARÍSTICAS>

Querría terminar aclarando estas consideraciones metodológicas al menos con un ejemplo concreto. He elegido para ello las verdades eucarísticas, y me gustaría tratar de poner de manifiesto cuál es su relevancia pedagógica.

<1. *El sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa y la salvación personal*>

El objetivo último del hombre es la vida eterna. La humanidad pecadora ha recuperado la posibilidad de obtener la vida eterna gracias a la muerte de Cristo en la cruz. Cada hombre debe hacer [10] suyo personalmente el fruto de la Redención con su libre actuar. Para que esa apropiación personal sea posible, Cristo renueva su sacrificio de la cruz en el santo sacrificio de la misa. El actuar libre del individuo que le hace partícipe de la vida eterna es la participación en el sacrificio eucarístico: cuando se acerca al altar junto con el sacerdote, siendo consciente de su condición de pecador y con vivo deseo de ser redimido, cuando hace sacrificio de sí mismo junto con los dones en sincera actitud sacrificial, el hombre es transformado en Cristo junto con esos mismos dones, y se convierte de modo plenamente real en un miembro vivo del cuerpo de Cristo. Y cuando en la sagrada comunión recibe en sí al Señor, lo introduce dentro de sí, y vive en Cristo y Cristo en él.

<2. *La acción eucarística como acto pedagógico*>

<a) Sus exigencias a los maestros>

¿Cuál es la relevancia pedagógica de todo esto? De entrada, que la acción eucarística es el acto pedagógico [11] más esencial: la cooperación de Dios y el hombre, cuyo resultado es la adquisición de la vida eterna. Además, posee la relevancia pedagógica de que pone al educa-

dor ante la tarea de llevar al educando a que sea capaz -y esté dispuesto para ello- de prestar la colaboración que le corresponde en ese acto divino-humano. De ahí se deriva como una primera exigencia la instrucción en las verdades eucarísticas, que es preferentemente materia de la enseñanza de la religión, pero también puede ser ocasionalmente complementada y apoyada en otras asignaturas. (Historia: cristianismo primitivo, Reforma).

Es importante que no sólo se transmita una mera comprensión, sino que se despierte una fe viva. La fe es un don de la gracia. Pero el despertar de la fe va unido a la colaboración humana, y concretamente, por regla general, no sólo a la colaboración de aquél a quien se le concede el don de la fe, sino también a la de un "heraldo de la fe" humano. [12] Es cierto que, en ocasiones, la mera transmisión intelectual y la explicación del sentido de una verdad de fe bastan para despertar la fe en ella. (Este será el caso especialmente cuando ya exista la fe como "*fides qua creditur*" y sólo falte la apropiación paulatina de la "*fides quae creditur*". Cada nueva verdad es asumida entonces en la fe ya existente). Pero este no es en modo alguno el caso normal.

Allí donde la verdad que se nos comunica no es inmediatamente evidente, para motivar la aceptación creyente es preciso que se añada algo más. Un momento esencial es la credibilidad del comunicante. Todo aprendizaje presupone confianza en la veracidad del maestro. Pero esa fe fundada en la mera comunicación por parte de otro nunca es más que una fase [13] provisional, cuyo sentido estriba en prepararnos para que lleguemos a ver con nuestros propios ojos. Cuando enseñe un teorema matemático antes de que los alumnos estén preparados para hacer o comprender su demostración, quedo obligado a lograr que al cabo puedan verla. Y si esto no se puede conseguir en la enseñanza escolar con todos los alumnos y para todos los teoremas, al menos se debe saber que es de suyo posible, y se deben percibir las razones por las que se renuncia a la realización de ese ideal de conocimiento asequible de suyo. Cuando los alumnos hayan captado la diferencia entre el conocimiento por propia evidencia y la mera fe en la autoridad (y una enseñanza en la que no se llegase a captar esa diferencia tendría poco valor formativo), no se darán por satisfechos cuando se les presente una proposición sin demostrarla y no se les proporcionen argumentos suficientes que expliquen por qué sucede eso. Dudarán entonces de la veracidad subjetiva o de la capacidad del maestro, [14] y en consecuencia también de la credibilidad objetiva de lo que se les dice.

Si -como es el caso en las ciencias naturales- se trata de una verdad de suyo accesible a la percepción externa, en los casos en que no se presente de modo intuitivo el contenido de la enseñanza deberá existir un motivo plausible de que así no suceda. Si el contenido en cuestión es una verdad moral, que plantea una exigencia a los hombres, se abre un doble camino para "hacerla intuitiva": por un lado, remitirla en el plano de la teoría a los principios del conocimiento moral (lo que no será posible en los primeros estadios de desarrollo) y, por otra parte, su realización práctica, en la cual los educandos podrán apreciar el valor o el disvalor de la conducta respectiva. Cuando se deba hacer ver a los niños que la envidia es reprobable, la manera más fácil de lograrlo será mediante casos concretos en los que se pongan ante sus ojos personas envidiosas y personas libres de la envidia. La enseñanza de este tipo, cuando se recibe como algo vivo, llevará necesariamente [15] a que los niños enjuicien tanto su propia conducta como la ajena. También con ello tiene que contar el maestro, y cuando su conducta práctica no esté en correspondencia con el contenido de lo que enseña, será inevitable que los alumnos se forjen la opinión de que él mismo no cree en eso que enseña, o de que no puede o no quiere poner por obra lo que él presenta como obligatorio. Y esto hará que los alumnos acojan con escepticismo también lo que el maestro diga: quizá no sea verdad que la envidia es reprobable, o acaso no se pueda evitar ser envidioso, por feo que resulte, y por esta razón -o por otras- no sea preciso esforzarse en evitarlo. De esta manera, la enseñanza y educación moral no alcanza sus objetivos.

También para las verdades de fe hay una prueba práctica análoga. Si es verdad que la vida [16] eucarística lleva a la unión con Cristo, a la igualdad de forma con Él y por tanto a la redención, todo ello ha de hacerse visible en el hombre. Constituirá un fuerte motivo para creer en las verdades eucarísticas mostrar con las vidas y con los testimonios personales de cristianos ejemplares qué grande era su deseo de participar en el santo sacrificio de la misa y de recibir la sagrada comunión, cómo crecía de esa manera su amor a Cristo y el celo por servirle y por agradarle, cómo salían fortalecidos para tomar sobre sí pesadas cargas y superar sus defectos, y cómo todo su ser y su vida se convertía progresivamente en la imagen y en el seguimiento de Cristo. Pero la demostración práctica más cercana es, también aquí, la conducta del maestro. Cuando él mismo no lleva una vida eucarística, o cuando va diariamente a la iglesia pero en él no se aprecia fruto alguno [17] de amor, paciencia o espíritu de sacrificio: esos casos no pueden dejar de constituir un serio obstáculo para la aceptación creyente de las verda-

des eucarísticas. Por lo mismo, en cambio, una ejemplar vida eucarística será el más fuerte de los motivos para aceptar esas verdades y vivir de conformidad con ellas.

La colaboración de Dios y del hombre en la acción eucarística

Cuando se haya llegado hasta ahí, cuando se crea en las verdades eucarísticas y se las haya puesto por obra, comenzará lo que he denominado el acto pedagógico esencial: la cooperación de Dios y el hombre para llevar a ese hombre a su salvación. (N.B. el acto comienza con la Eucaristía, que sin embargo no es el único modo en que pueden cooperar Dios y el hombre). Cuando el hombre se decide a recorrer el camino de la salvación que está previsto para él, [18] se abre interiormente a la gracia, de manera que ésta pueda ser eficaz en él.

Todo ello puede suceder de las más diversas formas. Puede tratarse de una iluminación del entendimiento, que haga comprensibles y fecundas verdades de fe que hasta ese momento habían sido aceptadas a ciegas, y que proporciona quizá un conocimiento de Dios más profundo, y con él un amor de Dios también más profundo y vivo. Puede ocurrir asimismo que, a esta nueva luz, el propio ser desvele abismos escondidos hasta ese momento, de modo que con base en ese autoconocimiento libre de engaños sea posible por primera vez un auténtico arrepentimiento, con toda su fuerza purificadora y renovadora. Otra posibilidad es que se hagan visibles nuevas tareas, y que a la vez se abran fuentes interiores que proporcionen el valor y la fuerza necesarias para acometerlas y superar todos los obstáculos que a ellas se opongan.

Para quien ha experimentado esto en su praxis eucarística, y lo ha experimentado repetidamente, las verdades eucarísticas no son meras proposiciones cuyo sentido [19] comprenda y cuyas exigencias cumpla de modo meramente externo. Son en él una realidad vital, que le da forma a él y a su vida. Su vida eucarística se convierte en el centro de toda su vida. De ella recibe luz sobre sí mismo y sobre lo que debe hacer u omitir. Para que eso pueda suceder, debe saber encontrar incluso externamente un lugar en su día, y ello puede implicar un fuerte cambio de su modo de vida acostumbrado. Pero debe procurar también adquirir o conservar el estado adecuado para recibir al Señor. Deberá hacer de sí y de su vida lo que el Señor exija de él. Para quien viva así, la fe en la Eucaristía ya no será asentimiento a algo ajeno y exterior movido por una autoridad externa, sino la certidumbre de lo experimentado [20] interiormente, de lo que se ha convertido en parte inseparable del propio ser.

<Tarea de una antropología teológico-pedagógica>

Este es sólo un ejemplo de cómo la verdad dogmática, cuando - según corresponde a su auténtico sentido- hacemos de ella algo propio interiormente, posee la mayor fuerza formadora, y de cómo el hombre la necesita para llegar a ser lo que él debe ser. De esta manera, la pedagogía no será completa en tanto no haya indagado en todo el campo de la verdad revelada qué quiere decir vivir de fe y a través de esa vida de fe alcanzar el objetivo de la vida.

**¿QUÉ ES EL HOMBRE?
LA ANTROPOLOGÍA DE LA DOCTRINA
CATÓLICA DE LA FE**

INTRODUCCIÓN

1. Momento histórico: completando sus cursos de antropología

Edith pertenecía ya desde el 1 de marzo de 1932 como docente al Instituto de Pedagogía científica de Münster. Primero dio el curso sobre "*Los problemas de la moderna formación de las muchachas*"; después en otoño-invierno daría el curso sobre la antropología filosófica ("*Estructura de la persona humana*"). Y en el semestre llamado de verano de 1933 tenía proyectado completar estos cursos con otro de la antropología teológica.

La antropología filosófica que acaba de dar necesitaba el necesario complemento, así reconoce Edith, pues el dicho tratado termina con estas palabras: "De esta manera, la pedagogía no será completa en tanto no haya indagado en todo el campo de la verdad revelada qué quiere decir vivir de fe y a través de esa vida de fe alcanzar el objetivo de la vida".

Edith, preocupada por la formación íntegra de la personalidad, veía muy importante completar el aspecto filosófico con la doctrina de la fe, y así escribía 6 de febrero de 1933 escribía a Emmy Lüke, directora de escuela en Düsseldorf, quien le había pedido tomar parte en unas reuniones académicas: "Si, para satisfacer su ruego, yo añadiera algunas sugerencias, en modo alguno quisiera con ello adelantarme a sus propias propuestas. De momento, estoy informada muy superficialmente sobre todo el asunto. Quizás podría pensarse en el tema: 'El valor de la personalidad teniendo como base la concepción católica de la persona'. Consideraría muy importante presentar las dificultades partiendo de la praxis escolar; dificultades que surgen hoy en el camino de la formación de la personalidad. Posteriormente debería tener lugar una discusión crí-

tica con las concepciones colectivistas del presente. A mí me parece que lo más importante para la fundamentación de la crítica y del trabajo práctico es una clara elaboración del valor individual de la personalidad a partir del Dogma y de la Escritura" (Ct 346).

Tres semanas después, el 24 de febrero, escribía a su amiga y filósofa Hedwig Conrad-Martius: "Este semestre he tenido clases sobre antropología filosófica (en la medida en que fue posible con hora y media de clase por semana y ante un público que, en su mayor parte, carecía de formación). Durante el verano [semestre de verano] trataré de acometer los problemas desde la teología. Son intentos de proseguir adelante, en conexión con mis antiguos trabajos, y de alcanzar una fundamentación de la pedagogía" (Ct 349).

2. Redacción incompleta del manuscrito: lugar y fecha

A partir de 30 de enero de 1933 en que Hitler se convirtió en Canciller del Reich, la situación social para algunos grupos se hacía cada vez más difícil. El 1 de abril se hacía una llamada al boicot de negocios y establecimientos judíos. El 5 de abril Edith se muestra preocupada por sus familiares, pero las compañeras del Instituto que dice que ella no tenía nada que temer. En carta de 7 de mayo dice: "Este semestre no puedo dar clases (a causa de mi procedencia judía)". Y al mes siguiente, el 5 de junio constata que ya no daba clases. Efectivamente nunca daría el curso sobre la antropología pedagógica.

Pero ¿en qué situación se hallaba el manuscrito, que contenía el curso de antropología teológica? Es un hecho que en febrero de 1933 se menciona el curso a dar sobre dicha antropología; y después del verano ya no hay ninguna referencia.

Aunque ya no daba clases en el Instituto, ella vivió hasta julio en Münster. Nos parece muy probable que este manuscrito de 577 páginas numeradas fue redactado en Münster, y muy posiblemente en los meses febrero-mayo...

Veamos la situación personal de Edith en estos meses... El 5 de abril de 1933 comunica a su amiga Hedwig Conrad-Martius: "creo ver también el camino para el futuro inmediato" (Ct 354). A mediados de abril piensa sobre si ha llegado la hora de entrar en el Carmelo (*Cómo llegué...*, p. 500); el 20 de abril el director del Instituto le dice apenado que ella no podrá dar clases, pero que podrá seguir trabajando en silencio en el Marianum (*Cómo llegué...*, p. 500); y el 30 del mismo mes recibe la gracia de Dios: "El 30 de abril, domingo del Buen Pastor, se cele-

braba en la iglesia de San Ludgerio la fiesta de su patrón con trece horas de adoración. A última hora de la tarde me dirigí allí y me dijo: 'no iré de aquí hasta que no vea claramente si puedo ir ya al Carmel. Cuando se impartió la bendición tenía yo el sí del Buen Pastor' (C6 llegó..., p. 501). Fines de mayo visita a las Carmelitas de Colonia, manifestando su deseo de entrar. A Hedwig le dice el 5 de junio que está esperando una respuesta o aclaración, refiriéndose a su admisión en Carmelo (Ct 359); y a finales de este mismo mes (Ct 362) sabe que ha sido admitida "en principio como huésped de las Carmelitas Colonia"; y hace programa de pasar una temporada con su madre (agosto-octubre) para después entrar en el Carmelo.

Esta es la situación personal histórica de Edith desde febrero hasta agosto de 1933. Lo lógico es que ella preparara su curso al menos buena parte antes de comenzar los días de clase..., esto es en febrero tuvo varios meses bastante libres para seguir con el manuscrito, aunque ya supiera que no iba a dar clases; también sabemos que ella tenía gran interés en completar la antropología filosófica con la teológica... ¡olvidemos que tenía el alojamiento en Münster y estaba invitada a seguir trabajando en su tema, aunque no pudiera dar clases. Durante estos meses estuvo trabajando en servicio del Instituto, precisamente redactando este manuscrito. Este es, pues, el tiempo en que tuvo que escribir el manuscrito hoy existente, esto es, en los meses febrero y mayo.

A pesar de las opiniones publicadas, especialmente en la edición alemana de 1994, sobre la pérdida del resto del manuscrito, esto es a partir de la p. 577, pensamos que no se perdió ese "resto", porque continuó escribiendo a partir de esa p. 577. Y los indicios claros que nos mueven a esta consideración son las siguientes:

1. Hay una interrupción abrupta, esto es, se interrumpe en medio la frase de la p. 577; el motivo pudo ser circunstancial y externa, por ejemplo la visita de una persona... Lo importante es después de esas cinco líneas de la p. 577 no escribió más en ese manuscrito... Sería raro y fuera de lo normal que ella siguiera escribiendo en otra página que podría ser la 578; me parece inadmisibles, teniendo en cuenta las más de 576 páginas anteriores, en las que no existen espacios vacíos.

2. La no pérdida de ese hipotético "resto" del manuscrito que está corroborada por el índice inicial del manuscrito: se señalan los temas de las páginas del manuscrito, y aquí también termina con el apartado "La fe....444/"; esto es, el mismo índice indica el comienzo del apartado sobre la fe, pero no el fin de ese mismo apartado. Y también ter...

sitio para apuntar los apartados que le faltaban, v.g., sobre la esperanza y la caridad, pero no los indicó, señal clara de que el manuscrito quedaba interrumpido y sin continuación.

3. Manuscrito, contenido y edición alemana.

a. *Manuscrito.*

El manuscrito con más de 600 páginas (210 x 165 mm) escritas se encuentra en buen estado de conservación en el archivo de las Carmelitas de Colonia y lleva la signatura "P/A-I-3".

Después de la página del título, que no lleva numeración, vienen cuatro páginas del índice correspondiente al texto de todo el manuscrito (pp. 1, [1a], 2, 3, y una más, la p. [3a], con anotaciones de Edith a diversas páginas del manuscrito). Le siguen cinco páginas de introducción: 1, 1a, 1b, 1c, 1d. A continuación hay una hoja sin numerar que contiene los títulos de los primeros tres grandes capítulos. De aquí adelante comienza la nueva paginación del 1 a 577, pero con la particularidad de que se añaden más páginas con los mismos números: 3, 3a, 3b, 3c, 3d, 3e, 3f, 189, 189^a, 189b, 392, 392, 392b, 415, 415a, 415b, 415c, 415d, 415e, 415f, 415g. Entre las páginas 171 y 172 se añade otra sin paginación que contiene los títulos del capítulo cuarto y quinto. Falta la página 565, pero no es seguro de que falte texto, pues bien pudo equivocarse en la paginación y pasar del 564 al 566.

Al comienzo de este manuscrito hay otras cuatro páginas de Edith: tres contienen el índice correspondiente a las 93 primeras páginas del texto, y una con diversas anotaciones.

Conviene advertir que las páginas 51-94 se hallan separadas (signatura P/A-I-12,1); parece estaban separadas por Edith quizás con intención de su publicación como artículo; a estas hojas antecede otra en la que Edith ponía "Sobre creer, saber, conocer (Sobre la fe comienza en la p. 58)"

b. *Contenido.*

Con el título "¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe" Edith quería presentar la imagen del hombre según nuestra fe, como se apunta al comienzo del índice. Dividió la obra en cinco grandes capítulos: I. La naturaleza del hombre. II. Origen del primer hombre y su estado original. III. La naturaleza caída. IV. El Dios-hombre. V. La redención y el estado de los redimidos.

El capítulo quinto es por mucho el más extenso (pp. 222-577) y el que ha quedado incompleto. Tenía tres grandes apartados: a. La justificación del pecador. b. Los Sacramentos. c. Los efectos de la gracia en el hombre. En este último apartado habla sobre la esencia de la gracia para después tratar sobre la "Nueva plasmación del alma por la gracia: Las virtudes teologales". Escribió extensamente sobre la fe (pp. 444-577), pero no lo terminó. A continuación tenía que haber escrito sobre la esperanza y sobre la caridad, para completar el programa de tratar sobre las tres virtudes teologales.

Dentro del programa de Edith posiblemente hubiera tratado también sobre los dones del Espíritu Santo, siguiendo el esquema de Denzinger, de donde recoge ella los innumerables textos del magisterio de la Iglesia. Además hay indicios que señalan en este sentido, pues en el texto introductorio al comentario de las virtudes teologales, habla sobre la esencia de la gracia, y alude a la infusión, inspiración e iluminación del Espíritu Santo (ms. 429-430).

c. ¿Motivos de la interrupción del ms.?

Ante esta interrupción del escrito resulta lógico preguntarse por los motivos que le condujeron a no continuar la redacción de este tratado.

Resulta muy difícil exponer estos motivos con alguna seguridad o probabilidad. Aquí sólo podemos aventurar algunas teorías o causas hipotéticas de este hecho.

1) Circunstancias históricas: como hemos indicado antes en abril-junio Edith estaba preocupada por entrar en el Carmelo de Colonia. Eran los meses en los que el manuscrito actualmente existente estaría prácticamente hecho... Después vinieron los meses en los que apenas podría trabajar en el manuscrito; por las cartas constatamos que en los últimos días de julio y comienzos de agosto estaba en Colonia; después pasa a Breslau, adonde su madre, con quien está hasta el 13 de octubre; y el 14 entraría en las Carmelitas de Colonia. Un motivo podría ser el cambio de vida: deja el centro escolar donde estaba escribiendo el manuscrito y entra en el Carmelo.

2) Ella había cumplido ya básicamente con su intención, pues había llevado a cabo lo esencial de su programa o esquema escribiendo los cinco capítulos.

3) Hacia el final del escrito Edith iba cambiando el estilo de su tratado, en el sentido de que hacia el final hacía menos comentarios, y casi sólo hay traducciones alemanas de textos latinos del libro de Denzinger.

Además la extensión que le iba dando al tema de la fe es proporcionalmente algo excesiva (ms. p. 444-577). Prácticamente andaba con la tarea de traducción de textos, que posteriormente podría reestructurarlos... Si hubiera seguido con el mismo estilo los temas de las virtudes teologales de Esperanza y Caridad, más el posible comentario a los dones del Espíritu Santo, hubiera llegado el manuscrito a proporciones excesivamente amplias.

d. Edición alemana.

Este escrito ha estado inédito hasta hace pocos años. Apareció dentro de la colección *Edith Steins Werke (ESW)* como tomo XVII: *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994, 223 p.

El texto presentado es fundamentalmente bueno. Se podría discutir sobre algunas normas con las que han trabajado, por ejemplo, Edith pone las referencias de Denzinger como notas para pie de página, y los editores las han insertado dentro del texto.

Entre los cambios más considerables en relación al texto autógrafo de Edith podrían citarse:

1) Cambio del título: Edith puso el título en página aparte: "Was ist der Mensch? Die Anthropologie der katholischen Glaubenslehre" ("¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe"). El título impreso no corresponde al significado dado por Edith.

2) Introduce en el texto títulos y subtítulos que no existen en dicho texto, aunque sean de Edith; esto es, Edith hizo al comienzo un índice con todos los títulos y subtítulos, indicando de qué página a qué página correspondían... Pero en los textos mismos no están insertados; y alguna vez podría dudarse sobre el lugar exacto que corresponde realmente. También los editores alemanes indican este problema. Pero no indican los cambios realizados especialmente al comienzo del tratado, en el primer capítulo, pues no pueden compaginar los subtítulos del índice con el texto mismo, y así simplifican o reúnen varios subtítulos en uno.

3) Hay algunos cambios de textos (v.g. "del redimido" en vez de "de los redimidos", "teoría" en vez de "teodicea", cambio del título de un libro en la nota 33 de la página 53, etc.), y omisiones de textos (una nota en la página 66, en esta misma página el parentesis "Según septuaginta?", en la página 54 la palabra "hacer", sin la cual se cambia algo el sentido, etc.).

4) En el manuscrito Edith puso con mucha frecuencia textos entre corchetes... Los editores han ignorado totalmente estos corchetes, y no dan razón de ello. Ciertamente, estos corchetes podrían interpretarse de diversa manera... Pero hubiera convenido constatar su presencia.

4. La presente edición.

Este escrito, tanto en su manuscrito autógrafo de Edith como en la primera edición alemana, se presente con numerosos problemas en relación a una nueva edición, especialmente si se quiere ser fiel al texto original como es nuestro caso: el índice, citaciones de Denzinger y otros autores, subrayados, diversos signos que requieren una adecuación en la publicación, etc.

a. *El índice general del autógrafo y su aplicación en el texto.*

El primer problema nos presenta el índice general que se halla al comienzo del manuscrito; aparecen los títulos y subtítulos con los números correspondientes a las páginas del manuscrito. Pero al comienzo hay muchos subtítulos con apenas texto en el manuscrito, razón por la cual la edición alemana ha reunido varios subtítulos en uno. Nosotros hemos preferido seguir fielmente la aplicación de ese índice aunque presente algunos problemas.

Pero cuando esos títulos y subtítulos del índice los colocamos dentro del texto, los ponemos dentro de los signos < >; esto es, el texto es de Edith, pero nosotros colocamos en el lugar conveniente, para lo cual la misma Edith daba pauta bastante exacta en el índice, con la indicación de las páginas correspondientes.

b. *Citaciones de Denzinger.*

En su obra, Edith Stein cita frecuentemente el Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, con la numeración de párrafos que tuvo hasta la 32ª edición, de 1963. Ella cita la edición de 1928, como lo anota en su primera nota de la introducción.

En la traducción castellana hemos utilizado la nueva numeración y concretamente la edición bilingüe: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder (Barcelona, 2000). Se cita con la sigla (internacionalmente aceptada): DH. Para los fragmentos citados por Edith y que quedaron omitidos en

el nuevo "Denzinger", se ha utilizado la edición castellana (con la antigua numeración de párrafos): Enrique. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder (Barcelona ³1963); y se cita con la sigla: D.

Así pues, no serán traducidos los numerosos y largos textos alemanes de Edith, traducidos por ella del texto latino de Denzinger, sino que se dan los textos ya existentes en castellano, que han sido traducidos del original latino y publicados en las ediciones españolas de D y DH.

Dentro de los largos textos traducidos por Edith aparecen citas bíblicas entre corchetes, [], pues de esta forma aparecían también en Denzinger. Éste ponía las citas bíblicas entre corchetes dentro del texto, dando a indicar que en el texto original publicado, v.g. AAS, estas referencias se hallaban al pie de páginas, pero él las tuvo que insertar en el texto mismo. Esos corchetes nos presentan algunas dificultades, pues podría dar a entender que dichas referencias bíblicas son nuestras, por eso en vez de corchetes pondremos simples paréntesis.

c. Otros aspectos.

Sobre el sistema de subrayados o cursivas usados por Edith, lo mismo que sobre algunos signos y su significado, y citas de autores, etc., esto es, sobre aspectos de los manuscritos y estilo propio de Edith en relación con nuestra edición, téngase en cuenta lo dicho en la introducción general sobre estos aspectos.

[Índice]

LA IMAGEN DEL HOMBRE SEGÚN NUESTRA FE.

I. LA NATURALEZA DEL HOMBRE

Prefacio	1/1d ¹
A. Carácter de la dogmática. Sentido de la pregunta: ¿Qué es el hombre?	1/2
1. La naturaleza humana común a todos los individuos humanos.	2/13
a. Imagen global: Creaturidad, unidad de cuerpo y alma, aclaración del concepto escolástico de forma, origen del cuerpo.	2/3
b. Naturaleza y origen del alma	4/11
α) Propia substancialidad,	
β) Creaturidad del intelecto y de toda el alma	
γ) Creación inmediata	
δ) La cuestión de la preexistencia y de la postexistencia	
ε) Espiritualidad y racionalidad,	
ζ) Unión substancial y esencial con el cuerpo	
η) Carácter ético del alma	
φ) La vida después de la muerte y la reunificación	
c. El ser social del hombre – Integración natural en la sociedad, desigualdad de bienes y de poder según la desigualdad de dones.	11/13

1 Como hemos indicado en la introducción, al comienzo del manuscrito se halla un índice de cuatro páginas: a cada título y subtítulo pone unos números que corresponden a las páginas del manuscrito; y como nosotros vamos indicando cada página del autógrafo, el lector podrá ver la correspondencia de estos números. Por otra parte como los títulos los introducciones nosotros en el texto, lo hacemos entre los siglos < >, para indicar somos nosotros los que colocamos en el lugar correspondiente, pues en el texto mismo no aparecen esos títulos.

D. TRANSICIÓN A LAS CUESTIONES ACERCA DE LA INDIVIDUALIDAD, DE LA HUMANIDAD, DE SU ORIGEN Y DE LOS DIVERSOS "ESTADOS".	3/19
--	------

II. ORIGEN DEL PRIMER HOMBRE Y SU ESTADO ORIGINAL. 19/153

A LOS RELATOS BÍBLICOS SOBRE LA CREACIÓN DEL PRIMER HOMBRE – ACTOS CREADORES, IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

19/23

b. La libertad y la inocencia como dones naturales.

23/25

c La cuestión acerca del "estado de naturaleza pura".

25/47

1 Mortalidad.

25/41

2. La concupiscencia.

41/45

3. El conocimiento natural.

45/46

4. Resumen

47

d. El ser sobrenatural del primer hombre.

48/90

1. Elevación sobrenatural. Explicación de las ideas de "naturaleza" y "gracia".

48/57

2. El estado de gracia del primer hombre y su relación con el estado de gloria: el conocimiento natural de Dios, la fe, la contemplación.

59/90

e. La participación de la libertad en la fe y en la contemplación. Su importancia en el estado original

91/93

f. Excursus sobre la doctrina de la libertad en San Agustín.

93/146

Participación de la libertad en la fe y en la contemplación.

147/149

La libertad y la caída del primer hombre.

149/153

III. LA NATURALEZA CAÍDA 153/171

a. El primer hombre después de la caída. 153/155

b. La humanidad en el estado de caída. 155...

1. La propagación de la naturaleza caída y el pecado original. 155/160

2. La naturaleza caída. 160/171

α) *El entendimiento natural.* 160/162

β) *La voluntad natural.* 162/171

IV. EL DIOS-HOMBRE

a. Una explicación sintetizadora de la doctrina de la redención.

172/175

- b. La posición de Cristo en la humanidad. 176/182
- c. La importancia de la Divinidad para la obra redentora. 182/187
- d. La importancia de la Humanidad para la obra redentora. 187/199
- e. La unión de las dos naturalezas en la Persona de Cristo. 199/227
 - 1. La doctrina de la unión hipostática. 199/207
 - 2. La importancia de esta doctrina. 208/217
 - 3. La importancia para la unidad del género humano. 217/222

V. LA REDENCIÓN Y EL ESTADO DE LOS REDIMIDOS

- a. La justificación del pecador. 227/258
- b. Los Sacramentos. 258/425
 - 1. Doctrina general sobre los sacramentos. 258/264
 - 2. El Bautismo. 264/273
 - 3. La Confirmación. 273/276
 - 4. La Eucaristía. 276/316
 - 5. La Penitencia. 321/352
 - 6. Los sacramentos de los moribundos. 352/362
 - 7. Las Indulgencias. 362/367
 - 8. El sacerdocio, el sacrificio de la misa, la Iglesia. 367/398
 - 9. El Matrimonio. 398/425
- c. Los efectos de la gracia en el hombre. 426...
 - 1. La esencia de la gracia. 426/441
 - 2. Nueva plasmación del alma por la gracia: Las virtudes teologales.
 - α) *La Fe*. 444/577

[1] Prefacio

La finalidad de esta obra es presentar la *imagen del hombre*, tal como aparece en nuestra *doctrina de la fe*. Según el lenguaje científico de nuestros días, lo que vamos a ofrecer recibiría el nombre de *Antropología dogmática*. Esta tarea se me ocurrió insistentemente, cuando estaba preparando una fundamentación de la *Pedagogía*. Nadie negará que toda ciencia pedagógica y toda labor educativa deben estar dirigidas y determinadas esencialmente por una *idea del hombre*. Pero no queremos decir con ello, ni mucho menos, que se haya expuesto en todos los casos una idea bien aclarada y estudiada teóricamente. Ahora bien, si la pedagogía quiere ser una ciencia, [1a] entonces una de sus tareas más esenciales será la de ajustarse a esa idea rectora. Por esta razón, mientras era profesora en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica, de Münster de Westfalia, abordé este problema con un enfoque filosófico², durante mis lecciones del semestre de invierno de 1932/1933. Pero desde un principio vi claro que semejante "antropología filosófica", aunque se expusiera mucho más extensamente de lo que me resultaba posible en el marco de aquellas lecciones, necesitaba completarse teológicamente. A mis oyentes les hice ver con claridad en diversas ocasiones, por los planteamientos de los problemas, que semejante complementación teológica era necesaria³. Es algo que se deduce ya, desde un punto de vista puramente [1b] teórico, de las *relaciones entre la filosofía* (o entre la ciencia en general) y *la fe*, tal como se contempla en nuestra Iglesia. Según ello, la fe tiene una doble significación para la ciencia: en primer lugar, ha de ser una norma por la que la ciencia se mida, una norma que "libra y defiende a la razón de los errores"⁴;

2 Se trata del curso que dio sobre "Estructura de la persona humana", véase en este tomo en las páginas 553-749.

3 Véase el capítulo IX de *Estructura...*, y sus párrafos finales, pp. 741-749.

4* Cf. DH 3019. [Aquí añade su estilo de citar Denzinger, que cita según edición de 1928; a este respecto véase lo dicho en la introducción a este tratado]

en segundo lugar, la fe ha de servir de complemento, porque proporciona la respuesta a algunas cuestiones que son insolubles para la razón natural. Por consiguiente, desde el punto de vista de la ciencia católica, es tarea urgente de todo pedagogo católico el tener bien presente con toda claridad lo que nuestra fe enseña acerca del hombre, [1c] a fin de examinar, orientado por este criterio, sus propias convicciones y las convicciones ajenas que llegan hasta él. Y puesto que la "antropología" está actualmente muy de moda, y el mercado del libro se ve inundado por antropologías que van cayendo en manos de los lectores, creemos que será muy conveniente proporcionar a los docentes católicos las normas por las que deberán orientarse sus criterios. Fue intención mía el abordar esta cuestión durante las lecciones del semestre de verano del año 1933. Pero, como no me fue dado hacerlo, me dediqué a exponer el tema a través de esta obra.

Puesto que tenía que ocuparme pura y llanamente de la doctrina de la fe, me atuve esencialmente a las definiciones [1d] dogmáticas. Las opiniones teológicas las aduje únicamente, cuando las formulaciones dogmáticas, por ser excesivamente concisas, hacían ver que era conveniente ofrecer una explicación. Las aclaraciones filosóficas las presento únicamente, cuando en los dogmas se utilizan tecnicismos filosóficos, cuya comprensión se da por sentada⁵. Dada la estrecha cooperación entre la filosofía y la teología, tal como es característica de las más insignes épocas de la ciencia eclesial, no se puede establecer una completa separación entre ambas, al dilucidar prácticamente un tema científico, a pesar del deslinde que existe por principio entre la filosofía y la teología, en cuanto a sus respectivos objetos y métodos científicos⁶.

5* Las explicaciones que se añadan, quedarán diferenciadas – por el tipo de letra – de lo que es puro contenido de la doctrina de la fe. [Aquí explica Edith su estilo de presentar el texto, que nosotros respetamos en gran parte; véase sobre esto en la Introducción general y en la particular a este tratado].

6 A continuación aparece una hoja autógrafa de Edith con un índice parcial: "ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. I. La naturaleza del hombre en cuanto naturaleza humana común a todos los individuos. II. La creación del primer hombre y su estado original. III. La naturaleza caída".

<LA IMAGEN DEL HOMBRE SEGÚN NUESTRA FE>

I. LA NATURALEZA⁷ DEL HOMBRE⁸

*<Carácter de la dogmática. Sentido de la pregunta:
¿Qué es el hombre?>*

[1] Durante este semestre, nuestra tarea consistirá en trazar la imagen del hombre, tal como se expresa en la doctrina de nuestra fe. Exponer el contenido de la fe es tarea de la teología *dogmática*. El filósofo que comienza a ocuparse de la teología dogmática tropieza en seguida con problemas filosóficos: le atrae la idea de sondear el carácter científico-teórico de esa curiosa ciencia, de indagar la cuestión acerca de las relaciones entre la razón y la revelación, entre el saber y la fe. No podremos descartar estas cuestiones. Pero me resistiré a la tentación de situarlas al principio. Hablaremos de ellas en el lugar indicado, cuando [2] constituyan problemas de la antropología. No es ahora nuestra tarea el proceder en sentido filosófico-crítico, sino en sentido dogmático. Así que comenzaremos inmediatamente con la cuestión⁹:

7* "Naturaleza" se entiende aquí en el sentido escolástico, según el cual este término se identifica muchas veces con el de "esencia", es decir, se considera como aquello que es el hombre. Esto se entiende en sentido tan amplio, que abarca la oposición moderna entre naturaleza y espíritu. Además, se entiende también por ello la *ordenación* al ser *sobrenatural* del hombre, aunque no se identifica con este ser sobrenatural.

8 Así aparece el título, aunque anteriormente, en el índice que antecede había escrito: "La naturaleza humana común a todos los individuos humanos"

9 Las frases "problemas de la ... la cuestión" parece estar tachadas en el autógrafo.

¿Qué es el hombre?

Esta pregunta tiene triple sentido:

1. ¿Qué es el individuo, la persona individual: esta persona o aquella?
2. ¿Qué es *el hombre en general*? Es decir: ¿Cuál es la *naturaleza del hombre*, la naturaleza que es común a todos los hombres?
3. ¿Qué es la *totalidad de los hombres*: la *humanidad*?

<A. IMAGEN GLOBAL: CREATURIDAD, UNIDAD DE CUERPO Y ALMA, ACLARACIÓN DEL CONCEPTO ESCOLÁSTICO DE FORMA, ORIGEN DEL CUERPO>

Comenzaremos por la segunda pregunta, la pregunta que interroga acerca de la naturaleza del hombre, la cual está realizada en cada individuo.

Según el *Sílabo de Pío IX*¹⁰ del 8 de diciembre de 1864¹¹, se designa como uno de los principales errores de nuestra época la afirmación de la unidad entre Dios y la naturaleza (es decir, el monismo), y la afirmación, derivada de ella, de la unidad de substancia entre Dios y el hombre. El hombre — según el Concilio Vaticano del año [3] 1870 — es *criatura de Dios*¹², así como toda la creación fue obra del Dios único y verdadero, y por cierto el hombre fue creado como *unidad de cuerpo y alma*¹³, que deben entenderse como dos substancias y como distintas de Dios. Se dice, además, de esa unidad que el *alma racional o intelectiva* (*anima rationalis sive intellectiva*) es la *forma del cuerpo humano* (declaración del Concilio de Vienne, de 1311/1312, contra Pedro Juan Olivi¹⁴, del Concilio V de Letrán, de

10 Beato Pío IX (1792-1878), papa en los años 1846-1878; en su pontificado tuvo lugar el Concilio Vaticano I. El documento citado en el texto de Edith corresponde a la alocución *Acerbissimum vobiscum*, de 27 de septiembre de 1852.

11* DH 2901.

12* DH 3002.

13* DH 567.

14* DH 902. [Pedro Juan Olivi, natural de Sérignan (1248), franciscano; por su rigurosa posición sobre la pobreza tuvo enfrentamientos con su comunidad; dirigente de "espirituales". Fue acusado por su doctrina ante el General de la Orden. Fueron quemados sus libros por ser sospechosos de herejía. Pedro Juan reiteró su fidelidad a la Iglesia, y murió en Narbona haciendo profesión de fe el 14 de marzo de 1298. Pero la controversia continuó; el concilio de Vienne (1311-1312) terminó el proceso iniciado en la Curia pontificia en 1309].

1513, contra los "neo-aristotélicos"¹⁵ y de León XIII, en 1887, contra Rosmini¹⁶).

[El concepto de "forma" está tomado de la filosofía aristotélico-escolástica. Es necesario explicarlo, a fin de esclarecer la esencia del alma humana, del cuerpo humano y de la unidad de cuerpo y alma. [3a] En el sentido más general del concepto escolástico de forma, la forma puede designarse como el principio de un obrar o de una actividad, es decir, como lo que subyace a un obrar de una determinada clase: para poder irradiar calor, una cosa tiene que estar caliente; el calor es, por tanto, una forma en el sentido general que acaba de definirse¹⁷. En concreto se la designa como "forma *accidental*", es decir, como algo que se añade al ser de la cosa (y eventualmente le corresponde sólo de manera transitoria) y que fundamenta una determinada manera de obrar. De estas formas accidentales, que tienen su ser *en* una cosa, de las cuales a cada cosa le corresponden varias, y que llegan a ella y se van (en lo cual se basa la mutación de esa cosa), hay que distinguir la *forma substancial*, que constituye el fundamento de *todo* el obrar de la cosa, porque esa forma es lo que hace posible el *ser* de la cosa, lo que la determina como *lo que* ella es, lo que la hace que sea eso uno, un ente distinto de cualquier otro. Puesto que la forma substancial es la que determina la unidad de la cosa, [3b] ninguna cosa podrá tener más de *una sola* forma substancial. Hay cosas que se parecen unas a otras en cuanto a su determinación formal, pero que se distinguen entre sí numéricamente, y nosotros las reconocemos como distintas, porque se hallan en diversos lugares en el espacio; hay, además, la transformación de unas cosas en otras, un cambio en cuanto a la determinación formal. Esto nos obliga a atribuir a las cosas no sólo la forma, sino también algo distinto, algo en sí

15* DH 1440. [Con "neo-aristotélicos" se refiere al movimiento del Alejandrismo (Alejandro de Afrodisias), dentro del movimiento del aristotelismo en los siglos XV y XVI, con connotaciones del averroísmo, sobre que la inmortalidad del alma humana no puede probarse por medio de la razón, sino creerse por fe. Esta doctrina fue defendida por Pietro Pomponazzi (1462-1525): defendía también la inmortalidad de la razón, como parte del alma, lo cual fue rechazado en el concilio de Letrán el 19 de diciembre de 1512].

16* DH 3224 [Antonio conde de Rosmini Serbatì, natural de Rovereto (1797), filósofo, teólogo; sacerdote en 1821, fundador del Instituto de la caridad. Murió en Stresa (1855). Después de su muerte fueron publicadas algunas obras suyas inéditas, que fueron denunciadas; el Santo Oficio condenó 40 proposiciones suyas en 1887].

17* Un excelente compendio de la antropología escolástica lo ofrece Kleutgen en su obra *Philosophie der Vorzeit II* (Innsbruck 1878), sección 8, pp. 453ss. La obra está inspirada principalmente en los escritos de Santo Tomás de Aquino, pero tiene en cuenta también a sus adversarios y críticos contemporáneos y recientes.

indeterminado, pero que es determinable. A lo que aquí y allí está igualmente determinado, o a lo que ahora está determinado de tal manera y luego lo está de tal otra, lo denominamos *materia*. Los *cuerpos* son materia formada (o determinada por la forma) que llenan el espacio. La materia, en cuanto es informe y, por tanto, no está plenamente determinada por la forma, no tiene ningún ser. La materia adquiere el ser y la determinación por medio de la forma. Las cosas que se hallan en el espacio y cuya acción es un determinado acontecer en el espacio, tienen formas, cuyo ser está ligado a una materia espacial. No poseen ningún ser fuera de la materia, a la que ellas mismas dan [3c] el ser y la determinación. Por eso se denominan *formas materiales*, aunque ellas mismas no sean materiales. Puesto que ellas no pueden existir por sí, sino únicamente en su materia, no podemos atribuirles ninguna subsistencia. La totalidad, compuesta de forma y de materia, es la *substancia*, que es la que subsiste.

Otra cosa sucede con las formas que fundamentan un *espiritual* ser y obrar. Dios y los "espíritus puros" creados no tienen su ser en una materia espacial¹⁸, sino en sí mismos: *subsisten*. Ellos son también por sí mismos, como estas formas determinadas que son, numéricamente distintos, es decir, son *individuos*. Y lo que ellos son, lo son *inmediatamente*: una forma no puede transformarse en otra. Puesto que su ser y obrar es espiritual, esas formas subsistentes son personas¹⁹. Por tanto, en estos casos la subsistencia y la personalidad son propias de la forma misma, y son separables por abstracción, como "forma vacía", de la forma substancial.

El hombre no es ni forma puramente espiritual [3d] ni simple cuerpo. Sabemos que la concepción del alma como forma substancial del cuerpo entró a formar parte de las declaraciones dogmáticas acerca de la naturaleza humana²⁰. El cuerpo humano es un cuerpo material, pero un cuerpo de índole especial: un ser vivo y que siente, y el cuerpo humano, como cuerpo, como ser vivo y ser dotado de sentidos, es específicamente distinto de todos los demás cuerpos, seres vivos y dotados de sen-

18* Acerca de si en los espíritus creados hay que distinguir también entre materia y forma, eso es una cuestión en la que no están de acuerdo los escolásticos. Tomás de Aquino rechaza tal distinción, mientras que Buenaventura la acepta. Pero la "materia espiritual" de la que él habla, no es tan *realiter* separable de su forma, como lo es la materia espacial; es inextensa e imperecedera, no determinable sucesivamente por diversas formas. (In Sent. II d. 17 a. 1, q. 2c et ad 6).

19* Sobre los conceptos de "subsistencia" y de "persona", véase *infra*, pp. 208ss [pp. 861-863].

20* DH 902. Véase *supra* DH 1914, en la p. 3ss [p. 768-770].

tidos. Esta determinación específica se la debe él a su forma substancial. Pero el ser del alma humana no se agota, como el de los principios vitales de los vegetales y de los animales, en dar forma al cuerpo y en actuar en él y con él. El conocer y el querer del alma humana es una actividad puramente espiritual; por eso, su ser, del que brota esa actividad, ha de ser también espiritual. Así que el alma humana no pertenece a las formas materiales. Pero tampoco pertenece a los espíritus puros, porque es esencialmente forma del cuerpo y lo necesita para [3e] desplegar su plena actividad — la cual es *también*, aunque no solamente, una actividad corporal y sensible. Por ser una substancia espiritual, es una forma subsistente, pero por su ordenación al cuerpo, es una substancia necesitada de complementación, que no se halla completada sino por medio del cuerpo.

Así que el hombre entero es un individuo completo. Tomás de Aquino estableció en muchos pasajes para las cosas materiales el siguiente principio: *individuum de ratione materiae*²¹. Es decir: la "materia signata", la materia determinada cuantitativa y espacialmente, que entra en una cosa, la convierte en una cosa numéricamente distinta de cualquier otra. Tomás de Aquino aplicó también este principio al hombre²². Por lo demás, de toda su teoría acerca de la forma, que asigna individualidad a toda forma substancial, y muy especialmente de la teoría acerca de los espíritus puros, hay que deducir que al alma, a la que él atribuye subsistencia y pervivencia individual, le corresponde ya también individualidad por ser forma pura²³, aunque [3f] su individualidad, lo mismo que todo su ser, se perfeccione sólo en el cuerpo.)

<B. NATURALEZA Y ORIGEN DEL ALMA>

Sobre el *origen* del cuerpo humano existe una declaración negativa²⁴: rechazando los errores maniqueos, [4] se niega la cooperación de espíritus malignos en toda la creación y especialmente en la formación del cuerpo humano.

21* Por ejemplo, S. th. p. 1 q 77 a 2.

22* Por ejemplo, S. th. p. 1 q 76 a 2 ad 1.

23* Kleutgen lo expuso así (*o.c.* pp. 638ss), basándose en fuentes estudiadas muy a fondo.

24* DH 462.

<1. Propia substancialidad>²⁵

Más detalladas son las declaraciones dogmáticas sobre el *alma humana*. Acerca de ella se subraya de nuevo específicamente (cosa que ya se había hecho en la confesión de fe del siglo V²⁶) que el alma *no es una "porción de Dios* ni es substancia de Dios". En contra de los errores de *Eckhart*, se afirma²⁷ que a "todo hombre bueno y divino" no se le aplica lo mismo que a la naturaleza humana de Cristo y a su unión con la Divinidad.

<2. Creaturidad del intelecto y de toda el alma>

Además, se afirma que el *intelecto* en el alma humana *no* debe considerarse como *algo increado*.

<3. Creación inmediata>

El alma fue *creada por Dios*²⁸; el alma no es engendrada por los padres, como lo es el cuerpo, sino que es creada por Dios, "que actúa hasta el día de hoy" (Jn 5; 17), y es dada a cada individuo²⁹.

<4. La cuestión de la preexistencia y de la postexistencia>

[5] En contra de *Orígenes*³⁰ y de los *priscilianistas*³¹ se rechaza la preexistencia del alma y la concepción que sostiene que su unión con el

25 En estos subtítulos seguimos exactamente a Edith, según el esquema que ella puso al comienzo del tratado manuscrito. La edición alemana ha preferido unir varios subtítulos en uno, probablemente por el poco contenido ofrecido. Pero conviene tener en cuenta que al comienzo de este escrito ella expone el asunto de una forma esquemática, en cuanto que sólo apunta algunas pocas ideas. También existe otro índice autógrafa, anterior al que nosotros transcribimos, y que incluye en este apartado varios puntos, que Edith en el índice posterior fue estructurando más detalladamente.

26* DH 189, DH 201.

27* DH 961ss y DH 977ss.

28* DH 190.

29* DH 360-361, 1007, 3220.

30 Orígenes (c.185-254); hijo de una familia cristiana, recibió una formación bíblica y griega. Después del martirio de su padre (c.202) Orígenes enseñaba gramática. Cuando el obispo Theoktistos de Cesarea y Alexandros de Jerusalén hacia 280 ordenaron a Orígenes sacerdote sin conocimiento de Demetrios, éste le excluyó de la Iglesia de Alejandría. Orígenes abrió una escuela en Kaisareia, allí tuvo alumnos famosos, como Gregorio el Taumaturgo. En la persecución de Decio fue encarcelado y torturado,

cuerpo es un estado de castigo³². El alma es *substancia*, y por cierto *no es una sola substancia en todos los hombres*³³, sino a cada uno le corresponde el suyo: tantas almas como cuerpos, *a ningún cuerpo más que un alma*³⁴. Le corresponde *vida eterna* en virtud de la obra redentora (o castigo eterno)³⁵. De la vida eterna participarán también los *cuerpos*.

<5. Espiritualidad y racionalidad>

El alma, que está unida con el cuerpo como forma del mismo, es *espiritual y está dotada de razón*³⁶; y esto es propio de ella desde un principio; *no llega a serlo tan sólo al evolucionar* desde un estado más imperfecto y sensual. *No está unida con el cuerpo de manera puramente accidental*, no lo está simplemente por su propia acción (por su percepción interna), sino que *está substancialmente unida por sí misma y de manera esencia*³⁷.

<6. Unión substancial y esencial con el cuerpo>

[6] [Esta exposición de la unión existente entre el cuerpo y el alma completa la definición de la "anima forma corporis". Para penetrar completamente en el sentido, habrá que estudiar bien, sobrepasando la breve explicación, ya dada, del concepto de forma, los significados de los tér-

confesando valientemente la fe; liberado, murió poco después. Se conserva una pequeña parte de lo muchísimo que escribió: Importante comentarios (Τομολ) a libros bíblicos; diversos tratados (Contra Celsum - Κατὰ Κέλσου), de Principiis (Ἀληθῆς λόγος), De Oratione (Περὶ εὐχῆς). Exhortatio ad martyrium (Ὑπομνητικός), etc. Participó en muchas controversias exegéticas y teológicas... En algunos aspectos de su doctrina se encontraron errores, aunque en la polémica algunas de sus expresiones no fueron bien entendidas... Algunos Santos Padres admiraron a Orígenes y se sirvieron de su doctrina. (Jk. H. CROUZEL, *Orígenes*, in LThK 7 (1986) 1230-1235).

31 El nombre priscilianismo y priscilianista viene de *Prisciliano* (335/345-385) asceta y fundador de un movimiento ascético-religioso, con gran repercusión social. El movimiento priscilianista se extendió rápidamente tanto en el pueblo como en el clero y episcopado de norte de España y sur de Francia. En el sínodo de Toledo de 400 se hizo la profesión de fe contra las herejías priscilianistas (DH 188-208), lo mismo que el sínodo I de Braga en 561 (DH 451-464).

32* DH 403, DH 456.

33* DH 536, DH 597, DH 1440.

34* DH 657.

35* DH 16, DH 76 "Atanasiano", DH 150 "Niceno-Constantinopolitano", DH 1440.

36* DH 3221-3224, "contra Rosmini".

37* DH 900ss "contra Oliví", DH 1440, DH 2833 "contra Günther.

minos “forma”, “substancia” “accidente” en la filosofía aristotélica y en los debates escolásticos que enlazan con ella; habrá que seguir las grandes controversias intelectuales que dieron paso a la aceptación del aparato intelectual aristotélico por parte del pensamiento cristiano del siglo XIII, debiendo considerarse como resultado de la misma las definiciones dogmáticas indicadas. Tales dilucidaciones sobrepasan el marco de lo que aquí podemos plantearnos como tarea. Yo desearía únicamente añadir una breve y sencilla explicación para aclarar el sentido de las definiciones: el hecho de que el alma racional [7] sea la única forma substancial del cuerpo y esté unida con él esencialmente y no accidentalmente, eso significa, por un lado, que el cuerpo humano debe al alma que habita en él el ser organismo vivo y el ser cuerpo humano; que el alma es para el hombre no sólo principio de su pensar y de su actividad espiritual en general, sino también de todo su ser y de toda su vida. Significa, por otro lado, que para el alma no es cosa extrínseca y accidental el estar unida con el cuerpo, sino que esa unión pertenece a su propia esencia; que ella no sería ya alma, si no le correspondiera esa unión con el cuerpo. Esto hay que verlo nítidamente, en contraste con la concepción platónica de la preexistencia del alma antes de su unión con el cuerpo, y en contraste con la concepción del cuerpo como cárcel del alma y lugar en que ésta se encuentra desterrada – una concepción [8] que influyó intensamente en el pensamiento cristiano, por ejemplo, en las especulaciones de un pensador como *Orígenes*, que tan benemérito fue en cuanto a la formación del dogma.

<7. Carácter ético del alma>

Con esta concepción de la relación entre el cuerpo y el alma se hallan estrechamente unidas algunas cuestiones decisivas acerca del carácter ético del alma.]

Primeramente hubo que declarar, en contra de Prisciliano³⁸ (Concilio de Braga del año 561), que no puede admitirse ningún pecado del alma humana antes de su existencia terrena, pecado por el cual el alma hubiera sido arrojada a la tierra³⁹. Se rechazó también tajantemente, en contra de *Hus*⁴⁰, aquella concepción de las almas, nacida sobre la

38 Cf. nota 31, p. 773.

39* DH 456.

40 Jan Hus, reformador checo, nacido en Husinec (1370/71), fue quemado como hereje en Konstanza en 1415. Hus hizo suyas gran parte de las ideas de John Wyclif. Fue invitado al concilio de Constanza (1415), donde, 30 proposiciones suyas, la mayoría tomadas de su obra *De Ecclesia*, fueron reprobadas.

basc de la doctrina de la predestinación, según la cual las almas serían *por naturaleza buenas o malas*, por lo cual sus acciones serían necesariamente buenas o malas⁴¹.

{Con esta cuestión acerca de la original bondad o maldad del alma se halla íntimamente relacionada la cuestión de la *libertad*. Puesto que la doctrina de la libertad, en las definiciones dogmáticas, se halla indisolublemente unida con la *doctrina de la gracia*, voy a posponer [9] un poco su estudio, y de momento diré solamente que la *libertad*, según las enseñanzas de la fe, es un *elemento esencial* del alma humana.}

<8. La vida después de la muerte y la rennificación>

Desearía ahora completar un poco lo que se ha dicho sobre la unidad esencial entre el alma y el cuerpo, exponiendo las declaraciones dogmáticas que *tratan de la separación y de la nueva unión entre el cuerpo y el alma en la muerte y en la resurrección*.

El Concilio IV de Letrán, en el año 1215, afirmó en contra de los albigenses⁴² que *Cristo descendió únicamente en el alma a la región de los muertos, pero resucitó con el cuerpo y subió al cielo*, y que *todos los muertos*, al igual que Él, resucitarán, cada uno *con el cuerpo* que fue *propio suyo durante la vida*, e irán a parar a la gloria eterna o al castigo eterno. Esto fue completado (en el año 1336 por Benedicto XII) mediante la declaración de que *las almas que salieron de este mundo inmediatamente después de la muerte*, es decir, *antes del Juicio Final y de la resurrección del cuerpo*, irán, cada una según su estado, a la contemplación eterna de Dios, al castigo eterno o al lugar de purificación⁴³.

[10] Por lo que *respecta al estado de las almas que salieron de este mundo*, se rechazó la opinión de Rosmini⁴⁴ (1887) de que el ser de un alma que muriese en el estado natural – es decir, sin pecado y sin gracia – sería como si no existiera; no podría reflexionar sobre sí misma, ni podría tener conocimiento alguno de sí misma, y que su estado sería semejante a un estado de tinieblas eternas o de un sueño sempiterno⁴⁵.

{Por la condena de esta concepción hay que deducir positivamente que el alma separada del cuerpo es capaz todavía de cierta vida espiri-

41* DH 1216.

42* DH 801.

43* DH 1000.

44 Cf. nota 16, p. 769..

45* DH 3223.

tual. Por la afirmación de la unión esencial entre el cuerpo y el alma, por un lado, y por la posibilidad de un ser y una vida del alma salida de este mundo, por otro lado, nació de la especulación filosófico-teológica el problema de concebir la esencia del alma de tal manera, que ésta deba entenderse como substancia independiente y, no obstante, como necesitada de complementación. Por ejemplo, Tomás de Aquino⁴⁶ se ocupó detenidamente [11] de estas cuestiones⁴⁷; pero aquí volverá a sernos imposible exponerlas. }

<C. EL SER SOCIAL DEL HOMBRE -
INTEGRACIÓN NATURAL EN LA SOCIEDAD, DESIGUALDAD DE BIENES
Y DE PODER SEGÚN LA DESIGUALDAD DE DONES>

Entre aquellas cosas que la doctrina de la fe afirma como absolutamente vigentes para cada persona, se encuentran además algunas declaraciones sobre el *ser social* del hombre⁴⁸. Una serie de encíclicas de León XIII⁴⁹ hacen frente a teorías individualistas y socialistas acerca del Estado y de la sociedad, y afirman que los hombres, por naturaleza, *han nacido para la sociedad*; que el denominado *contrato social* es pura fic-

46 S. Tomás de Aquino (1225-1274), cuarto hijo de familia noble de Lombardía. En 1239 estuvo en la Universidad de Nápoles, donde fue introducido en la filosofía de Aristóteles. Contra la opinión de sus padres entró en la Orden Dominicana (1243); fue a Roma y después a Bologna, fue secuestrado por sus hermanos, y retenido durante dos años. En 1245 dejado libre. Y siguió sus estudios, por ejemplo, oyó a Alberto Magno en Colonia. Estudió en París... Se dedicó a la enseñanza teológica, y escribió muchos tratados especialmente en temas filosóficos, teológicos, escriturísticos..., siendo la obra más famosa y conocida su *Summa theologiae* penitente (ik. H.-F. DONDAINE - D. SCHÜTER - O. H. PESCH, *Thomas v. Aquin*, LThK 10 (1986) 119-134). Santo Tomás aparece con frecuencia en los escritos de Edith Stein, especialmente se hace referencia a la obra *Quaestiones disputatae*, traducida por Edith Stein, *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau. Otto Borgmeyer, 1931/1932.

47* Por ejemplo, en las *Quaestiones disputatae de Veritate* q 19 (En mi traducción alemana: *Des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 139ss; publicadas por Borgmeyer [Breslau 1932]).

48* DH 3151.

49 León XIII (1810-1891), fue Papa en los años 1878-1903. Edith cita aquí entre las diversas encíclicas de León XII estas dos: "Diuernum illud" (29-VI-1881) y "Quod apostolici muneris" (28-XII-1878), pero antes a los dos meses de su pontificado había publicado *Inscrutabili* (21-IV-1878) sobre los males de la sociedad moderna, sus causas y sus remedios.

ción y no es capaz de otorgar al poder civil tanta fuerza, dignidad y firmeza cuanta requieren la tutela del Estado y el bien común de los ciudadanos. Tan sólo si la autoridad estatal dimana de Dios, entonces la autoridad humana tendrá suficiente poder y prestigio. — Podrá hablarse únicamente de una *igualdad de los hombres*⁵⁰ en cuanto todos poseen la misma *naturaleza humana*, todos han sido llamados a la misma *finalidad* de ser hijos de Dios, y [12] todos habrán de ser *juzgados* según la misma ley para recibir recompensa o castigo. Por el contrario, el Creador de la naturaleza, “de quien toda paternidad recibe su nombre en el cielo y en la tierra” (Ef 3, 15), ha fundamentado una *desigualdad de derecho y de poder*. Con ello se han delimitado de tal manera los derechos y los deberes de las autoridades y de los súbditos que se temple el afán de dominio y sea fácil la obediencia, esté bien fundamentada y corresponda enteramente a la dignidad humana.

En consonancia con la desigualdad de los dones físicos y espirituales, la Iglesia reconoce también una *desigualdad de bienes*⁵¹. Declara que la *propiedad* es un *derecho natural*, y apela para ello a la palabra de la Escritura de que “los ladrones y rapaces, no menos que los adúlteros y los idólatras, quedarán excluidos del reino de los cielos” (1 Cor 6, 10).

El fundamento para la conducta del hombre con respecto a la autoridad y a la propiedad es su relación con Dios: El hombre *depende totalmente de Dios como de su Creador y Señor*⁵² y no puede dispensarse de los mandamientos de Dios⁵³. Se rechazó [13] la herejía del jansenita Quesnel⁵⁴ (1713) de que el hombre, para su propia conservación, puede dispensarse de cumplir la ley de Dios, esa ley que Dios le dio para su propia utilidad.

50* DH 3130-3131.

51* DH 3133.

52* DH 3008.

53* DH 2471.

54 Pasquier Quesnel, natural de París (1634), murió en Amsterdam (1719). Entró en el Oratorio (1657), ordenado sacerdote en 1659. Fue dirigente jansenista. En 1671 publicó en París la obra *Abrégé de la morale de l'Évangile, ou Pensées chrétiennes sur le texte des 4 Évangélistes*. Y en 1687: *Abrégé de la morale des Actes, des Épîtres canoniques, de l'Apocalypse*. En 1713, empujado por Luis XIV, el papa Clemente XI publicó la constitución “Unigenitus Dei Filius”, en la que 101 proposiciones de Quesnel eran reprobadas.

**<D. TRANSICIÓN A LAS CUESTIONES ACERCA DE LA INDIVIDUALIDAD,
DE LA HUMANIDAD, DE SU ORIGEN Y DE LOS DIVERSOS "ESTADOS">**

{Hasta aquí llega lo que la doctrina de la fe afirma acerca de la naturaleza del hombre, esa naturaleza que es propia de todos los seres humanos sin distinción. Si indagamos la *condición* concreta del hombre y su *origen*, entonces la respuesta no puede darse ya de esa manera general e ilimitada, sino que hay que hacer distinciones. El sentido de la pregunta "¿Qué es el hombre?", lo definí en un triple aspecto: según la naturaleza que le corresponde a cada uno en particular, según la *naturaleza del individuo* y según la *naturaleza de la humanidad*. Al responder a la primera pregunta, encontramos referencias que nos llevan a las otras dos: la *desigualdad* de los hombres, reconocida dogmáticamente, conduce a la pregunta acerca de la individualidad⁵⁵; el *destino social* de cada uno hace referencia a la humanidad. La doctrina de la fe no nos proporciona ninguna teoría acerca de la individualidad y no se ocupa [14] tampoco de todos los individuos humanos en lo que respecta a lo que es propio de ellos como individuos. Pero trata acerca de determinados individuos, cuyo puesto en la humanidad es tal que, sin ellos, la humanidad y su historia no se comprendería. Estos individuos son principalmente *Adán y Cristo, Eva y María*.

Cuando designamos al hombre diciendo que es *criatura*, y con ello enunciamos algo que se aplica sin distinción a todos los hombres, entonces hemos dicho ya alguna cosa acerca del *origen* del hombre. Hemos afirmado con ello que pertenece a la naturaleza del hombre el tener un comienzo en su existencia, y ese comienzo de su existencia se explica por medio de un acto divino. Ahora bien, si preguntamos acerca del cómo de la creación del hombre, entonces recibimos una respuesta distinta para cada uno de los seres humanos insignes que acabamos de mencionar, y que es distinta también de la que se da para cada uno de los demás [15] seres humanos. Con la manera de la creación se halla íntimamente relacionado el *estado* en el que el hombre es situado por su creación. Por eso, la cuestión acerca del origen y la cuestión acerca del "estado" difícilmente podrán estudiarse separadas. Ahora bien, como el concepto del *status* no se define en la doctrina de la fe, sino que se lo presupone, me gustaría hacer que precedieran algunas consideraciones

55* Al dilucidar la cuestión del alma y de su definición como forma del cuerpo, nos hemos encontrado con el problema de la individualidad. Ahora bien, la doctrina de la fe no contiene ninguna definición terminante acerca de la individualidad, sino que ha dejado libertad para explicarla.

breves que explicasen el sentido de este concepto, a fin de que se comprenda bien lo que luego vamos a exponer⁵⁶.

Podemos *designar* el estado como la *constitución total del hombre en relación con su meta*. El hecho de que al hombre, al ser creado, se le fijara también una meta, es algo que se presupone ya en el concepto de "estado". Desde un punto de vista puramente conceptual, los teólogos distinguen entre siete estados, pero sin que todos ellos se consideren como una realidad histórica.

1. Por *status naturae purae* (el "estado de naturaleza pura") se entiende una constitución de la naturaleza humana, en la cual [16] el hombre se hallara en plena posesión de sus fuerzas naturales y, por tanto, estuviera equipado para alcanzar su meta natural; no sería propio de él nada que estuviera por encima de su naturaleza, y el individuo estaría sometido a las flaquezas que son inherentes a la naturaleza sensitiva y espiritual como tal: la *concupiscencia* (el apetecer) y la *muerte corporal*. Este estado se designa como un estado *posible*, que nunca fue históricamente real. (Si es posible tal estado, y en qué sentido lo es, eso podrá entenderse únicamente cuando se dilucide más en concreto lo que hay que entender por "meta natural", "fuerzas naturales" y "flaquezas naturales" (= *deficiencias connaturales*). Ese estudio lo dejaremos para más adelante⁵⁷.

2. Como *status naturae integrae* (el estado de naturaleza íntegra) se designa una constitución en la que el hombre estuviera libre de las "deficiencias connaturales" (la muerte corporal y la concupiscencia) por *dones preternaturales*. Por dones [17] preternaturales se entienden aquellos que únicamente perfeccionan al ser humano en cuanto a los límites de su naturaleza, pero que no lo elevan sobre la naturaleza, como hacen los dones sobrenaturales. Según la concepción tomista, este estado no fue tampoco nunca una realidad. Según la concepción de la Escuela Franciscana, los primeros seres humanos se habrían hallado en ese estado durante un breve tiempo de preparación para la elevación.

3. En el *status naturae elevatae* (el estado de naturaleza elevada), al hombre se le fija una *meta sobrenatural*, la *participación en la vida divina*, y es equipado por la *gracia* para conseguir esta meta; por consiguiente, participa ya efectivamente en la vida divina, aunque no perfec-

56* Cf. B. BARIMANN, *Grundriß der Dogmatik* [Compendio de la dogmática] (Friburgo de Brisgovia 1923), pp. 158ss.

57* DH 222 condena la idea de que Adán, por su naturaleza (sin el pecado), habría experimentado la muerte corporal. Véase *infra* p. 25 [p. 784].

tamente. El estado de naturaleza íntegra está incluido en éste. Es el *estado original real*, el estado los primeros seres humanos antes de la caída. Puesto que no es el estado definitivo del hombre, será designado – lo mismo que los otros dos estados siguientes – como un *status viae* (el estado de peregrinación en la tierra).

[18] 4. El *status naturae lapsae sed reparandae* (“estado de naturaleza caída, pero que puede restaurarse”) es el estado de pecado, el estado de los seres humanos después de la caída y antes de la redención. Es un estado distinto de los tres estados mencionados anteriormente.

5. El *status naturae reparatae*, el estado de los redimidos, está caracterizado por la recuperación de la gracia y de la participación en la vida divina sin recuperación de los dones preternaturales.

6. El *status naturae glorificatae* (el estado de naturaleza glorificada) es el *status termini*, la meta final, hacia la cual la gracia ordena al hombre, la *plena participación en la vida divina* (denominado también por eso *status comprehensionis*) con la recuperada posesión de los dones preternaturales.

7. Como *status termini* opuesto (que no es mencionado por Bartmann⁵⁸), desearía yo mencionar el *status damnatorum*, el estado de los condenados a vivir eternamente alejados de Dios.}

58* Quizás porque la condenación no es una meta a la que el hombre estuviera ordenado.

[19] II. CREACIÓN⁵⁹ DEL PRIMER HOMBRE Y SU ESTADO ORIGINAL

{Lo que podemos observar sobre el origen del hombre por generación, nos remite a al origen de los primeros seres humanos. Sobre este origen nos informa el Génesis (Gn 2, 3; 1, 26-27).} A propósito de la valoración de los primeros capítulos del Génesis, la Pontificia Comisión Bíblica, en contra de la crítica liberal de la Biblia, declaró (en 1909) que los hechos que en ellos se contienen y que afectan a los fundamentos de la religión cristiana, no pueden ponerse en duda⁶⁰. Entre estos hechos se cuentan la *creación del hombre por un acto divino específico*, la formación de la primera mujer a partir del primer varón, la unidad del género humano. Pero se permite interpretar estos pasajes según un juicio propio, cuidadosamente ponderado, en la medida en que no se haya transmitido una interpretación firme y claramente definida. Y no hay necesidad alguna de entender en sentido literal todas las expresiones, [20] especialmente las metafóricas y antropomórficas⁶¹.

{Si nos acercamos al texto de la Escritura, ateniéndonos a estas normas, el pasaje de 1 Gn 2, 7: "Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente", este pasaje – digo – podremos interpretarlo en el sentido de que el *cuerpo* del hombre fue formado con *materias* que, como tales, existían ya con anterioridad, pero que el alma, por el contrario, no surgió de ninguna materia preexistente, sino por un *acto de creación original*. Si añadimos a esto las definiciones mencionadas ya anteriormente, según las cuales el alma debe considerarse como la

59 Edith puso aquí "creación", mientras que en el índice había puesto "Origen".

60* DH 3514.

61* DH 3516.

forma del cuerpo, entonces en la infusión del alma en la materia escogida para ello podremos ver el acto *por el cual esa materia quedó formada como el cuerpo*, y surgió *el hombre como un ser viviente*. De la manera en que surgió este primer ser humano, no surgió ningún segundo ser humano. Él fue puesto en el mundo como el primero del linaje humano, del cual procedería en lo sucesivo toda la existencia humana. El primero fue “la ayuda adecuada a él” (Gn 2, 18-25), que Dios formó [21] de la carne y hueso de Adán, a fin de que él no estuviera solo entre todas las criaturas, sobre las cuales Adán había sido puesto, pero sin que ninguna de ellas fuera adecuada para él. Así como la mujer había sido tomada del varón, así también ella debería ser “una sola carne” con él, como un único ser viviente, aunque la mujer, lo mismo que el varón, era una unidad completa en sí misma, compuesta de cuerpo y alma. Y de ellos procedería en adelante todo el linaje humano. Todos los hombres son hijos de Adán y Eva.

<A. LOS RELATOS BÍBLICOS SOBRE LA CREACIÓN DEL PRIMER HOMBRE - ACTOS CREADORES, IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS>

Para comprender lo que de ahí se deduce para nuestra condición de seres humanos, hemos de seguir preguntando *como qué* fueron creados los primeros seres humanos. Volveremos a buscar la respuesta primeramente en el Génesis, pero esta vez en el *primer* relato de la creación del hombre (Gn 1, 26-30), porque la Escritura contiene datos más positivos y más abundantes que las definiciones dogmáticas que hemos de aducir luego para la interpretación. “Creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó” (v. 27). Para saber lo que significa la imagen de Dios en el hombre, [22] tenemos un primer punto de partida en el versículo anterior y en el siguiente: “Hagamos a los hombres a nuestra imagen, según nuestra semejanza, para que dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las bestias salvajes y los reptiles de la tierra”. Y después de la creación les dijo: “Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra”. La tarea de ser imagen de Dios, y la tarea de crecer y multiplicarse y llenar la tierra, no se hallan, evidentemente, sin conexión entre sí. En el Génesis, Dios se nos presenta como *Creador* y *Señor*. Dios hace partícipes de su actividad creadora a los hombres, dotándolos de la bendición de la fecundidad. Los hace partícipes de su dominio

como Señor, entregándoles la Tierra [23] para que sea su reino. Lo que caracteriza a su fecundidad y a su señorío y, por tanto, a su semejanza con Dios, diferenciando a los seres humanos de las demás criaturas, entre las cuales ellos también se cuentan en cierto sentido, lo que los caracteriza – digo – es la *tarea* que se les confía, y que sólo tendrá sentido, si ellos la *entienden* y le *prestan obediencia*, es decir, si ellos pueden cumplirla *conscientemente* y *libremente*. El *conocimiento* y la *libre voluntad* serán propios del hombre, y *por ello* el hombre se asemejará a Dios como no será capaz de hacerlo ninguna otra criatura terrena. }

<B. LA LIBERTAD Y LA INOCENCIA COMO DONES NATURALES>

Cuando el alma, en definiciones presentadas anteriormente, fue designada como *anima rationalis* sive *intellectiva*, como dotada de razón e inteligente, eso significa que con ello se le conceden entendimiento y libertad. El hecho de que los primeros seres humanos poseyeran como propia la *libre voluntad*, el *liberum arbitrium*, eso se expresa en toda una serie de definiciones dogmáticas⁶², siempre en relación con el hecho de que, por el pecado, [24] quedó inhibido el uso del *liberum arbitrium*, tanto en los primeros seres humanos como en sus descendientes, y de que tan sólo por la gracia fue restaurada de nuevo la libertad para el bien.

{De este modo llegamos a establecer separación entre diversos “estados”, en el primer hombre y en lo sucesivo: a establecer separación entre la naturaleza *íntegra*, la naturaleza *caída* y la naturaleza *restaurada*. El *estado original* se nos caracteriza primeramente por la posesión no disminuida del *liberum arbitrium*. Éste puede designarse como perteneciente a la *naturaleza pura* del hombre. Ahora bien, puesto que la debilitación del *liberum arbitrium* debe considerarse como consecuencia del pecado, entonces con la plena posesión de la libertad tiene que estar asociada la *inocencia* (o carencia de pecado). Y por eso al estado original se lo designa también como *estado de inocencia*. }

“Dios omnipotente creó recto (rectus) al hombre, sin pecado, con libre albedrío... y quiso que permaneciera en la santidad de la justicia”, como definió el Sínodo de Quiercy (en el año 853, en contra de Godescalco y de los predestinacionistas)⁶³.

62* DH 242, 383, 621, 1521.

63* DH 621.

[25] [La inocencia, como libertad efectiva del pecado y como capacidad para *no* pecar, debe considerarse también todavía como un *don natural*.

<C. LA CUESTIÓN ACERCA DEL “ESTADO DE NATURALEZA PURA”>

Antes de pasar a estudiar lo que se concedió a los primeros seres humanos para elevarlos por encima de su naturaleza, yo desearía recoger la pregunta indicada con anterioridad, a saber, acerca de si es posible un estado de *naturaleza pura*, tal como lo describe Bartmann⁶⁴, aunque ese estado no deba considerarse como históricamente real. La “pureza” de la naturaleza significa, en primer lugar, que la naturaleza estaba libre del pecado y de las consecuencias del pecado; significa, además, que no era propio del hombre, en ese estado, nada que lo elevase por encima de la naturaleza humana. Como flaquezas que estuvieran basadas en la naturaleza sensitiva e intelectiva del hombre, en cuanto tal e independientemente, y que en el primer hombre hubieran sido suprimidas por medio de dones preternaturales, Bartmann designa la *muerte corporal* y la *concupiscencia*. En lo que respecta a la muerte corporal, parece a primera vista que la única declaración dogmática que existe sobre ella⁶⁵ (formulada en el año 418 en el Sínodo de Cartago, en contra de los pelagianos) no habla en favor de tal concepción de la muerte corporal. [26] Dice así: “Quienquiera que dijere que el primer hombre, Adán, fue creado *mortal*, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir en el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anátoma”.

<1. Mortalidad>

[Se aducirá en defensa de la muerte “natural” el argumento de que el estado en el que Adán fue creado, no debe entenderse como un estado puramente natural, sino que por un don preternatural quedó suprimi-

64 Bernhard Bartmann, natural de Madfeld (1860), murió en Paderborn en 1938. Sacerdote en 1888. Profesor de dogmática en Paderborn. Anteriormente ya citaba (p. 779) la misma Edith una obra de Bartmann, y a la que aquí hace referencia: *Grundriß der Dogmatik* [Compendio de la dogmática]. Friburgo de Brisgovia, 1923.

65* DH 222.

da la necesidad natural de morir. Por eso, Adán, en la condición en que fue creado, no estaba a merced de esa necesidad por naturaleza, sino que lo estuvo únicamente cuando, como castigo por el pecado, quedó a merced de esa necesidad por naturaleza, al serle sustraído el don preternatural. Es evidente que la cuestión de la necesidad natural de la muerte no está decidida claramente desde el punto de vista dogmático, y que se halla abierta al debate filosófico y teológico. Para este debate, el primer requisito es que se tengan ideas claras acerca de lo que significa "necesidad por naturaleza" y de lo que quiere decir la "muerte".

[27] Cuando un concilio del siglo V habla de la "necesidad por naturaleza", entonces no hemos de contar con que se nos está hablando con conceptos de las modernas ciencias naturales, sino con el mundo de ideas de la filosofía griega, con el cual se hallaban familiarizados tanto los Padres griegos como los latinos, y que en lo sucesivo plasmaría también el pensamiento escolástico. Después, hemos de entender por *naturaleza la esencia*, el ser de una cosa, en cuanto es principio de su *obrar*, es decir, de todo aquello que sucede por medio de esa cosa. Es *necesario* por naturaleza el acontecer que se deriva de la naturaleza de una cosa. (Tomás distingue de ella la necesidad por *coacción*, según la cual algo se impone necesariamente a una cosa desde el exterior⁶⁶).

Por la *muerte corporal* hemos de entender la separación entre el cuerpo y el alma. Así lo expresó la citada definición conciliar. Esto se deduce también de lo que hemos afirmado acerca del origen del hombre. Si el hombre [28] surge como ser viviente por medio de la infusión del alma (como forma vivificante) en la materia muerta, entonces la muerte como final de la vida no puede significar sino la supresión de esa unión. Tenemos que reflexionar sobre lo que esto significa para el cuerpo y para el alma. En cuanto al cuerpo, es evidente que con el momento de la muerte deja de ser cuerpo. Porque ser cuerpo significa ser viviente y funcionar como un organismo. Sin el alma, el cuerpo es materia muerta, una estructura puramente material. (Tomás expresó repetidas veces que es simple equivocación el seguir llamando "ojo" al ojo del muerto, y "oído" al oído del muerto). La consecuencia es que las materias de las que está formado el cuerpo, se ajustan ahora a su naturaleza material y se disgregan según las leyes del acontecer material. La muerte significa para el cuerpo la destrucción, la supresión de su naturaleza.

66* Cf. *De Veritate* q 22 a 5 (versión alemana: *Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 214ss). Lo que nosotros solemos entender por "necesidad por naturaleza", la determinación causal, podría designarse como resultado de esas dos necesidades distinguidas por Tomás de Aquino.

Es imposible designarla como algo que se siga necesariamente de la naturaleza del cuerpo. Esto, por de pronto, no tiene [29] ningún sentido, porque el cuerpo no tiene una naturaleza propia, puesto que lo que él es, lo es únicamente por el alma que está unida con él constituyendo la naturaleza humana. Si se pudiera hablar de la necesidad de la muerte por naturaleza, entonces esa necesidad tendría que estar basada en la naturaleza del alma o en la totalidad de la naturaleza humana. Acerca del *alma* hemos oído como verdad dogmática que el alma es *inmortal*. Si se habla de una muerte del alma, no se quiere expresar con ello que el alma deje de existir, de la misma manera en que la muerte corporal significa el final del ser corporal, sino que se expresa una existencia en separación de Dios. No hay ninguna declaración dogmática acerca de si la inmortalidad del alma deba considerarse como un don preternatural o como un don sobrenatural, o de si se fundamentarse en la naturaleza del alma. Pero la filosofía cristiana, siguiendo la tradición platónica, no dejó [30] nunca de esforzarse en mostrar pruebas de la inmortalidad natural del alma.

La prueba favorita, que por la inmaterialidad del alma concluye que el alma no puede desintegrarse, muestra únicamente la imposibilidad de una muerte al estilo de la muerte corporal, pero no que el cese de la existencia del alma sea absolutamente imposible. Y el afirmar con respecto al alma semejante imposibilidad – positivamente: la necesidad de perdurar eternamente –, eso parece que está en pura contradicción con su carácter de criatura, un carácter afirmado dogmáticamente. Toda criatura tiene su ser en Dios, y la continuidad o la terminación del ser se encuentra, lo mismo que el comienzo del ser, en las manos de Dios. Ahora bien, esta reflexión sobrepasa ya lo que es necesario para nuestro contexto. Ya sea la inmortalidad del alma es una necesidad por naturaleza o bien un regalo sobrenatural de Dios – el hecho es que esa inmortalidad consta como verdad dogmática. [31] Y, así, la muerte corporal como supresión de la unidad entre el cuerpo y el alma no debe fundamentarse por medio de un final del ser del alma. De modo que, en cuanto a la necesidad de la muerte por naturaleza, sólo puede aducirse como fundamento la naturaleza de la *unidad entre el cuerpo y el alma*. Ahora bien, de esa unidad hemos oído⁶⁷ que es *esencial y substancial*, es decir, que no está fundada en nada más que en la naturaleza misma del alma. De ahí hemos de sacar la conclusión de que la muerte no sólo no es necesaria por naturaleza, sino que es precisamente *contraria a la naturaleza* del hombre. Y la experiencia parece hallarse en armonía con esta

67* DH 900.

conclusión teológica, ya que la naturaleza humana no se resiste tanto contra nada como contra la muerte corporal. Claro está que surge entonces la cuestión acerca de cómo se compagina esta condición de que la muerte sea contraria a la naturaleza con el hecho [32] de la mortalidad de todos los hombres (¡el ejemplo académico clásico de una proposición universal!). Sin embargo, lo de ser contrario a la naturaleza no significa, en todo caso, la imposibilidad de la muerte corporal. Porque semejante afirmación estaría en contradicción no sólo con la experiencia sin excepciones, sino también con la verdad dogmática según la cual la mortalidad pertenece a la *naturaleza caída*. Si la muerte corporal fuera imposible en general, entonces sería también imposible como castigo por el pecado. Por consiguiente, la unión entre el cuerpo y el alma debe entenderse de tal manera que, esa unión, a pesar de ser una vinculación esencial, permita una separación, como hace pensar también necesariamente la doctrina acerca de la existencia separada del alma y de su reuñificación con el cuerpo. Un punto de apoyo para una correspondiente construcción, lo encuentro en Tomás de Aquino⁶⁸, cuando hace notar que “el hombre, en el estado de inocencia, estaba protegido – por la acción de su naturaleza – contra un sufrimiento interno [33] y contra un padecimiento corporal, por ejemplo, contra la fiebre; pero contra un sufrimiento procedente del exterior, por golpes o heridas, no estaba protegido por una fuerza interior, ya que no poseía la incapacidad de sufrir, sino que lo estaba por la Divina Providencia, que le mantenía en su integridad, preservándole de todo daño...” (La moderna medicina protestaría quizás contra la concepción de las enfermedades “internas”, una concepción que constituye aquí el fondo de todo. Pero no es necesario que nos detengamos aquí a hablar de esta objeción. Hemos de representarnos al primer hombre como un hombre completamente sano, pero que podía sufrir heridas externas). Según eso, el cuerpo puede sufrir algún contratiempo procedente del exterior, algo que cambie su naturaleza corporal, y con ello puede experimentar también – como cuerpo – una alteración. Cuando alguien, a causa de un accidente, pierde los ojos, [34] entonces no sólo se le han quitado partes materiales del cuerpo, sino también órganos corporales y, con ello, la facultad de ver, que es una potencia anímica. Por consiguiente, la unión entre el cuerpo y el alma y el ser mismo del alma puede sufrir perjuicios a causa de lo corporal. Esto podemos entenderlo por la peculiaridad de la creación del hombre: por el hecho de que el cuerpo fuera formado de materias ya existentes. Evidentemente hemos de concebir esto como una sujeción

68* *De Ver.* q. 18 a. 6 ad 7 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 127s).

Es imposible designarla como algo que se siga necesariamente de la naturaleza del cuerpo. Esto, por de pronto, no tiene [29] ningún sentido, porque el cuerpo no tiene una naturaleza propia, puesto que lo que él es, lo es únicamente por el alma que está unida con él constituyendo la naturaleza humana. Si se pudiera hablar de la necesidad de la muerte por naturaleza, entonces esa necesidad tendría que estar basada en la naturaleza del alma o en la totalidad de la naturaleza humana. Acerca del *alma* hemos oído como verdad dogmática que el alma es *inmortal*. Si se habla de una muerte del alma, no se quiere expresar con ello que el alma deje de existir, de la misma manera en que la muerte corporal significa el final del ser corporal, sino que se expresa una existencia en separación de Dios. No hay ninguna declaración dogmática acerca de si la inmortalidad del alma deba considerarse como un don preternatural o como un don sobrenatural, o de si se fundamentarse en la naturaleza del alma. Pero la filosofía cristiana, siguiendo la tradición platónica, no dejó [30] nunca de esforzarse en mostrar pruebas de la inmortalidad natural del alma.

La prueba favorita, que por la inmaterialidad del alma concluye que el alma no puede desintegrarse, muestra únicamente la imposibilidad de una muerte al estilo de la muerte corporal, pero no que el cese de la existencia del alma sea absolutamente imposible. Y el afirmar con respecto al alma semejante imposibilidad – positivamente: la necesidad de perdurar eternamente –, eso parece que está en pura contradicción con su carácter de criatura, un carácter afirmado dogmáticamente. Toda criatura tiene su ser en Dios, y la continuidad o la terminación del ser se encuentra, lo mismo que el comienzo del ser, en las manos de Dios. Ahora bien, esta reflexión sobrepasa ya lo que es necesario para nuestro contexto. Ya sea la inmortalidad del alma es una necesidad por naturaleza o bien un regalo sobrenatural de Dios – el hecho es que esa inmortalidad consta como verdad dogmática. [31] Y, así, la muerte corporal como supresión de la unidad entre el cuerpo y el alma no debe fundamentarse por medio de un final del ser del alma. De modo que, en cuanto a la necesidad de la muerte por naturaleza, sólo puede aducirse como fundamento la naturaleza de la *unidad entre el cuerpo y el alma*. Ahora bien, de esa unidad hemos oído⁶⁷ que es *esencial y substancial*, es decir, que no está fundada en nada más que en la naturaleza misma del alma. De ahí hemos de sacar la conclusión de que la muerte no sólo no es necesaria por naturaleza, sino que es precisamente *contraria a la naturaleza del hombre*. Y la experiencia parece hallarse en armonía con esta

67* DH 900.

conclusión teológica, ya que la naturaleza humana no se resiste tanto contra nada como contra la muerte corporal. Claro está que surge entonces la cuestión acerca de cómo se compagina esta condición de que la muerte sea contraria a la naturaleza con el hecho [32] de la mortalidad de todos los hombres (¡el ejemplo académico clásico de una proposición universal!). Sin embargo, lo de ser contrario a la naturaleza no significa, en todo caso, la imposibilidad de la muerte corporal. Porque semejante afirmación estaría en contradicción no sólo con la experiencia sin excepciones, sino también con la verdad dogmática según la cual la mortalidad pertenece a la *naturaleza caída*. Si la muerte corporal fuera imposible en general, entonces sería también imposible como castigo por el pecado. Por consiguiente, la unión entre el cuerpo y el alma debe entenderse de tal manera que, esa unión, a pesar de ser una vinculación esencial, permita una separación, como hace pensar también necesariamente la doctrina acerca de la existencia separada del alma y de su reunificación con el cuerpo. Un punto de apoyo para una correspondiente construcción, lo encuentro en Tomás de Aquino⁶⁸, cuando hace notar que “el hombre, en el estado de inocencia, estaba protegido – por la acción de su naturaleza – contra un sufrimiento interno [33] y contra un padecimiento corporal, por ejemplo, contra la fiebre; pero contra un sufrimiento procedente del exterior, por golpes o heridas, no estaba protegido por una fuerza interior, ya que no poseía la incapacidad de sufrir, sino que lo estaba por la Divina Providencia, que le mantenía en su integridad, preservándole de todo daño...” (La moderna medicina protestaría quizás contra la concepción de las enfermedades “internas”, una concepción que constituye aquí el fondo de todo. Pero no es necesario que nos detengamos aquí a hablar de esta objeción. Hemos de representarnos al primer hombre como un hombre completamente sano, pero que podía sufrir heridas externas). Según eso, el cuerpo puede sufrir algún contratiempo procedente del exterior, algo que cambie su naturaleza corporal, y con ello puede experimentar también – como cuerpo – una alteración. Cuando alguien, a causa de un accidente, pierde los ojos, [34] entonces no sólo se le han quitado partes materiales del cuerpo, sino también órganos corporales y, con ello, la facultad de ver, que es una potencia anímica. Por consiguiente, la unión entre el cuerpo y el alma y el ser mismo del alma puede sufrir perjuicios a causa de lo corporal. Esto podemos entenderlo por la peculiaridad de la creación del hombre: por el hecho de que el cuerpo fuera formado de materias ya existentes. Evidentemente hemos de concebir esto como una sujeción

68* *De Ver.* q. 18 a. 6 ad 7 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 127s).

del ser corpóreo-anímico del hombre a una determinada composición de la materia. Pues bien, si por su entrada en el organismo corpóreo-anímico no se suprimió en absoluto la naturaleza material, sino que ésta quedó sometida a sus propias leyes, se comprenderá entonces que semejante naturaleza esté sometida a alteraciones que no [35] se fundamentan en el alma y que, por tanto, tampoco se fundamentan en el cuerpo como tal, pero que son consecuencias de la totalidad del ser corpóreo-anímico del hombre. Y como el caso límite extremo de un trastorno determinado externamente, hemos de considerar tal alteración del cuerpo material que lo haga inservible como cuerpo humano, y que se produzca al separarse el alma de un cuerpo así alterado. La sujeción del ser corpóreo-anímico a una determinada composición material debe considerarse como la razón de la *posibilidad* de la muerte corporal. Su aparición se produce según la "necesidad por coacción" (= la necesidad por naturaleza, en el sentido moderno de la palabra), es decir, en el sentido de lo que es contrario a la naturaleza humana. Y, así, se puede decir del primer hombre que su muerte no quedaba excluida por su naturaleza, sino que un "accidente" quedaba excluido por el orden providencial del trascurso natural.

[36] Esta exclusión providencial de la posibilidad existente por principio, puede considerarse como un "*don preternatural*", y como una nota distintiva del estado original que se diera de hecho de un posible "estado de naturaleza pura".

Hemos de preguntarnos todavía qué significación tendría la muerte corporal para el alma en el "estado de naturaleza pura". Para el cuerpo, esa muerte significaba el cese de su existencia como cuerpo, la descomposición en los diversos materiales estructurales. En cuanto al alma, no se puede afirmar nada análogo. Ésta tiene que seguir existiendo como alma (a no ser que fuera aniquilada por un acto divino específico o que hubiera sido destinada por Dios para su final, al ser separada del cuerpo). Hemos conocido incluso una definición dogmática⁶⁹, según la cual al alma, en semejante estado, le correspondería aún cierta actividad, pero evidentemente su ser y su actividad estarían modificados en comparación con su ser y su actividad en el cuerpo. Puesto que el alma, en tal separación, no es la forma del cuerpo, no lo anima ni lo mantiene ya unido, no es ya consciente de su propia vida y no puede recibir impresiones ni realizar actividades por medio de los órganos del [37] cuerpo, el alma carece de la plenitud de ser, que es propia de ella en la vida natu-

69* DH 3223.

ral, en la vida en que el alma está unida con el cuerpo. (Hemos de tener en cuenta que semejante alma no estaría unida con Dios por la gracia y, por consiguiente, no tendría la plenitud vital de la vida divina). ¿Qué clase de vida podría ser todavía la suya? Tomás de Aquino hizo extensas reflexiones sobre el tema de cómo habría que concebir el conocimiento que tuviera el alma después de la muerte⁷⁰. Según su concepción, el ser del alma no se agota en ser la forma del cuerpo. El alma tiene su propia vida espiritual, la cual, desde luego, mientras el alma vive en el cuerpo, está ligada a recibir de él, pero no está ligada absolutamente a él. Tomás, en cuanto al alma separada del cuerpo, distingue tres diversas posibilidades [38] de conocer: en primer lugar, el alma puede conservar el conocimiento de las cosas que el entendimiento elaboró por razón de las impresiones sensoriales (Tomás las denomina *species* o “formas” del entendimiento; nosotros podremos llamarlas aquí “conceptos”, para indicar lo que se quiere decir con ellas); por consiguiente, el alma llevará consigo lo que ha adquirido intelectualmente. Luego Dios, que dotó a esa alma de entendimiento como de su “luz natural”, le proporcionará también conocimiento directo de las cosas, sin que tengan que mediar los sentidos, de la misma manera que Tomás supone que es el conocimiento natural que poseen los ángeles. Y, finalmente, existe para el espíritu la posibilidad de conocer a otros espíritus, claro que en el presupuesto de que ellos se “abran”. (El libre “abrirse” o “cerrarse”, lo designa Tomás como el “hablar” y el “callar” de los espíritus puros). Claro que [39] la segunda y la tercera forma del conocer, que se conciben como algo que surge únicamente después de la muerte, deberían entenderse de tal manera con respecto a un estado de naturaleza pura (del que no se habla en Tomás) como si no significaran una elevación sobre la naturaleza del alma, es decir, como si no significaran una vida elevada por la gracia⁷¹. — Tomás trató de probar, en relación con el alma que ha salido del cuerpo (refiriéndose al estado de los condenados), no sólo la posibilidad de conocer, sino también la de padecer e incluso la de padecer físicamente⁷². Tomás expone que el alma no sólo puede estar unida — como forma — con un cuerpo, sino que lo puede estar también de otra manera — accidental —, por ejemplo, cuando se traslada a un determinado lugar, lo cual se halla en su poder natural. Pues bien, es igualmente concebible — claro que no de manera natural — que el alma

70* *De Ver.* q 19 a 1/2 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 137ss).

71* Piénsese; por ejemplo, en la aparición del espíritu de la tierra en el Fausto, el cual se muestra pero sin elevar al hombre hasta sí.

72* *De Ver.* q 26 a 1 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 363ss).

sea desterrada a un determinado [40] entorno material (por ejemplo, al fuego del infierno) y se vea impedida con ello en su actividad, es decir, que en este sentido el alma “sufra físicamente”. Con tanta mayor razón habrá que admitir la posibilidad de gozos y padecimientos puramente espirituales. – En todo ello habrá que tener en cuenta que el “estado de naturaleza pura” es un estado de ficción, tanto para el alma como para el hombre entero. De hecho, hay que pensar que las almas que han salido de los cuerpos una de dos: o están elevadas por la gracia o se encuentran en un estado de castigo. Se acercaría mucho a ese estado de naturaleza pura la existencia en el más allá de los niños que han muerto sin bautismo, según las ideas actuales de los teólogos (no poseemos a este respecto ninguna definición dogmática). Pero, cualquiera que sea la clase de vida que asignemos a las almas de los difuntos, veremos que mientras éstas no sean forma del cuerpo, no tendrán nunca su vida plena y natural, de tal manera que, [41] para que consigan la plenitud del ser, necesitan precisamente su reunión con el cuerpo. Por otro lado, entendemos a partir de aquí cómo es un estado de castigo el hecho de estar sometido a la muerte corporal.

<2. La concupiscencia>

Vamos a hablar ahora de la segunda nota característica del ficticio “estado de naturaleza pura”: de la *concupiscencia*. Según Tomás⁷³, la concupiscencia es una capacidad de la sensualidad, entendiendo por “sensualidad” la tendencia sensual. Tomás la distingue de la tendencia superior, la voluntad, y distingue – dentro de la tendencia inferior o sensual – una potencia pasiva y una potencia activa. A la potencia pasiva la designa él con el nombre de *concupiscibile* o capacidad de apetecer (el platónico ἐπιθυμητικόν): está dirigida hacia lo que es adecuado a los sentidos y les produce placer. A la potencia activa la denomina él *irascibile* = enojo, furor (la capacidad de reacciones afectivas, el platónico θυμοειδές).

[42] Esta potencia activa se dirige contra lo que sirve de obstáculo a un apetito y ha de ser superado. Nos interesa ahora la cuestión de si la capacidad de apetecer es algo perteneciente a la naturaleza del hombre y tenía que ser propio también del primer hombre en cuanto a su naturaleza pura, de tal manera que sólo pudiera ser liberado de ello mediante un don preternatural. Tomás designa como objeto del apetito lo que

⁷³* De Ver. q 25 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. II, pp. 337ss).

es adecuado para los sentidos y, *por tanto*, origina placer. Cuando algo es adecuado a los sentidos, entonces se expresa ya en ello que existe una ordenación recíproca entre ambas cosas. Los sentidos son órganos receptivos; son en sí mismos algo que necesita complementación, lo cual encuentra su perfeccionamiento en aquello hacia lo que está ordenado, y eso es lo "adecuado" para ellos. Cuando los sentidos encuentran lo adecuado para ellos, [43] experimentan en ello una satisfacción: es la experiencia del placer. Mientras no han encontrado lo adecuado, tienen que tender a ello: eso es la *concupiscencia*. Esta necesidad de complementación y esta ordenación hacia algo que dé satisfacción, no son propias únicamente de los sentidos, sino de toda la naturaleza humana: el cuerpo necesita los correspondientes alimentos para seguir formándose; el entendimiento está orientado hacia lo verdadero, la voluntad lo está hacia lo bueno, por ser lo que a ambos les da plenitud y satisfacción. Los sentidos se hallan en consonancia con esta estructura total del microcosmos humano; prestan servicio al cuerpo, buscándole lo que él necesita, y prestan servicio al espíritu como medio para el conocimiento. No cabe duda alguna de que también la naturaleza de los primeros seres humanos era una naturaleza "necesitada" [44] en este sentido. Por eso, Dios los situó en el paraíso de las delicias y puso a su disposición los frutos del paraíso para que se alimentaran⁷⁴. Indudablemente ellos habrían tenido que apetecerlo, si les faltara algo de lo que era adecuado para ellos. Y esa concupiscencia habría sido buena, porque habría estado en consonancia con lo que correspondía a su naturaleza creada por Dios. Si estaban libres de ella, se lo debían únicamente a la especial disposición de la Providencia divina, concretamente a la circunstancia de que vivían en la abundancia del paraíso, en la cual nada les faltaba.

De todo lo dicho se desprende que la concupiscencia, tal como ésta corresponde al estado de naturaleza pura, ha de concebirse como enteramente *libre de pecado*. Tomás estudia en el pasaje citado las *relaciones entre la razón y la sensualidad* y comprueba la existencia de una triple supraordenación o *subordinación*: 1) la razón misma es una razón inherente a los sentidos mismos, [45] que ante los ojos de la concupiscencia presenta algo como placentero o como adecuado; 2) la voluntad racional tiene el dominio sobre la tendencia; es capaz de dirigir las mociones de la tendencia misma; 3) la transición de la tendencia a la acción exterior requerida por ella es cuestión de la voluntad. En el estado de naturaleza pura, las relaciones entre la razón y la sensualidad han de concebirse, en estos tres aspectos, como completamente imperturba-

74* Gn 2, 8; Gn 1, 29; 2, 9.

das: intrínsecamente no se podría apetecer nada que no fuera conforme a la razón y adecuado al bien del hombre⁷⁵; no sería posible ninguna moción desordenada y, por tanto, no sería necesaria ninguna intervención inhibitoria, sino únicamente una actividad ejecutora por parte de la voluntad.

<3. El conocimiento natural>

En forma análoga hemos de representarnos la relación entre la *aprehensión sensible* y el *conocimiento intelectual*⁷⁶. El entendimiento no habría podido [46] extraviarse en cuanto a su orientación hacia lo verdadero; no habría podido considerar como verdadero nada que fuera falso. Serían posibles las alucinaciones procedentes del exterior, pero tales alucinaciones quedarían excluidas en el primer hombre por una ayuda de Dios.

En la dotación natural del primer hombre, en contraposición a todos los seres humanos posteriores y también en contraposición a los hijos que él hubiera engendrado antes de la caída, Tomás⁷⁷ incluye la posesión de todo lo que pertenece a la perfección natural. El primer hombre no necesitaba ningún desarrollo; tampoco necesitaba aumentar progresivamente el caudal de su saber, sino que él habría poseído desde el principio el conocimiento de todas las cosas. (Una prueba de Escritura en favor de esta afirmación puede verse en Gn 2, 19-20: Dios presenta a Adán todos los seres vivos, para que él les dé nombre); poseía, además, un conocimiento tan perfecto de Dios como es posible adquirirlo por la contemplación de las criaturas.

<4. Resumen>

[47] Así se nos revela ahora la imagen del primer hombre, tal como hemos de representárnosla según sus dotes naturales: fue creado por Dios en perfecto estado de salud de cuerpo y mente, libre de pecado y de error, dueño de sus propios actos; por una Providencia divina, preservado de todos los peligros exteriores que pudieran amenazar su vida;

75* En analogía con las alucinaciones, que Tomás consideraba posibles, pero que creía que quedaban excluidas en el primer hombre por una ayuda de Dios (véase la nota 9), hemos de admitir también, en el sentido en que él lo piensa, la posibilidad de un engaño en cuanto a la estimación por los sentidos de lo que es conveniente.

76* Véase *De Ver.* q 18 a 6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, pp. 129ss).

77* Véase *De Ver.* q 18 a 7 (o.c. pp. 129ss).

dotado de todo lo que él necesitaba para su bienestar y, por tanto, libre de concupiscencia; en plena posesión del conocimiento natural y con señorío sobre las criaturas inferiores, un señorío del que él disfrutaba juntamente con su correspondiente compañera. A estos dones, concedidos por la creación y por la Providencia divina, hay que añadir la *elevación sobrenatural por medio de la gracia*.

<D. EL SER SOBRENATURAL DEL PRIMER HOMBRE>

<1. Elevación sobrenatural. Explicación de las ideas de "naturaleza" y "gracia">

[48] Como ya se hizo notar, el "estado de naturaleza pura" es algo que nunca se realizó históricamente. Es doctrina de la Iglesia el que a los primeros seres humanos se les concedió, desde un principio, *más* de lo que pertenece necesariamente a la naturaleza humana: se mencionaron ya los "dones preternaturales", concedidos por la Providencia divina, que completaban la "mera naturaleza" convirtiéndola en la "naturaleza íntegra": el verse libres del sufrimiento, de la muerte y de la concupiscencia. Estos dones se llaman "*preternaturales*", no "*sobrenaturales*", porque con ellos no se modificaba intrínsecamente la esencia del hombre. Otra cosa sucede con lo que la doctrina de la fe denomina como elevación del primer hombre: la elevación a la condición de hijo de Dios (afirmada en contra de Miguel Bayo⁷⁸ en el año 1567)⁷⁹, y la vocación a la *contemplación eterna de Dios*. Se trata de la *gracia sobrenatural*.

[Para la comprensión de lo que sigue, [49] es esencial, más aún, es quizás lo más esencial para la comprensión del ser humano el que tengamos ideas muy claras sobre las relaciones entre la *naturaleza* y la *gracia*. Hablé ya anteriormente acerca de la idea aristotélico-escolástica de naturaleza, que designa la esencia o la substancia de una cosa, en cuanto es principio de su actividad. Perteneció a la criatura como tal el que el Creador le haya concedido un ser propio y algo que ella es en sí misma. Se trata de un ser puesto en sí mismo y de un estar fundamen-

78 Miguel Bayo (1513-1589). Fue profesor de filosofía y teología. En la bula de Pío V "Ex omnibus afflictionibus" de 1 de mayo de 1572 fueron reprobadas 76 proposiciones de Bayo (cf. DH 1901-1980). Él estaba convencido de que su doctrina no podía ser reprobada, ya que era idéntica a la de S. Agustín.

79* DH 1924.

tado en sí mismo: cosa que corresponde al propio ser y a la propia índole (que es precisamente lo que quiere decir el nombre de "substancia", que acabamos de mencionar); y se trata de un activar su *propia manera* de ser de un modo que corresponda a su obrar específico. Esto, especialmente en cuanto es un *actuar*, se denomina "naturaleza". Por medio de la creación, las criaturas no quedan desligadas en absoluto de Dios; la doctrina de la fe enseña que el acto de la creación tiene su continuidad en el acto de la *conservación*: toda criatura necesita [50] en todo momento la asistencia divina para poder ser y para poder obrar: Tomás lo formuló declarando que, en toda operación creada, Dios actúa como la *prima causa*. Pero, a pesar de esta omnipresencia y omniactividad de Dios en todas las criaturas – que nos da a entender en aquellas palabras de Pablo: "En él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17, 28) –, Dios deja a las criaturas un ser propio y una actividad propia. En una imagen podríamos expresarlo de la siguiente manera: Dios sustenta en su mano el universo entero, pero le deja seguir su curso según las leyes que Dios mismo puso en él; claro que con la reserva de que su libre intervención en ese acontecer siga siendo posible en todo punto y en cualquier instante. Tomás expresó la actividad propia de las criaturas en su relación con la omniactividad de Dios, [51] denominando a aquellas *causae secundae*. Si a las criaturas se las llama imágenes de Dios, entonces podremos afirmar que lo son por el propio ser y por la propia actividad de las mismas, por su propia naturaleza o por su propia substancialidad y causalidad. Será siempre un mérito especial de Santo Tomás el haber estudiado con tanta pureza y nitidez esta idea de la naturaleza. Hoy día se entablan muchas polémicas contra ella⁸⁰, como si, por medio de la doctrina acerca de una naturaleza relativamente independiente, se hubiera preparado el camino para una cosmovisión y una ciencia puramente naturalísticas. No podemos detenernos aquí a examinar qué núcleo de verdad pudiera haber quizás en esas impugnaciones. Me parece a mí que esos ataques están muy lejos de dar en el blanco. El hecho de realzar la actividad de la *causa prima*, y toda la doctrina de Tomás acerca de la gracia, le pone a salvo de la acusación de naturalismo.

[52] En la doctrina sobre la gracia, Santo Tomás de Aquino sigue esencialmente las huellas de San Agustín⁸¹, cuyo eterno timbre de glo-

80* Véase K. ADAM, *Jesus Christus*. Augsburg, 1932, especialmente el capítulo quinto.

81 San Agustín, doctor de la iglesia (354-430), cf. Conf. 24, nota 9, p. 424. Edith le menciona con frecuencia en esta obra.

ria en la historia de la Iglesia y de la elaboración del dogma será siempre el hecho de que él expuso nítidamente la *idea de la gracia* y la desarrolló en todas sus consecuencias. Lo hizo así en la confrontación con los errores de Pelagio⁸² y de sus seguidores, que negaban que el hombre tuviera necesidad de la gracia; según su concepción, sería posible, por medio de actos puramente naturales y libres, conseguir la fe, realizar buenas obras, perseverar en el bien y ganar el cielo. Una serie de concilios⁸³ se ocuparon de rechazar esos errores, y frente a ellos elevaron en su mayor parte las enseñanzas de San Agustín a la categoría de doctrina de la Iglesia.

En este lugar no me propongo desarrollar en todos sus detalles la doctrina sobre la gracia. Lo que [53] sobre todo nos interesa es entender claramente su sentido y sus relaciones con el ser del hombre. Con este fin tomaré como punto de partida una observación de San Agustín⁸⁴. Él que sólo las *naturalezas espirituales*, no las piedras ni los animales, son capaces de recibir la gracia⁸⁵. Hemos hablado ya de que el hombre, en sentido insigne, es *imagen de Dios*, porque es capaz de conocer y de querer libremente. En relación con ello, la *condición de hijo de Dios* significa además algo esencialmente nuevo, pero que llega a ser posible por la naturaleza espiritual del hombre. Tomás lo formuló posteriormente, diciendo que la gracia presupone a la naturaleza y la perfecciona; y a la *disposición* de la naturaleza para la recepción de la gracia la designó él como *potentia obediencialis*. ¿Cómo nos explicaremos el sentido de la condición de hijos de Dios [54] y la elevación a esta condición? Designaremos seguramente la esencia más íntima de la filiación divina, si vemos en ella la *unión de amor* del hombre con Dios y de todos los hombres *en* Dios. Cristo, en su oración sacerdotal, pidió para nosotros esa unión (en el capítulo 17 del evangelio de Juan). Para recuperar esa unión, que el primer hombre poseyó y echó a per-

82 Pelagio, natural de Gran Bretaña o Irlanda; monje laico, hacia 400-411 vivió en Roma y después en Africa y en el Oriente. Hombre culto y costumbres austeras. Desarrolló su doctrina contra el maniqueísmo, defendiendo hábilmente las buenas costumbres en 415 en Jerusalén y Disopolis con la expresión "gracia", empleada por él empleada ambigua o equivocadamente, y bajo la cual entendía un don puramente natural de Dios. La doctrina fue reprobada por el papa Zósimo y el sínodo XV de Cartago (cf. DH 221-230).

83* Sínodo de Cartago (418), Concilio de Éfeso (431), Sínodo II de Orange (529).

84* En un escrito contra el pelagiano Juliano.

85* Descartaría hacer notar que en todo ello se trata de la *gracia sobrenatural*. El lenguaje teológico actual distingue entre gracia natural (o gracia de la creación) y gracia sobrenatural (o gracia de la redención).

der, el Hijo de Dios se hizo hombre y murió. Ahora bien, la unión de amor es cosa espiritual, es una unión recíproca que sólo es posible a seres espirituales. Esta unión implica que dos personas se entreguen graciosamente la una a la otra y acepten recíprocamente esa entrega graciosa. El entregarse graciosamente y el aceptar la entrega son actos espirituales y libres. Para que el hombre pueda entregarse a Dios, tiene que ser un ser libre y espiritual. La espiritualidad y la libertad se presuponen para la condición de hijos de Dios. [55] Éstas pertenecen a la naturaleza del hombre. De esta manera entendemos que la gracia presuponga a la naturaleza, y también que la filiación divina no pueda alcanzarse sin la cooperación de la libertad humana. Pero es igualmente evidente que el acto humano no basta: *Dios tiene que entregarse graciosamente al hombre*. Esto supone que Dios lo adopta como hijo. La voluntad amorosa y libre de Dios es designada con el nombre de *gratia increata*. Esa voluntad es el principio de todos los efectos de la gracia. Y en este sentido existe solamente *una* gracia. Pero de esta voluntad de amor que se entrega graciosamente, se distingue lo que en virtud de la entrega penetra en el hombre, aquello por lo cual él es *más* que una simple criatura, aquello por lo cual es un hijo de Dios. Y esto se denomina *gratia creata*, y existe siempre que haya hombres que reciban la gracia. (Si nosotros no sólo consideramos la *gratia gratum... faciens*, la gracia santificante, [56] que es *una sola* para cada hombre, sino que contemplamos los múltiples *dones* de gracia y la asistencia actual de la gracia para cada uno de los actos, entonces la gracia creada se multiplica. Pero no voy a detenerme aquí a estudiar estas diferencias). Podemos afirmar también que la gracia es el Espíritu de Dios que nos ha sido dado. Cuánto sea el hombre capaz de captarlo, eso depende de la medida del ser que sea propia de él por naturaleza, de su poder de captación espiritual, pero también de la medida en que el hombre se abra a la gracia. La gracia es un *nuevo principio de acción* en el hombre. Por eso, podemos designarla como una "nueva naturaleza", de la misma manera que la recepción de la gracia se denomina también un nuevo nacimiento.

Volveremos constantemente a la doctrina de la gracia, en los más diversos contextos. Lo que acabamos de decir bastaría para comprender la diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de gracia en el primer hombre. [57] Ahora hay que desarrollar todavía lo que incluye el estado de gracia de los primeros seres humanos, y qué relación guarda este estado con el estado de gloria.

◁2. El estado de gracia del primer hombre y su relación con el estado de gloria: el conocimiento natural de Dios, la fe, la contemplación>

El estado de los primeros seres humanos debe considerarse aún como *status viae*, pero todavía no como *status termini*. Esto significa en primer lugar que esas personas tenían que mantenerse en el estado de gracia, y que, además, tenían aún en perspectiva otra elevación, la exaltación al estado de gloria. Estudiaremos en primer lugar esta segunda elevación. Lo que distingue al estado de gloria del estado de gracia es, en primer lugar, que aquél es *status termini*. Es la eterna unión con Dios, una unión que ya no puede perderse. Incluye la imposibilidad de pecar, el *non posse peccare*, mientras que es propia del estado de gracia la posibilidad únicamente de no pecar, el *posse non peccare*. (Tendremos que reflexionar aún sobre lo que esto significa con respecto a la libertad). [58] Ahora bien, el estado de gloria significa, además, otra clase de unión, distinta de la que se nos da en el estado de gracia. La vida de los bienaventurados consiste en la *visio beatifica*, en la contemplación de Dios. ¿Cómo tendremos que entenderla? En primer lugar, podremos deslindarla negativamente de los caminos para el conocimiento de Dios y la unión con Dios, que son posibles *in statu viae*: el conocimiento natural de Dios y la fe.]

El conocimiento natural de Dios, cuya posibilidad definió el Concilio Vaticano como una proposición de fe⁸⁶, es un conocimiento *mediato*, un conocimiento del Creador a partir de sus obras, un conocimiento de lo invisible por lo visible (Rom 1,20). {En él, Dios no está ante nosotros como una realidad presente. Por tanto, este conocimiento carece de la certeza abrumadora con la que una cosa presente se nos impone con fuerza. Permite que haya en nosotros error y duda [59] — hasta llegar a la completa incredulidad. Claro que, en lo que respecta a los primeros seres humanos, hay que descartar el error, y hay que pensar que el conocimiento de Dios por las criaturas era todo lo perfecto que podía serlo. Y debemos tener en cuenta, además, que ellos nunca dependían únicamente de ese conocimiento, sino que a la vez, por la fe, tenían certeza de la existencia de Dios⁸⁷. Con eso llegamos al segundo camino del conocimiento de Dios *in statu viae*: la fe.}

Lo que es la fe, yo desearía explicarlo siguiendo muy de cerca las declaraciones del Concilio Vaticano⁸⁸, haciéndolo de momento y sólo

86* DH 3015.

87* *De Ver.* q 18 a 6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, pp. 113ss).

88* DH 3008ss.

con la extensión que sea necesaria para deslindar nítidamente el estado de gracia frente al estado de pura naturaleza, por un lado, y frente al estado de gloria, por el otro lado.

“Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su creador y señor, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada; [60] cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y de voluntad. Ahora bien, esta *fe* que es el principio de la humana salvación, la Iglesia católica profesa que es una virtud *sobrenatural* por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas (*rerum*), percibida por la luz natural de la razón, sino *por la autoridad del mismo Dios que revela*, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos. ‘Es, en efecto, la fe’, en el testimonio del Apóstol, ‘substancia de las cosas que se esperan, argumento de lo que no aparece’ (Heb 11, 1)”⁸⁹.

{No vamos a seguir adelante, sin aclararnos primeramente lo que aquí se ha dicho. En esta declaración se habla de la fe como de una virtud, es decir, se habla de la *fides, qua creditur*. [61] Forma parte de ella necesariamente el acto de fe, en el cual se actúa la virtud, el *credere*, y forma parte también de la fe aquello hacia lo cual se dirige el acto de fe, la *fides, quae creditur*. El contenido de la revelación se designa como aquello que en la fe se profesa como verdadero. Nosotros creemos lo que Dios ha revelado, y lo creemos *porque Dios* lo ha revelado, ese Dios que no puede engañarse ni puede engañarnos. En ello se incluye el que para todo creer en este sentido, por ser (según Tomás) un *credere Deo*, un “dar crédito a Dios”, se presupone ya un conocimiento de Dios. Tenemos que conocer ya a Dios como el Omnisciente y el Veraz, a fin de aceptar su palabra como pura verdad. Este conocimiento no puede ser el simple resultado de un conocimiento natural de Dios, porque sobre tal fundamento no puede nacer otra certeza que [62] la que es propia del mismo. Ahora bien, la certeza de la fe es enteramente distinta de la del conocimiento natural; es una certeza sumamente firme, de la que podemos ser hechos partícipes *in statu viae*, y a la que no se llega por ningún conocimiento natural. No es tampoco la certeza de la *visión*, que sólo se nos concederá en la gloria. Así que tiene que ser, ella misma, una *certeza de fe*: el “*credere Deo*” presupone un “*credere Deum*”. Por tanto, la primera revelación, que es el fundamento de todas las demás (podrá preceder temporalmente a las demás o podrá estar

contenida en ellas), incluye una *autorrevelación* de Dios.) De hecho, se dice en la definición de la revelación que Dios, por encima del conocimiento natural, “plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, *a sí mismo* y los decretos eternos de su voluntad”⁹⁰.

[No era intención mía insertar [63] aquí la explicación de lo que es la revelación. Lo único que me interesaba era hacer constar que *Dios mismo es el primer objeto de la fe*. Tendré que explicar todavía en qué sentido lo entiendo, y descartaría hacerlo ocupándome de la teoría de la fe, expuesta por Santo Tomás⁹¹, porque esta teoría ha sido de importancia decisiva para la teología dogmática hasta nuestros mismos días. El que Dios mismo o la “primera Verdad” sea el objeto específico de la fe, eso lo expone Santo Tomás en el artículo 8º de la investigación 14ª sobre la verdad. La fe “tiene a Dios mismo como objeto principal, pero a todo lo demás (es decir, a toda la verdad sobre las criaturas) lo tiene como algo asociado que se sigue de lo mismo”⁹². Tomás fundamenta en ello el que la fe sea una virtud del entendimiento; el nombre de “virtud” lo merece únicamente cuando su acto es bueno; ahora bien, lo específicamente bueno del entendimiento es la verdad; así que el acto de fe podrá ser bueno únicamente, cuando [64] enuncie infaliblemente la verdad. Eso no es capaz de hacerlo en virtud de una propia intelección – porque es esencial de la fe el que no sea una intelección – sino en virtud de un testimonio del que es propia una verdad infalible. Ahora bien, esa verdad es propia únicamente del conocimiento divino. Dios es quien “da testimonio” de sí mismo (Jn 14, 8). En todo ello se compara la relación entre el Dios que se revela y la fe con la luz que permite ver⁹³. Y de la luz se dice que en cierto sentido ella es el objeto de la visión, y que en cierto sentido no lo es: la captamos por medio de los cuerpos que ella hace visibles para nosotros; pero en la medida en que por la luz los cuerpos se hacen visibles, se dice que la luz misma es visible. Esta imagen se explica a continuación inmediata en forma no metafórica⁹⁴. El acto de fe, como acto del entendimiento es un asentimiento a juicios que enuncian algo acerca de Dios (un asentimiento a las “verdades de la revelación”). Ahora bien, como el juicio es juicio sobre un objeto que [65] existe fuera del juicio – y este objeto, en nuestro caso, es Dios mismo –,

90* DH 3004.

91* *De Ver.* q 14 (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, pp. 1ss).

92* *O.c.* pp. 30ss.

93* q 14 a 8 ad 4 (*o.c.* p. 30).

94* q 14 a 8 ad 5 (*o.c.* p. 31).

vemos que *Dios mismo es el objeto de la fe*. A esta proposición le concedo yo importancia fundamental para aquello de lo que aquí se trata. Cuando dije anteriormente que Dios es el primer objeto de la fe, quise decir no sólo que las verdades de la fe se refieren primordialmente a Dios y sólo de manera derivada se refieren a criaturas, sino también que la fe, como asentimiento a un juicio sobre Dios, se fundamenta en o queda incluida en un contacto de distinta índole con Dios (de manera análoga a como el juicio sobre una percepción tiene como fundamento a la percepción). Con ello se nos remite al *acto de fe*, cuyo análisis va precedido en Tomás de Aquino por una dilucidación acerca del objeto⁹⁵. En ella la fe (entendida primeramente no en sentido específicamente religioso sino en sentido amplio) se deslinda [66] del acto de *opinar*, del acto de *saber* y del acto de *entender*. Con el acto de saber y de entender, la fe – en contraste con el acto de opinar – tiene en común la nota distintiva de la certeza: es un “pensar con asentimiento”⁹⁶. Ahora bien, el asentimiento (que siempre se refiere a una proposición – a un “compuesto” en el sentido en que lo entiende Aristóteles) se deriva directamente, en el caso de la intelección, de una intuición del objeto sobre el que se enuncia algo (en los casos que Tomás tiene a la vista, se trata de la intelección de los principios, y es un “conocimiento *a priori*”); en el caso del saber, el asentimiento se deriva de una deducción lógica del juicio, finalmente de proposiciones inmediatamente evidentes. Por el contrario, en el caso de la fe, el asentimiento se da a proposiciones de fe, no por medio del entendimiento y no por medio una razón cognoscitiva, sino por medio de la voluntad y en orden a una meta de la voluntad. En el caso de la fe religiosa, la promesa de eterna recompensa [67] es la que determina a la voluntad para que asienta a las verdades de la fe. Según esta determinación, sorprenderá el que la fe reclame ser un *conocimiento*. En todo caso, el pensamiento moderno apenas podrá comprender la idea de un “conocimiento” que no sea ni saber ni intelección. Por eso, este pensamiento moderno tiene muchas dificultades para entender el lenguaje dogmático que, siguiendo a Santo Tomás, reclama que la fe es un conocimiento, pero no en el sentido de un saber. A mí me parece que este *horrendum* se puede superar, si la “intelección” y el “saber” se toman estrictamente en el sentido definido por Tomás, y no se introduce en las expresiones otros significados distintos; si, además, se tiene en cuenta el ulterior análisis de la fe, y se lo completa con un análisis de la voluntad.

95* q 14 a 1 (o.c. p. 3ss).

96* Agustín, *De praed. sanctorum*, cap. 2.

Estamos acostumbrados a entender el "saber" en un sentido más amplio [68] que el entendido por Tomás de Aquino en este contexto: se lo entiende como referido a toda "posesión" intelectual. Yo, en lugar de esta expresión de "saber", voy a utilizar la de "tener conocimiento". Para nuestro tipo de inteligencia, es necesario que aquello de lo que "tenemos conocimiento", lo *conozcamos* con anterioridad, es decir, hayamos adquirido conocimiento de ello. En el análisis de la fe, Tomás ha deslindado entre sí diversos caminos por los que se puede adquirir conocimiento, pero no ha tenido en cuenta, ni mucho menos, todos los caminos posibles. El saber, en la exposición que él hace, es un tener conocimiento de realidades en virtud de una deducción lógica, es decir, sacando conclusiones según las leyes de la lógica. Todo acto de sacar conclusiones presupone supremamente proposiciones que no son ya deducidas, sino que son *conocidas inmediatamente*. Y a este conocimiento inmediato, lo mismo que al conocimiento que se adquiere por él, lo denomina Tomás de Aquino *intelección*. Pero también ésta remite a un acto intelectual más sencillo. Para entender que el todo es mayor que la parte, o que el rojo [69] es distinto del verde, tendré yo que conocer ya lo que es el "todo" y la "parte" o lo que es el "rojo" y el "verde"; tendré que entender el sentido de los nombres. Un conocimiento genuino y pleno de las palabras, lo tendré únicamente cuando conozca las cosas que son designadas por esas palabras. El conocimiento de lo que es algo, lo designa Tomás expresamente como un acto que precede al conocimiento formado con arreglo a un juicio, y que precede a la intelección de realidades. Lo denomina "formación de las sencillas sabidurías de las cosas"⁹⁷. Ahora bien, este sencillo acto de entendimiento, que es fundamental para todo acto de entendimiento más complicado, presupone a su vez un llegar a conocer que no es ya puro acto del entendimiento: para entender el sentido general de los nombres rojo y verde, y llegar así a tener conocimiento de lo que es su diferencia, tengo yo que haber *percebido con los sentidos* el rojo y el verde. La percepción es [70] adquisición de conocimiento de individuos reales. Todo conocimiento de un nivel superior remite en último término a la percepción. Y la percepción es específicamente distinta según sea la índole de los individuos reales cuyo conocimiento ella incluye en sí: es diferente para las cosas que para las distintas cualidades de las cosas; es diferente para las cosas materiales, para las personas, para obras intelectuales como, por ejemplo una composición poética.

97* De Ver. q 14 a 1 (o.c. p. 5).

Si entendemos el “conocimiento” en el sentido amplio de adquisición de conocimiento, y “saber”, en el sentido estricto de tener conocimiento en virtud de un procedimiento lógico, entonces una fe que sea conocimiento, pero que no sea saber, no aparecerá ya como un “absurdo”. Tan sólo tendremos que intentar hallar, en medio de la variedad de lo que abarca ese nombre de “conocimiento” (entendido en sentido amplio), el lugar adecuado que corresponda a la fe. Enlazaré para ello con el análisis de la fe en sentido religioso, que Tomás ofrece en el artículo 2º de la investigación 14ª acerca [71] de la verdad⁹⁸. Él designa aquel pasaje de la Carta a los Hebreos (Heb 11,1)⁹⁹, que se recoge también en la definición dogmática de la fe (citada ya anteriormente), como una definición completa de la fe. Estudia en primer lugar la primera parte de esta definición: *fides substantia rerum sperandarum*.

La fe es la “substancia”, el “fundamento” de lo que esperamos. Lo que nosotros esperamos es la recompensa que nos ha sido prometida. Y esta recompensa es la vida eterna. Es un bien que sobrepasa todas las fuerzas naturales del hombre. Nosotros no sólo somos incapaces de proporcionárnoslo por nosotros mismos, sino que además no somos capaces siquiera de imaginárnoslo: “Ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado y no ha entrado en el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman” (1 Cor 2, 9). Este bien es el que la voluntad se fija como meta, y puesto que la fe (es decir, en este caso el aceptar como [72] verdadero “lo que se nos presenta para que lo creamos”, las verdades reveladas) es el camino hacia la meta, por esta razón asentimos a las verdades de la fe¹⁰⁰. Nosotros no podríamos fijarnos como meta la vida eterna, si no estuviéramos convencidos de que esa vida eterna es un bien, más aún, el bien supremo. Y nosotros no podríamos asentir, a causa de ese bien, a las verdades de la fe, si no estuviéramos convencidos de que éste es el camino que conduce a la vida eterna. Ninguna voluntad es completamente ciega ni carece por completo de base en el conocimiento. Poseemos un conocimiento de la vida eterna y un conocimiento de la fe como camino hacia la vida eterna por medio de las comunicaciones que Dios nos ha transmitido, es decir, por medio de la revelación, y nosotros aceptamos como verdaderas esas comunicaciones divinas y nos regimos por ellas en las decisiones de nuestra

98* *O.c.* pp. 7ss.

99* Ἔστι δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑποστάσις, πραγμάτων ἑλεγχος οὐ βλεπομένων.

100* La definición dogmática menciona como motivo del asentimiento la autoridad de Dios que se revela. Pronto reflexionaremos acerca de qué relación guarda esto con la exposición que hace Santo Tomás.

voluntad, porque tenemos fe en Dios (es decir, le damos crédito). Así que la recompensa eterna como motivo del asentimiento remite a la autoridad divina como motivo. [73] Ahora bien, para tener fe en Dios, hemos de conocer a Dios. Nos hallamos, pues, de nuevo ante la proposición: Dios mismo es el primer objeto de la fe; y el comienzo de la fe es un adquirir conocimiento de Dios, lo cual constituye el fundamento de toda la aceptación de verdades acerca de Dios¹⁰¹. Esto se expresa también claramente en Tomás de Aquino, aunque no en la forma en que acabo de desarrollarlo. Él designó como la meta del hombre la vida eterna y añadió que la ordenación hacia una meta presupone ya cierta adecuación a esa meta, y de esto brota el anhelo de llegar a la meta. En aquel que tiende a una meta, tiene que haber ya un comienzo de aquello a lo que él tiende. Y, así, el anhelo de la vida eterna es ya un comienzo de la vida eterna; y puesto que (según Jn 17, 3) *la vida eterna consiste en que conozcamos al único Dios verdadero*, "tiene que darse en nosotros un comienzo de tal conocimiento sobrenatural; [74] y esto *acontece por medio de la fe*, la cual, en virtud de una *luz infusa*, abarca lo que por naturaleza sobrepasa a nuestro conocimiento". Aquí reside, a mi parecer, lo decisivo y lo más esencial de ese análisis de la fe. *La fe no es ciega*¹⁰²; es el *comienzo de la visión*, para la cual nos prepara. Es un conocimiento *sui generis*, no de categoría inferior al conocimiento que adquirimos por medio del entendimiento natural, sino de categoría superior: el *lumen supranaturale*, la luz de la gracia que hace posible el conocimiento, significa una *intensificación óptica* del entendimiento; tan sólo está por detrás del conocimiento natural, en cuanto es aún menos adecuado a su objeto de lo que lo es el conocimiento natural al suyo; más aún, en cuanto se adecua, señala más allá de sí mismo. El Dios que se revela en la fe, permanece velado, y tan sólo [75] a la luz superior de la gloria se desvelará a nuestro ojo espiritual. Y eso no será un contemplar al estilo de nuestro ver natural, ni tampoco al estilo de nuestra intelección espiritual, sino que será algo *sui generis*.

Esta definición de la fe como comienzo de la vida eterna es, para Tomás de Aquino, la clave que llega a manifestarle el pleno sentido de

101* Esperamos que esta "adquisición de conocimiento" no se confunda con la "experiencia" religiosa de los modernistas, tal como se expone y se rechaza en DH 3484 (véase *infra* pp. 480ss [p. 958]): el acto de fe hemos de considerarlo como un don sobrenatural de la gracia, y no como un acto natural del hombre.

102* Cf. DH 3010: "... el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del alma; pues nadie 'puede consentir a la saludable, es decir, evangélica predicación', tal como es *necesario* hacerlo para la salvación, 'sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo'...".

la definición apostólica: Puesto que la fe es el comienzo de la vida que nosotros esperamos, esa fe merece el nombre de “fundamento de lo que esperamos”. Lo que nosotros creemos y esperamos es algo que “no está manifestándose”, es decir, es algo que nosotros no contemplamos como lo contemplaremos en la gloria; pero se halla ante nosotros de un modo que hace que sea posible para la voluntad el fijárselo como meta y el aceptar como verdadero “lo que no está manifestándose”. Y, de esta manera, la fe, como acto específico de adquisición de conocimiento, se convierte en el *argumentum non apparentium*, en el medio de probar [76] algo que no se halla ante nuestros ojos, pero que genera una firme convicción acerca de sí. Con lo “que no está manifestándose” se designa el *objeto* de la fe; con lo de “el medio de probar” se designa el *acto* por el que nosotros esperamos algo, la meta. Ahora bien, al acto le pertenece un correspondiente *habitus*, una permanente determinación del *espíritu*: es decir, la fe como virtud sobrenatural. Y, así, Tomás de Aquino transforma las palabras del Apóstol en una definición en toda regla¹⁰³: “La fe es el ‘habitus’ del espíritu, con el que comienza en nosotros la vida eterna, y que determina al entendimiento a asentir a lo que no se manifiesta”. Recalcaré de nuevo con insistencia que en esta definición *se incluyen diversos niveles de la fe*:

1. La constitución del espíritu obrada por la gracia, que hace posibles todos los actos de fe; entiendo por ello un conocimiento de Dios (un conocimiento habitual, que en cualquier momento puede hacerse actual), y al mismo tiempo la disposición [77] para aceptar como verdadera toda comunicación procedente de Dios.

2. La adquisición actual de conocimiento de una comunicación divina (por ejemplo, acerca de la vida eterna como bien supremo y como recompensa prometida).

3. La aceptación de otras verdades de la revelación a causa de la recompensa prometida o a causa de la veracidad de Dios. No es necesario que estas etapas se vayan recorriendo sucesivamente en distintos pasos que se den en el acto de fe. Tampoco es preciso que todos los elementos mencionados se contengan en cada uno de los actos de fe.

Hemos desarrollado toda la reflexión sobre la fe¹⁰⁴ con la sola intención de que veamos claramente cuál fue el estado original de los prime-

¹⁰³* O.c. p. 10.

¹⁰⁴* La explicación de lo que es la fe seguirá exponiéndose más adelante (véase *infra* pp. 444ss [pp. 946-947]). Si de momento acentuamos un poco unilateralmente la faceta subjetiva de la fe – la aceptación personal de la verdad divina –, luego expon-dremos también debidamente la faceta objetiva: la verdad revelada en sí misma y el hecho de estar garantizada por la tradición y por el Magisterio eclesiástico.

ros seres humanos, que es un estado mayor que el de simple estado natural y que todavía no es el estado de gloria. Para caracterizar la diferencia entre la gracia y la gloria, tuvimos que aducir la diferencia existente entre creer y contemplar. Vimos: Si la fe es un comienzo de la vida eterna, entonces es ya una etapa previa del contemplar, el cual consiste en el conocimiento de Dios.)

Vita aeterna y *visio beatifica* son una misma cosa. La doctrina [78] de la Iglesia dice a propósito de ello que las almas que en estado de gracia se separaron del cuerpo por la muerte, irán al cielo inmediatamente o después de algún tiempo de purificación¹⁰⁵; esto se aplica a todos los que murieron antes de Cristo o durante la vida terrena de Cristo, desde la Ascensión de Cristo, y se aplica a todos los que desde entonces hayan muerto o hayan de morir; están “con Cristo en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial, agregados a la compañía de los santos ángeles, y (después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo) vieron y ven la divina esencia *con visión intuitiva* y también cara a cara (*visione intuitiva et etiam faciali*), sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino *por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente*, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno... Y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella *suprime en ellos los actos de fe y esperanza...*”. Y una vez que haya comenzado, esta visión y fruición [79] “es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad”. Completando, se dice más tarde: Los bienaventurados “ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es, unos sin embargo con más perfección que otros, conforme a la *diversidad* de los merecimientos”¹⁰⁶. Se rechazan los errores de *Rosmini*¹⁰⁷ de que Dios es únicamente objeto de la contemplación en cuanto Autor de sus obras externas; de que también los bienaventurados dependen todavía de los vestigios de la sabiduría y bondad divinas en las criaturas, y de que no tienen acceso inmediato a la esencia divina¹⁰⁸.

{Si de esta definición de la *visio* destacamos las características que en ella se contienen de lo que es el contemplar, diremos en primer lugar

105* DH 1000-1001.

106* DH 1304-1306.

107 Cf. nota 16, p. 769.

108* DH 3238ss.

que se habla de la *inmediatez*: el contemplar cara a cara, el captar la esencia divina misma, sin mediación de criaturas. Se habla además de la *fruición*, la dicha que pertenece inseparablemente al contemplar. Y que en este contemplar y disfrutar [80] consiste de manera propísima la *vida eterna*. A aquel a quien Dios se muestra, le hace partícipe con ello de su propia vida divina. Lo que es la vida eterna, eso no lo podrán comprender plenamente sino los que hayan sido hechos partícipes de la misma. Si nosotros queremos intentar llegar con nuestra comprensión lo lejos a lo que nos es posible llegar *in statu viae*, entonces podremos lograr tan sólo un *conocimiento análogo*; podremos partir únicamente de lo que tenemos ya ahora y de lo que en sí, sobrepasándose a sí, señala en dirección hacia la *visio beatifica*. Tenemos para ello algunos puntos de partida. Pero a mí me parece que hay dos que son de especial importancia: en primer lugar la *fe*, por cuanto la fe es ya un comienzo de la vida eterna y, al igual que la visión, tiene por objeto a Dios mismo. Luego tenemos el conocimiento de aquellas criaturas que, entre todas las criaturas terrenas, poseen la máxima analogía con Dios: son los *seres humanos*, y por cierto en cuanto [81] son personas espirituales. Si se nos define la *visio* como un contemplar a Dios cara a cara, entonces no podremos concebir esa contemplación de la manera en que se ve con los sentidos las cosas materiales. Dios es Espíritu *puro*, y por tanto la contemplación de Dios será también únicamente un acto puramente espiritual. Dios es *Persona*, y por tanto un conocimiento que llegue hasta él en su esencia, tendrá que ser únicamente un conocimiento que corresponda a la personalidad como tal. Así como, en el conocimiento natural de Dios, el camino va de lo visible a lo invisible, de la criatura perceptible por los sentidos al Creador espiritual, así también nuestro conocimiento natural del hombre penetra primeramente desde lo “externo” perceptible por los sentidos hasta lo “interno”, lo “espiritual”. El tipo característico del cuerpo humano es el que condiciona una “concepción conjunta” de una “interioridad” análoga a la mía, de una estructura [82] personal. Y esta concepción conjunta es ya una concepción espiritual de algo espiritual. Tropiezo con ello con un ser análogo al mío, con un “tú”, que es “otro ‘yo’”. Ahora bien, este tropezar no tiene meramente el carácter de una adquisición unilateral de conocimiento, sino que tiene el carácter de un *encuentro*. En cualquier caso en que dos personas se miran mutuamente, se reconocen la una a la otra como semejantes, y precisamente por ello tiene lugar un contacto espiritual, se establece una unión interna. Pero, al mismo tiempo, ese análogo de mí mismo se halla ante mí como un “enteramente otro” y distinto de mí, que no sólo es distinto de mí numéricamente sino también cualitativamente, y que tiene su peculiari-

dad individual. Para penetrar en esa interioridad, que es análoga a mí y que sin embargo es radicalmente distinta de mí, hay diversos caminos. El simbolismo del cuerpo humano es [83] un lenguaje expresivo. Los rasgos de la cara y la fisonomía del cuerpo y su constante cambio en cuanto a movimientos, gestos y posturas "significan" algo, y al hombre le resulta posible interpretar esas formas: deduce de ellas una vida interior en constante movimiento y unos "rasgos de carácter" permanentes; deduce "rasgos generales" que se manifiestan en formas de expresión "típicas", pero también deduce lo absolutamente individual que es propio de esa persona precisamente y de ninguna otra, y que da una nota especial a cada uno de sus rasgos característicos. La capacidad para hacer tal interpretación no es la misma en todas las personas; es una capacidad que ha de formarse por medio de la experiencia, y para ello existe mayor o menor talento. Cada individuo, en su interpretación, está sujeto a engaños y tropieza con límites en los que su arte falla. En todo caso, esa interpretación de símbolos es nuestro primer acceso a las demás personas.

[84] Entre los fenómenos expresivos, el lenguaje, con el sentido específico de la palabra, el lenguaje de palabras, desempeña un papel especial. En primer lugar, porque el lenguaje no sólo refleja mociones del alma, como lo hacen los gestos y otros fenómenos de expresión, sino también porque da expresión a conexiones objetivas y con ello nos revela el mundo en el que vive el hablante. Además, porque los enunciados que el hombre formula pueden ser enunciados acerca de sí mismo y de su interior, en los que él se revela libremente a los demás¹⁰⁹. Si es verdad que con ello se indica una nueva fuente de conocimiento de la interioridad ajena, no lo es menos que se manifiesta también de una nueva fuente de errores: porque con ello dependemos del *conocimiento* que el hombre tiene *de sí mismo* y de todas las posibilidades de engaño que ese autoconocimiento implica. Además, dependemos de la *sinceridad* y *apertura* de esa persona. Y estos últimos factores desempeñaron un papel no sólo para la expresión lingüística, [85] sino también para todo el simbolismo corporal. Porque no sólo el hablar, sino también el manifestarse normalmente de manera involuntaria en gestos, maneras de comportarse, etc. es cosa que por principio puede estar dominada por la

109* Hay que destacar, como otra característica más del lenguaje de palabras, el hecho de que ese lenguaje, como estructura desligada del hablar en vivo, posee consistencia objetiva. En él se constituye una etapa previa a las obras creadas de manera planificada por el hombre, y que son igualmente un medio para adquirir conocimiento de la peculiaridad y de la vida interior del creador de esas obras.

voluntad. El hombre, mediante una expresión “artificiosa”, puede engañar fingiendo algo distinto de lo que pasa realmente en su interior. Y, mediante el dominio de sí mismo, puede reprimir una expresión, impidiendo así que los demás penetren en lo que está pasando en su interior. Así que la interioridad ajena no es algo de lo que nosotros, conociendo sencillamente, podamos adueñarnos, sino que nuestra penetración encuentra un límite en la libertad del hombre para abrirse o para cerrarse. Esta “penetración”, que se nos puede permitir o rehusar, no es un mero conocimiento de que el otro está contento o se encuentra disgustado, en analogía con el conocimiento de que la rosa es roja. El interpretar la expresión es sólo el primer [86] paso en el conocimiento de la vida personal ajena, y exige que se dé un paso más: para *entender* y *vivir conjuntamente* aquello que está pasando en el otro. Cuando yo veo que la otra persona está contenta, entonces yo no comprendo aún su alegría, y la alegría no comprendida es también una alegría incompletamente conocida. La alegría se entenderá únicamente, cuando yo sepa *de qué* se alegra esa persona y *por qué* se alegra de ello y cuál es la causa de que esa persona se alegre *así* y no de otra manera. Pero eso será posible únicamente, cuando yo conozca a esa persona y conozca toda la situación de sus vivencias, cuando yo “me introduzca” en su interior y viva y me identifique con las conexiones de sus vivencias. Semejante identificación significa ya una genuina unión de vida; yo llego a ser partícipe así de la vida ajena, acojo en mí mismo la vida de esa persona. Pero tal cosa está sujeta a que el otro se me abra: a que no sólo me comunique [87] cosas verbalmente, sino que se dé a sí mismo enteramente, tal como es, sin ocultarme nada de lo que pasa en su interior. Semejante confiarse sin reservas es posible únicamente por una confianza total, la cual por su parte es fruto del amor. De la misma manera que, por otra parte, solamente el amor capacitará para aquella entrega total a otra persona: una entrega que significará un trasponerse totalmente y situarse en el interior de ella. Vemos, pues, que en la relación entre personas el *amor* y el *conocimiento* se hallan en conexión sumamente íntima.

El análisis del conocimiento entre personas humanas hubo que desarrollarlo hasta este punto, para poder llegar – a base de él – a una comprensión análoga de lo que es la contemplación de Dios. El conocimiento mediato de personas por sus obras ha de compararse con el conocimiento del Creador por las criaturas. Podemos parangonar la interpretación del simbolismo expresivo del cuerpo humano con la comprensión de la Divinidad en la persona humana de Cristo¹¹⁰ y tam-

110* Cf. Jn 14, 9 (“El que me ve a mí, ve al Padre”).

bién en los miembros vivos de su cuerpo; la comunicación verbal podemos parangonarla con la revelación de Dios en la palabra de Dios; y la identificación por la cual uno se compenetra con el interior de otra persona, podemos parangonarla con el [88] con-vivir la vida divina. Algo de eso lo poseemos ya en la fe. Pertenecer a la fe el que no sólo tengamos un *saber* acerca de existencia de una Causa primera y concretamente de un Hacedor personal, basándonos en un conocimiento natural de Dios, sino también el que nos situemos ante el Dios personal como se sitúa un "yo" ante un "tú", a quien uno puede hablar y de quien se escuchan palabras. Claro que la Persona divina está "oculta como por un velo"; no tiene un cuerpo como una persona humana. Y cuando nos habla por medio de hombres – por medio de una palabra humana o por medio de la impronta peculiar que el ser total del hombre adquiere por la inhabitación de la Divinidad – entonces vislumbramos seguramente por medio de ese hablar algo que es "totalmente otro", pero ese vislumbrar no es un testimonio tan libre de dudas, que sea imposible equivocarse con respecto a él. Es necesaria la *confianza* para entregarse a ese oscuro vislumbrar. [89] (Desearía señalar aquí que también la captación de la vida interna de una persona por medio de la interpretación del simbolismo corporal no puede verificarse nunca de una manera que esté libre de dudas; también el conocimiento de seres humanos requiere "fe"). La palabra divina nos desvela algunas cosas acerca de la esencia, del querer y del obrar de Dios. Y, en virtud de tales comunicaciones, es posible que nosotros podamos *entender* en cierto modo a Dios: por ejemplo, que entendamos la obra de la creación y de la redención como movidas por una bondad y un amor divinos desbordantes. Cuando nosotros, mediante un esfuerzo acompañado de una entrega, tratamos de adentrarnos en el interior de la vida divina, entonces adquirimos ya una participación en la vida divina. Dios, al abrirse a nosotros, nos regala vida divina. Ahora bien, la *visio beatifica* nos transportará por completo al interior de esa vida divina. No llegaremos [90] hasta Dios palpando desde el exterior, como nos llegamos a las personas humanas de este mundo. No nos veremos obstaculizados ni engañados por nuestras propias interpretaciones erróneas ni por la cerrazón y la hipocresía de otros, sino que Dios se nos entregará a sí mismo sin reservas. Y, puesto que nosotros nos entregaremos también a Él sin reservas, puesto que nada que no sea Él nos ocupará ya, entonces seremos henchidos plenamente por su vida. Por tanto, el amor y el conocimiento y la vida divina son una sola cosa en la *visio beatifica*.

<E. LA PARTICIPACIÓN DE LA LIBERTAD EN LA FE Y EN LA CONTEMPLACIÓN. SU IMPORTANCIA EN EL ESTADO ORIGINAL>

Estas últimas exposiciones acerca de la fe y de la contemplación nos llevan de retorno a una cuestión que surgió ya repetidas veces, pero que siempre tuvimos que posponer: la participación de la *libertad humana* en la fe y en la contemplación, y la importancia de la misma en el estado original humano. Se dijo anteriormente que el estado de gloria incluye el *non posse peccare*, y esto podría interpretarse como un cese de la libertad. Por otro lado, la interpretación de la *visio* como unión de amor con Dios por medio de una entrega recíproca [91] exige un acto libre por parte del hombre. A la solución de este dilema nos llevará únicamente un esclarecimiento de lo que hay que entender por libertad.)

Comenzaremos de nuevo por lo que la doctrina de la fe nos dice acerca de la libertad. La libertad humana se nos presenta¹¹¹ como algo que puede probarse por la razón natural¹¹² y que se encuentra atestiguado por la Escritura. El *liberum arbitrium* era propio del primer hombre¹¹³, pero quedó debilitado por el pecado en Adán y en todos sus descendientes, de tal manera que ellos, por sus propias fuerzas, no pueden evitar el pecado ni llegar a la justificación¹¹⁴. Pero incluso después de la justificación necesitan la constante asistencia de la gracia para obrar el bien. Ahora bien, aunque todo lo bueno que haga el hombre, debe atribuirse a la gracia divina, sin embargo eso bueno se realiza por medio de una libre cooperación con la gracia¹¹⁵, la cual puede ser aceptada o rechazada por la libre voluntad. Incluso [92] en el pecador, *con anterioridad* a la justificación, no se ha extinguido el *liberum arbitrium*¹¹⁶. También el pecador es capaz de buenas obras (aunque no sean meritorias), más aún – por la asistencia actual de la gracia – es capaz incluso de realizar actos de significado sobrenatural (entre ellos se cuenta todo lo que sirve de preparación para la gracia justificante)¹¹⁷. Y, por otro lado, todo lo malo que él hace, debe atribuírsele a él solo y no a Dios¹¹⁸.

111* DH 2812, contra Bonney, en 1855.

112* DH 1941, contra Bayo, en 1567.

113* DH 242.

114* DH 243ss.

115* DH 1554.

116* DH 1521.

117* DH 1554.

118* DH 1556.

Como está bien claro, en estas definiciones se trata de afirmar el hecho de la libertad humana y de definir su *relación con la gracia*. Qué es lo que haya que entender por libertad, eso no se expone sino que se da por supuesto. Además, no se afirma nada acerca de la índole de la cooperación entre la libertad y la gracia, de tal modo que hasta el día de hoy se deja libre campo para la especulación filosófica y teológica en este punto¹¹⁹. Lo más urgente para nosotros es saber claramente qué *idea de la libertad* [93] se halla en el fondo de estas definiciones. Las decisiones del siglo V que, frente a la acentuación exagerada de la libertad por parte de los pelagianos, ponen de manifiesto la participación de la gracia en las obra humanas, se basan esencialmente en la doctrina de San Agustín, y a él nos volveremos para lograr claridad de ideas.

Windelband dice con una acertada metáfora: "El mundo de ideas de San Agustín se parece a un sistema elíptico, que está construido en torno a dos focos..."¹²⁰. (Cuando él ve uno de los focos en el concepto de la Iglesia, que marca la dirección para el teólogo, y ve el otro foco en el principio filosófico de la autocerteza de la conciencia, entonces está simplificando excesivamente las cosas, porque ni la manera de pensar filosófica ni la manera de pensar teológica de San Agustín pueden comprenderse a partir de una única idea).

<1. Excurso sobre la doctrina de la libertad en San Agustín>

Desearía exponer la doctrina de San Agustín [94] sobre la libertad y la gracia, ateniéndome a dos escritos que se redactaron al principio y al final de su larga carrera, en la que él estuvo ocupándose de estas cuestiones. Son: *De libero arbitrio* y *De gratia et libero arbitrio*.

La redacción del primer escrito se sitúa entre los años 388-395, es decir, en una época en que aún no había pasado mucho tiempo desde su conversión, y en la que se sienten todavía los ecos de las anteriores luchas internas de su espíritu. Por la postura radical de San Agustín frente al error maniqueo, del que él había logrado escapar, se entiende que el problema del mal le lleve a ocuparse de la libertad de la voluntad. Las tres cuestiones que se estudian en los tres libros de la obra *De libero arbitrio* son las siguientes:

1. ¿Qué significa: hacer el mal?

119* Constituye un punto principal de controversia entre tomistas y molinistas.

120* [Wilhelm WINDELBAND], *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [Compendio de la historia de la filosofía]. Tübinga, 1912, 230.

2. ¿La libre voluntad es un bien concedido por Dios?
3. ¿A qué se debe el apartarse del bien supremo?

Se trata, en lo más íntimo, de una *teodicea* [95] en la que el curso de las ideas exige que se estudie la libre voluntad.

Hacer el mal significa hacer algo que brote de la *libido*, de la concupiscencia mala, es decir, del deseo de cosas que uno puede perder contra su voluntad. Lo que según leyes humanas está permitido y está prohibido, no corresponde por completo a este norma. Pero las leyes humanas (como, por ejemplo, las cambiantes constituciones de los países) son cosa mudable y se miden, ellas mismas, por una *ley eterna* que llevamos dentro de nosotros mismos. El contenido de esta ley es: Es justo que todo esté ordenado de la mejor manera posible. El *hombre* está ordenado de la mejor manera, cuando lo mejor que hay en él, la razón o el espíritu, domina sobre lo demás. El espíritu está llamado a dominar a las concupiscencias y es más poderoso que ellas. Cuanto más virtuosa es un alma, tanto mayor [96] es su fuerza. Por eso, ninguna alma viciosa puede superar a un alma virtuosa. Fuera de Dios no hay nada más elevado que una criatura espiritual en la cual domina la razón (en ello consiste la sabiduría). Una naturaleza en la que domina el espíritu, no puede ser forzada por una naturaleza igual o superior a someterse a la concupiscencia (eso queda excluido por la justicia de esas naturalezas espirituales) ni tampoco puede ser forzada a ello por una naturaleza inferior (la cual, por su debilidad, no es capaz de hacerlo), sino únicamente *por la propia voluntad y su libre decisión*. Si tal cosa sucede, entonces el justo castigo es que tal espíritu se encuentre entonces a merced del señorio de las concupiscencias, del error y del engaño, del verse arrastrado de un lado para otro entre el temor y el deseo, de vivir en constante inquietud. [97] Es el estado en el que nosotros nos encontramos desde el comienzo de nuestra vida terrena. Pero tampoco nos vemos forzados a permanecer en él, y merecemos castigo, cuando nos sometemos a las concupiscencias. Porque *nosotros tenemos también una voluntad*. Y tenemos *voluntad buena*, cuando vivimos rectamente y queremos vivir sabiamente. Y si tenemos esa voluntad buena, entonces poseemos algo mejor que todos los bienes que puedan sernos arrebatados contra nuestra voluntad. *No hay nada que resida tanto en el ámbito de la voluntad como la voluntad misma*. Y, así, depende de nosotros el que tengamos o no esa voluntad. Y merecemos castigo, cuando no la tenemos.

Aquel que tiene voluntad buena y la aprecia por encima de todo, ese tal posee por ello mismo las *cuatro virtudes cardinales*: posee *prudencia*, porque sabe qué es a lo [98] que debe tender y qué es lo que debe

evitar (hay que evitar todo lo que se le pueda arrebatar a uno en contra de su voluntad); posee *fortaleza*, porque desprecia el placer que proporcionan todos esos bienes; posee *templanza*, porque domina el deseo de bienes que uno no puede poseer honradamente; posee *justicia*, que concede a cada uno lo suyo — porque el hombre que es de buena voluntad, no quiere hacer mal a nadie. Ahora bien, el que se halla en posesión de las virtudes, ese tal vive rectamente. *Así que basta tener voluntad buena* y apreciarla por encima de todo, para conseguir *la propia meta*, la vida recta.

De esta manera se ha respondido a la pregunta del libro primero: hacer lo malo significa apartarse de los bienes eternos, que el espíritu capta y disfruta por sí mismo y que no pueden serle quitados, y perseguir bienes temporales.

Destacaremos todavía lo que se afirma acerca de la voluntad: Nosotros tenemos [99] una voluntad, y la voluntad está determinada por sí misma: éste es el sentido de la libertad. Reside en el ámbito de la libertad el dirigirse hacia lo bueno.

Esto se completa en seguida con más detalle en el libro segundo: El hombre es una cosa buena, porque él tiene la posibilidad de obrar rectamente. Tiene esta posibilidad por el hecho de ser libre (y tiene con ello, al mismo tiempo, la posibilidad de pecar). Así que también *la libertad es un bien*. La existencia efectiva de la libertad debe deducirse también del hecho de que la justicia de Dios recompensa al hombre por sus acciones buenas y le castiga por sus malas acciones.

El que la libertad sea un bien, eso se prueba además de otra manera: si se puede probar que la libertad procede de Dios, entonces la libertad ha de ser buena, porque de Dios sólo puede proceder lo bueno. Para mostrarlo, hay que probar primeramente la existencia de Dios. (Aunque esa existencia consta firmemente por la fe, sin embargo Dios mismo distingue entre la fe y la intelección de la razón y exige que tratemos de entender).

[100] El punto de partida de todas estas pruebas es *el más cierto de todos los hechos*: el del propio ser, la propia vida, el propio conocer. El conocimiento se halla por encima del ser y de la vida, porque incluye a ambos en sí. Y la razón, con la que entendemos espiritualmente, se halla por encima de los sentidos, porque la razón adquiere saber por todo lo que captan los sentidos, y además lo adquiere por sí misma. La razón es lo más excelso que hay en el hombre, y si hay algo más excelso que ella, entonces eso tiene que ser Dios. Y eso tiene que ser un Inmutable, mientras que la razón misma, en su tendencia al conocimiento, se muestra

todavía como mudable. La razón conoce por sí misma lo que es más excelso, no por medio de los sentidos, y lo conoce como lo que es más excelso, mientras que a sí misma se conoce como lo que es inferior.

El espíritu del hombre, con el que él conoce la verdad, es el espíritu de tal hombre concreto y es mudable. La *verdad* que él conoce, es *una sola para todos* y es *inmutable*. Por eso la verdad se halla por encima de los espíritus.

Mediante la posesión de la verdad, por [101] la cual conocemos todos los bienes, llegamos a ser *felices y libres*. *Nuestra libertad se da, cuando estamos sometidos a la verdad*¹²¹. ¿Con qué derecho se habla entonces de "libertad"? Esto se nos explica inmediatamente: *Con la libertad disfrutamos únicamente de lo que no puede sernos arrebatado en contra de nuestra voluntad*. Esto se aplica a la verdad: porque la verdad puede ser poseída por todos en común; nadie necesita expulsar a otro de la posesión de la verdad. La verdad no es obstaculizada tampoco por circunstancias externas (como la percepción sensible es obstaculizada por la lejanía y la oscuridad).

Reflexionemos ahora y tratemos de ver si la "libertad" se emplea aquí en el mismo sentido que en el libro primero. Allí se entendía como autodeterminación de la voluntad. De la libertad depende el que nos volvámos hacia el Bien inmutable o hacia los bienes perecederos. Cuando poseemos lo que queremos poseer, y [102] cuando eso no nos lo pueden arrebatarnos en contra de nuestra voluntad, entonces la voluntad descansa en la posesión, y entonces nosotros nos sentimos felices. Y fue denominada *buena* la voluntad que se vuelve hacia los bienes que no se nos pueden arrebatarnos en contra de nuestra voluntad. Entre ellos no se cuentan los bienes terrenos, porque éstos no pueden ser poseídos por todos en común, y porque a causa de esto la voluntad de otras personas se dirige hacia esos bienes y puede arrebatárnoslos. Este peligro no existe en lo que respecta a la verdad. Ningún hombre puede quitárnosla, si nosotros mismos no la abandonamos. Así que podemos descansar en su posesión y ser felices con ella. Y la posesión puede denominarse libre, porque depende de nuestra voluntad.

La verdad inmutable, que es más excelsa que todos los [103] espíritus mudables que la captan, es Dios mismo. Esta verdad sale al encuentro de todos los que la buscan en los vestigios que ella ha dejado impresos en sus obras. Todo lo mudable tiene una forma y no puede formarse a sí mismo, sino que ha de ser formado por una *forma inmu-*

121* *De lib. arb.* II, XII.

table. Así sucede también con el cuerpo y el alma. La forma por la que todo es formado y dirigido, es la *Providencia*. Sin ella nada existe; tanto lo más grande como lo más pequeño puede proceder únicamente de Dios.

Así que queda asentado que la libre voluntad, si es un bien, ha de proceder de Dios. Que esa libertad sea un bien, quedó probado por el hecho de que la libertad sea necesaria para la vida recta. En la serie escalonada de los bienes, distinguida por San Agustín, la voluntad se cuenta entre los intermedios. Se mencionan bienes mayores, de los que nadie [104] puede hacer un mal uso (como son las virtudes, en las cuales vive la recta razón); bienes pequeños son aquellos sin los cuales es posible una vida recta (como, por ejemplo, las excelencias corporales); los bienes intermedios son aquellos que son necesarios para la vida recta (las facultades espirituales), que admiten un abuso. Entre ellos se cuenta la voluntad. El hecho de que ésta pueda utilizarse a sí misma, eso la voluntad lo tiene en común con la razón, la cual no sólo conoce otras cosas, sino que se conoce también a sí misma, y lo tiene también en común con la memoria, que puede recordarse a sí misma.

El uso que la voluntad hace de sí misma es el de volverse a un bien. Si este bien es el bien inmutable, que es un bien universal, no un bien exclusivamente de un hombre, entonces la voluntad llega a la vida bienaventurada. Y ésta es entonces un *proprium*, algo exclusivamente propio del individuo, así [105] como las virtudes son también *propria*. De este modo, la voluntad, que es un bien intermedio, es capaz de lograr para el hombre los máximos bienes. Pero si la voluntad se aparta del bien universal y se vuelve ora a un *proprium* (como cuando quiere ser su propia dueña) ora a un bien *ajeno* (por ejemplo, cuando trata de conocer algo que es propio de otro, y que a ella no le corresponde) o cuando se vuelve a un bien *inferior* (al deleite corporal), entonces peca. Y el soberbio (*superbus*) o el indiscreto (*curiosus*) o el desenfrenado (*lascivus*) cae en una vida que, en comparación con la vida más alta, es muerte. Pero ni los bienes codiciados ni la libre voluntad son malos, sino que lo malo es el apartarse del bien inmutable. Ese apartarse se halla bajo el poder de la voluntad. Pero también está en su poder el escoger la otra vida, [106] aquella *vida segura*, en la que no puede sucedernos nada que nosotros no queramos. Claro que para ello tenemos que asir la mano de la gracia de Dios que está tendida hacia nosotros, porque nosotros, por nosotros mismos, no podemos levantarnos, aunque sí pudimos caer por nosotros. Aquí (al final del libro segundo) se hace referencia, primeramente de manera anticipada, a las relaciones entre la libertad y la gracia. Pero antes se estudia todavía una cuestión, que surge instantemente y de

manera inmediata, como continuidad de la que acaba de tratarse: es la cuestión que constituye el meollo del libro tercero:

¿De dónde procede el que la voluntad se aparte del bien inmutable? El apartarse *no puede ser una necesidad* impuesta por la *naturaleza*, como lo es la caída de una piedra. De lo contrario, no podría condenarse como culpable ese hecho de apartarse. “Nada experimento yo tan firme e internamente como el que tengo una voluntad y el que por [107] ella soy movido a un placer. Que yo deba llamar mío algo, cuando la voluntad, por medio de la cual yo quiero y no quiero, no es mía, eso es para mí completamente incomprensible. Por consiguiente, ¿a quién, si no es a mí, habrá que atribuir el que yo, por medio de la voluntad, obre el mal? Porque si el Dios bueno me ha hecho, y si yo no hago nada bueno a no ser por medio de mi voluntad, entonces está suficientemente claro que esa voluntad me ha sido dada con este fin por el Dios bueno. Pero si el movimiento que vuelve la voluntad hacia un lado o hacia el otro, no fuera voluntario o no estuviera en nuestro poder, entonces el hombre no merecería alabanza ni inculpación por girar el quicio de la voluntad hacia lo más alto o hacia lo más bajo; y no tendría sentido exhortar a que el hombre menosprecie lo terreno y aspire a conseguir lo eterno...”¹²².

El hecho de que Dios prevea el pecado, [108] no es ninguna objeción contra la libertad del acto de pecar. Si Dios prevé nuestra *voluntad*, entonces ésta ha de ser un querer *libre*; de lo contrario no sería ningún querer. “Porque nosotros no podemos decir que algo no está en nuestro poder, sino cuando no está a disposición nuestra (adest) lo que queremos: pero si nos falta (deest) la voluntad, mientras nosotros queremos, entonces nosotros queriendo no queremos en absoluto. Ahora bien, si es imposible el que nosotros queriendo no queramos, entonces la voluntad se halla efectivamente a disposición de los que quieren: porque ninguna otra cosa se halla en su poder sino lo que está a disposición de los que quieren. Por consiguiente, nuestra voluntad no sería ninguna voluntad, si ésta no se hallara en nuestro poder. Pero, como está en nuestro poder, entonces es para nosotros una voluntad libre”¹²³.

La presciencia de Dios no cambia para nada la libertad, de la misma manera que un hombre puede prever el pecado de otro, sin hacerse con ello *autor* de ese pecado.

122* *De libero arbitrio*, libro III, cap. I.

123* *O.c.* libro II, cap. III.

[109] Y así como entre las cosas que un hombre recuerda, hay muchas que él mismo no ha hecho, así también Dios prevé todo aquello de lo que Él mismo es autor, pero no es autor de todo lo que prevé.

Los pecados pueden suceder por propia reflexión o por ser convencido por otros para pecar. Voluntarios son ambos pecados, pero son más graves lo que brotan del propio impulso, y son gravísimos los que se deben a la seducción por la que se hace pecar a otras personas. Éste es el caso del diablo. Porque el diablo le convenció para que lo hiciera, pecó el hombre. Pero como el hombre se sometió voluntariamente al diablo, era justo que el hombre permaneciera sujeto al mismo y no pudiera desasirse de él violentamente, sino que tuviera ser liberado del diablo por la libre decisión y bondad de Aquel que, por amor del hombre, soportó lo que Él mismo no había merecido. Es exacto que el hombre fue hecho libre en general, pero su asentimiento voluntario para pecar no fue un pecado tan grave como lo fue el que [110] el seductor le convenciera para pecar.

¿Dónde habrá que buscar el origen del pecado? *Cada naturaleza es en sí buena.* (Para poder ser corrompida, es decir, para llegar a ser menos buena, tiene que ser buena). Cuando censuramos algo en una cosa, entonces eso lo designamos como una falta, y se trata siempre de una cosa contra la naturaleza. (Hasta en el hecho de censurar la falta, se está alabando a la naturaleza y al autor de la misma). Pero cuando una cosa es echada a perder por otra, entonces sólo puede corromperse por falta de ésta. Porque sólo aquello cuya naturaleza está corrompida puede corromper a otra cosa. Algo que es más excelso no puede ser corrompido por algo que es inferior sino por su propia voluntad. Y lo mismo sucede cuando algo igual es corrompido por otra cosa igual. Tan sólo algo inferior puede ser corrompido por algo que es superior por culpa de éste. Cuando se censuran pecados, como es debido hacerlo, [111] entonces se hace porque *la naturaleza pecadora no es como debiera ser.* A Dios, de quien esa naturaleza ha recibido el don de hacer el bien, si ella quiere, está obligada a hacer lo que es recto. Será desgraciada, si no quiere hacer lo que es recto, y será bienaventurada, si lo hace. Estas leyes del Creador todopoderoso, no puede el alma trasgredirlas en ningún caso.

Si alguien se viera forzado a pecar por su propia naturaleza, entonces eso no sería pecado. Pero si una persona no es forzada a pecar ni por su propia naturaleza ni tampoco – como se mostró – por una naturaleza ajena, entonces la causa del pecar puede residir únicamente en la propia voluntad. Así que la causa de que, entre las criaturas dotadas de razón,

algunas no pequen nunca, otras perseveren siempre en el pecado, y un tercer grupo se comporte con alternancias, no hay que [112] buscarla en ninguna otra parte sino en la voluntad. Si quisiéramos seguir indagando acerca de la causa de la voluntad, entonces no terminaríamos nunca de formular preguntas. A parte de eso, la causa del pecado no puede residir fuera de la voluntad, porque entonces no habría pecado.

Hasta este punto de la investigación, San Agustín es un "indeterminista" tan radical, como sólo uno ha resaltado en la historia de la filosofía. De ahí parte un camino recto a Duns Escoto¹²⁴. Y el procedimiento, en su raciocinio principal, era un procedimiento puramente filosófico, encaminado por los principios de la autocerteza de la vida espiritual, así como por la certeza de las conexiones evidentes. Las reflexiones teológicas fueron caracterizadas expresamente como consideraciones marginales. Por el contrario, en lo que viene a continuación, el "segundo foco de la elipse" [113] adquiere importancia decisiva. Todo lo que hasta ahora se había dicho acerca de la libre voluntad, tenía como presupuesto a la *naturaleza en su estado original*. Si consideramos las circunstancias existentes de hecho, entonces no se puede negar que hay personas que *por ignorancia hacen lo que es injusto* (1 Tim 1, 13; Sal 24, 7) o que *hacen el mal que no quieren hacer* (Rom 7, 19). Pero esto tiene su fundamento en el estado de castigo: cuando el hombre sabía lo que era recto y no quiso hacerlo, entonces perdió el don de saber lo que es recto; y como él no quiso hacer lo que es recto, cuando podía hacerlo, perdió el don de poder hacerlo cuando quiere hacerlo. La "naturaleza" ha llegado a ser un término ambiguo, si designamos por ella a la naturaleza original y a la naturaleza caída. Sin embargo, aunque nos refiramos a la naturaleza caída, subsistirá la libertad de la voluntad. No es preciso que perseveremos en la [114] ignorancia y en la dificultad (dificultas), porque hay Uno que nos enseña y nos cura, con sólo que nosotros hagamos uso de la libertad para buscar instrucción y curación.

El hecho del pecado original – de que los descendientes de la primera pareja humana lleguen al mundo en estado de ignorancia y de dificultad – lo defiende San Agustín contra la acusación de injusticia: Dios no privó a nuestros primeros padres de la fertilidad; pero no sería adecuado el que ellos engendraran seres humanos mejores de lo que ellos mismos eran. De los cuatro caminos que se consideran posibles para el origen de las almas, no es preciso que tengamos aquí en cuenta más que uno, en favor del cual se decidió desde entonces la Iglesia: que cada

124 Duns Escoto (1265-1308), cf. Conf. 25, nota 5, p. 445.

alma es creada inmediatamente por Dios¹²⁵. La ventaja que esas almas, por ser almas, tienen sobre los cuerpos, la encuentra [115] San Agustín indicada en el hecho de que su existencia comienza en el nivel en que terminaron los padres. Y tienen, además, la ventaja ulterior de que, con la ayuda de Dios, pueden formarse y, mediante esfuerzos piadosos, pueden conseguir las virtudes, que les libra de la ignorancia y de la "dificultad". Si no quieren hacerlo así, eso será su culpa personal. "Tan sólo el Dios todopoderoso pudo ser el Creador de tales almas que él crea sin ser amado, pero a las que restaura amándolas y las consume siendo amado"¹²⁶.

Por consiguiente, no es culpa del hombre el llegar al mundo ignorante y con dificultades. (De la misma manera que no se puede pedir a un árbol joven que produzca frutos, antes de que sea capaz de hacerlo). Pero está en su poder el progresar hasta llegar a la vida bienaventurada. Y si no lo hace así, entonces eso es su culpa personal, y el castigo es la caída [116] en una ignorancia y dificultad aún mayores. Al progresar, la parte superior avanza en el conocimiento de lo que es recto; la parte carnal es más perezosa y no sigue de manera correspondiente. Pero eso no es más que un incentivo para implorar la ayuda de Aquel que dio el comienzo y que puede conducir a la perfección y que para uno "es tanto más querido, cuanto que no por las propias fuerzas sino por la bondad de Dios tiene el ser y por Su misericordia es elevado a la condición de la bienaventuranza"¹²⁷.

En el estudio que se ha hecho hasta ahora de la revelación no se abandona la teoría filosófica acerca de la voluntad. En el hombre caído la relación con la naturaleza corrompida es análoga a la relación que existe en el hombre íntegro con la naturaleza intacta: puede [117] decidirse en su sentido y en contra de ella. Y es correspondiente la relación con la gracia: puede obrar con ella o en contra de ella. Así que ni el pecado original ni la gracia suprimen la libertad.

Pero para descubrir el origen del mal y comprender el estado actual de ignorancia y dificultad, debemos reflexionar sobre el estado en que fue creado *el primer hombre*. San Agustín piensa que Adán no tuvo que ser sabio o necio desde un principio (en todo ello se entiende por necesidad la ignorancia culpable acerca de aquello a lo que hay que tender o

125* DH 360-361.

126* *De lib. arb.*, libro III, cap. XX.

127* *O.c.* libro II, cap. XXII.

sobre lo que hay que evitar)¹²⁸; él pudo encontrarse también en un *estado intermedio*: no era todavía sabio, pero era capaz de recibir sabiduría por medio de la razón, la cual le ponía en condiciones de recibir el mandamiento divino; al mandamiento debía él [118] dar crédito, para hacer lo que el mandamiento ordenaba. Así como a la razón se le depara el mandamiento, así también a la observancia del mandamiento se le depara la sabiduría. Con la capacidad de entender el mandamiento, el hombre adquirió a la vez la posibilidad de pecar: el hombre peca *antes* de la recepción de la sabiduría, al no disponerse para la recepción del mandamiento o al no obedecer al mandamiento recibido. Ahora bien, el sabio peca al apartarse de la sabiduría. Y, así, el primer hombre pudo ser seducido, siendo originalmente sabio. Y merecía castigo, porque fue seducido voluntariamente. Al rechazarse las objeciones dialécticas contra la posibilidad de *llegar a ser* necio, se hace notar que se trata de una genuina *transición* de la sabiduría a la necedad, una transición que no es ni lo uno ni lo otro (como el [119] dormirse es una transición del estado de estar despierto al estado de dormir, pero que, como tal, no es todavía ni estar despierto ni dormir); para llegar a ser necio, hay que ser sabio, pero el hacerse necio no debe considerarse todavía como ser sabio ni como ser necio.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la voluntad “gire en sus quicios”? Tiene que ser *atraída* por algo; y ese algo, para poder atraerla, tiene primero que ser *visto*. Admitirlo o rechazarlo, está en el poder de la voluntad; el verse tocado por ello, eso no está en su poder. El alma puede ser tocada por algo más elevado o por algo más bajo: por el mandamiento de Dios y por la insinuación del diablo. Lo fácil que era para el hombre, antes de la caída, rechazar la tentación, lo prueba el hecho de que incluso para el necio es posible la transición a la sabiduría.

Si la caída del hombre [120] se explica por la insinuación del diablo, entonces surge la pregunta ulterior sobre quién le dio al diablo el consejo por el cual él cayó. Porque también él debió de querer algo, y ese algo tuvo que llegar a su mente. Como “cosa vista” que puede seducir a la voluntad, pueden considerarse tres cosas: algo que procede de la voluntad de alguien que da el consejo (esto queda descartado en el caso de la caída del diablo, porque no había nadie que pudiera aconsejarle que hiciera el mal); algo que sea captado por los sentidos corporales

128* Santo Tomás de Aquino piensa aquí de manera distinta: según él, nuestro primer padre Adán poseyó desde un principio toda la perfección humana que es asequible al hombre. Cf *De veritate* q 18 a 7 (*Untersuchungen über die Wahrheit* II 129ss).

(también esto queda descartado, tratándose de un espíritu puro), y algo hacia lo cual pueda dirigirse la intención espiritual¹²⁹. A la intención espiritual está sometida – fuera de la Trinidad, la cual, desde luego, no está sometida a ella sino que está por encima de ella – la criatura espiritual misma (San Agustín dice aquí: el alma misma y el cuerpo al que ella mueve). Si [121] el espíritu creado, en la contemplación de la sabiduría increada, reflexiona sobre sí mismo, esto se realiza por medio de una distinción: que él no es lo que Dios es, y que, no obstante, es algo que puede complacer después de Dios. Es mejor olvidarse de sí mismo por puro amor de Dios o despreciarse a sí mismo en la comparación con Dios. “Pero si uno se complace a sí mismo, como si estuviera ante sí mismo para imitar a Dios en forma pervertida y para disfrutar de su propio poder, entonces se empequeñecerá tanto más, cuanto más grande quiera él ser. Y, por eso, ‘el comienzo de todo pecado es la soberbia y el comienzo... de la soberbia es el apartarse de Dios’ (Eclo 10,14). Pero a la soberbia del diablo se le añadió la envidia maligna, que quiso vencer al hombre para que tuviera esa soberbia por la cual él había caído”¹³⁰.

El castigo del hombre [122] estaba más destinado para su mejora que para su muerte: a aquel a quien el diablo se había presentado como ejemplo de soberbia, se le presentó el Señor como modelo de humildad: ese Señor por quien se nos prometerá la vida eterna: para que nos sea imputada la sangre de Cristo, y para que nosotros, después de ver tan indecibles esfuerzos y sufrimientos, nos adhiramos con tan gran amor a nuestro Libertador y por ese amor suyo, tan grande, seamos arrebatados hasta Él; para que ninguna de las cosas bajas que veamos, pueda ya apartarnos de la visión de lo más excelso. Y para que, si algo de lo más bajo se insinúa a nuestra intención, retrocedamos al ver la eterna condenación del diablo y sus tormentos”¹³¹.

Para hacer resaltar una vez más con nitidez la respuesta a las preguntas planteadas: el origen del mal [123] es el apartarse de Dios. El hecho de que el hombre se haya apartado de Dios, está motivado por la insinuación del diablo. El hecho de que el diablo se haya apartado de Dios está motivado por su actitud de dirigir la mirada hacia sí mismo.

129* Agustín habla aquí de “intención del alma”, porque él hace toda la reflexión – a pesar de la pregunta precedente – refiriéndose al hombre. Con respecto a este planteamiento del problema, cambio yo el curso del pensamiento. Así que las observaciones entre paréntesis no son exposición del raciocinio agustiniano, sino complementación del mismo.

130* *De lib. arb.* libro tercero, cap. 25.

131* *O.c.*

Pero en ambos casos el apartarse de Dios no sucede por coacción, sino que es una decisión libremente querida. Por otro lado, aun en los casos en que la gracia nos atraiga “irresistiblemente”, el volvernos al Bien supremo y el permanecer en él sin extravíos, no es una actitud forzada, sino que es una actitud libre.

Si reflexionamos pensando de qué principios se han deducido esos resultados, entonces hallaremos: el hecho – indudablemente cierto – de nuestra autoconciencia de que tenemos voluntad, y la esencia evidente de la voluntad, de la que es propio el moverse a sí misma, son los [124] fundamentos filosóficos que muestran que todos los actos humanos tienen su origen en la libertad. La idea de Dios y la relación entre Dios y las criaturas son los fundamentos de teología natural que demuestran que es imposible que el mal se haya originado en Dios o en una naturaleza creada por Dios. Los hechos revelados acerca de la caída en el pecado, del pecado original y la redención, de la eterna recompensa y del eterno castigo, sitúan ineludiblemente ante nosotros la oposición existente entre el bien y el mal, así como la responsabilidad del hombre. El que la consideración de estos hechos revelados haya conducido a San Agustín a abandonar algunas de sus ideas filosóficas¹³², eso es algo que no puede afirmarse basándose en el estudio que acabamos de hacer. Las ideas filosóficas [125] se retienen enteramente, y sirven para hacer que se comprendan, en la medida de lo posible, las verdades de la fe. Claro está que el *mysterium iniquitatis* sigue siendo un misterio. Y también la esencia de la voluntad es algo que hemos de aceptar, y que no podemos ya explicar por razones¹³³.

Es difícil de creer que un filósofo como San Agustín, que con tan incisiva nitidez estudió el *liberum arbitrium* como factor esencial de la libertad, llegara alguna vez a abandonar esas ideas. La concepción de que así fue se apoya en los escritos de los últimos tiempos, en los que Agustín, en su lucha con los errores pelagianos, se opuso a la estimación exagerada de la libre voluntad y al desconocimiento de la participación de la gracia. El breve escrito “De gratia et libero arbitrio” [126] se sitúa en el año 426 ó 427. Las cartas enviadas previamente a Valentiniano¹³⁴

132* Como afirma Windelband en el lugar citado anteriormente.

133* Con esto no se quiere decir que el análisis que San Agustín hace de la voluntad sea un análisis exhaustivo: por ejemplo, el problema – tan esencial – de la motivación se halla solamente indicado, pero sin ser estudiado propiamente.

134 Las cartas al abad Valentino y a sus monjes, de las que habla Edith, pueden verse en J.-P. Migne, P. L., 44, 875-880; y P. L. 33, 968-974. Edith escribe “Valentinian”.

y a los monjes del monasterio de Hadrumeto¹³⁵ muestran cuál fue la situación en la que apareció el escrito e indican cuál fue su finalidad: en aquel monasterio surgió una controversia acerca de la relación entre la libertad y la gracia; parte de los monjes niegan enteramente el *liberum arbitrium* y afirman que, en el juicio, no se recompensará según los méritos; otros monjes se han adherido a la concepción pelagiana que hace que no sólo la recompensa sino ya la gracia misma se impartan según los méritos humanos. Algunos monjes fueron a visitar personalmente a San Agustín para que les aclarara las ideas. San Agustín estudia con ellos todo el problema, expone su propia solución en el mencionado escrito y se lo entrega, acompañado por [127] sendas cartas para el abad y para toda la comunidad. Su punto de vista se halla compendiado en dos breves tesis de la primera carta: Cristo vino para salvar a los hombres (Jn 3, 17) — esto da testimonio en favor de la gracia. Él volverá de nuevo para el juicio (Rom 3, 6) — con ello se presupone el *liberum arbitrium*. A esto se añade en la segunda carta la apelación a la fe católica, tal como la afirmaron los últimos concilios y las definiciones pontificas en contra de los pelagianos: “Esa fe no niega el *liberum arbitrium*, tanto para la vida buena como para la mala; ni le atribuye tanta importancia, que ese libre albedrío sea capaz de algo sin la gracia: ya sea la conversión del mal al bien o el permanente progreso en el bien o la consecución del bien eterno, [128] donde la persona no deba temer ya ninguna apostasía”.

Estas tesis muestran al mismo tiempo el *método* empleado por el breve escrito: éste es predominantemente de carácter *teológico-exegético*. Se prueba con numerosas citas del Antiguo y del Nuevo Testamento que no sólo el *liberum arbitrium* sino también la gracia son hechos revelados. Tanto para hacer algo bueno como para superar el mal son necesarias la libertad y la gracia. Como prueba decisiva de que la gracia no se concede según los méritos, se presenta el ejemplo de la conversión de San Pablo y sus propias palabras: Por la gracia de Dios soy lo que soy (1 Cor 15, 9). Tan sólo con la gracia comienza la posibilidad de adquirir méritos. Y si los pelagianos se retiran a la posición en que afirman que, no el perdón de los pecados, pero sí la recompensa eterna corresponde [129] a los méritos, entonces se podrá asentir a ello, pero en el supuesto de que los méritos mismos sean considerados como dones

135* En la edición de las obras hecha por los Maurini véanse 214 y 215. [Hadrumetum, colonia fenicia y después ciudad cartaginesa; a partir de Trajano fue colonia romana; actualmente se llama Susa, y se halla en la costa mediterránea a 110 km. de Túnez].

de Dios (Sant 1, 17; Jn 15, 5). De Dios proceden los buenos pensamientos que incitan a la obra buena (2 Cor 3, 5); Dios confiere la fuerza para la “buena lucha” (Dt 8, 17) y concede la victoria (1 Cor 15, 57). A su misericordia hay que agradecerle el que conservemos la fe (2 Tim 4, 7), así como la fe en general es don de Dios (Ef 2, 8). Puesto que nuestras buenas obras son, ellas mismas, gracia de Dios, entenderemos que la vida eterna sea a la vez recompensa por nuestros méritos y, no obstante, gracia de Dios; que Dios nos “dé gracia por gracia” (Jn 1, 16) y que “es Dios quien obra en nosotros el querer y el hacer, conforme a nuestra buena voluntad” (Flp 2, 13). La última adición muestra que por ello no hay que excluir el *liberum arbitrium*. E igualmente el [130] versículo precedente muestra: *Obrad vuestra salvación con temor y temblor. Obradla – porque tenéis la libertad. Pero: con temor y temblor – no os atribuyáis a vosotros mismos el mérito.*

Es un error fundamental el que los pelagianos denominen gracia a la ley de Dios, porque la justicia humana, que poseemos por nuestros por nuestras propias fuerzas, no es suficiente para cumplir la ley, es decir, para no pecar (Rom 10, 3). Pero por medio de la fe en Cristo adquirimos la justicia de Dios (Flp 3, 8) y llegamos a ser hijos de Dios.

Es igualmente un error el equiparar la gracia con la naturaleza humana, es decir, con el espíritu dotado de razón, el cual está llamado a dominar a la naturaleza inferior. Porque si nosotros, por medio de nuestra naturaleza – que tenemos en común con los pecadores – fuéramos capaces de cumplir la ley, entonces Cristo habría muerto en vano. Y si uno quisiera atribuir a la gracia, [131] procedente de la fe, únicamente el perdón de los pecados, pero no el fortalecimiento contra futuros pecados, entonces sería absurda la petición: “No nos lleves a tentación”. (Es una idea de la exégesis que Cipriano hace del Padrenuestro).

Por medio de la gracia de Dios, con la cual hemos de cooperar, somos *re-creados internamente*: Dios nos exhorta a que no endurezcamos nuestro corazón (Sal 94, 8) – pero Él es quien quita el “corazón de piedra” (Ez 11, 19ss). Y Él lo hace “a causa de Su nombre”, no a causa de nuestros méritos. Si le suplicamos: Santificado sea tu nombre, entonces no puede tratarse tan sólo de la santificación por medio de los hombres, porque el nombre de Dios, en sí mismo, es siempre santo. No es una contradicción el que primero se nos recomienda: “Haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo” (Ez 18,31), y que poco después se nos diga: “Yo os daré [132] un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo” (Ez 36, 26). Porque Dios “da lo que él manda, ayudándole a hacerlo a quien se lo manda. *Pero siempre la voluntad que hay en nos-*

otros es libre¹³⁶, aunque no siempre es buena. En efecto, una de dos: o está libre de la justicia, cuando sirve al pecado, y entonces es mala, o está libre del pecado, cuando sirve a la justicia, y entonces es buena. Pero por medio de la gracia de Dios la voluntad es siempre buena, y por medio de ella el hombre se convierte en hombre de buena voluntad, habiendo sido antes de mala voluntad. Por medio de la gracia, la voluntad buena, que ya ha comenzado, se incrementa y llega a ser tan grande, que es capaz de cumplir los mandamientos divinos, que él quiere, cuando es muy perfecto. En efecto, Lo que está escrito: 'Si quieres, cumplirás los mandamientos' (Eclo 15, ¿según Septuaginta?)¹³⁷ sirve para que el hombre, si quiere y no puede, conozca que él no quiere aún perfectamente, y suplique tener tan grande voluntad como la que es suficiente para el cumplimiento de los mandamientos. Y así se le ayuda [133] para que él pueda hacer lo que se le ordena. Porque es útil poder, cuando queremos; y es útil querer, cuando podemos. Porque ¿qué utilidad tiene el que queramos lo que no podemos o el que podamos lo que no queremos?"¹³⁸ Dios manda algunas cosas que nosotros no podemos, a fin de que conozcamos qué es lo que tenemos que pedir. Nosotros podemos, si queremos, si la voluntad está preparada por Dios (Prov 8). "Claro que nosotros queremos, si queremos. Pero Él hace que nosotros queramos el bien... Claro que hacemos, si hacemos. Pero Él hace que nosotros lo hagamos, dando Él a nuestra voluntad las fuerzas más eficaces..."¹³⁹. Cuando alguien quiere guardar el mandamiento de Dios, pero no es capaz de hacerlo, entonces su *voluntad es buena*, pero es *pequeña y débil*. La voluntad llega a ser *grande y fuerte por medio del amor*, es decir, por medio de Dios, que "actúa comenzando para que nosotros queramos, y que coopera perfeccionando con los que quieren... [134] Por consiguiente, para que nosotros queramos, Él actúa sin nosotros; pero cuando nosotros queremos y queremos de modo que lo hagamos, entonces Él actúa con nosotros. Pero, sin que Él obre nuestro querer y coopere con nuestro querer, nosotros no somos capaces de hacer ninguna de las obras buenas de la piedad"¹⁴⁰.

136* Cerrado (bloqueado) por mí.

137* En Eclo 15,16 se dice según el texto de la Vulgata: "Si quieres guardar los mandamientos, ellos te mantendrán". [Aunque Edith puso interrogación "Sept.", es correcto; esa misma traducción hallaría ella en el por ella tan citado libro de S. Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 2; además en los fragmentos hebreos hallados en el siglo XX y a los que corresponde el verso en cuestión, coincide con la traducción dada por Edith y que corresponde a Septuaginta].

138* *De Gratia et libero arbitrio*, cap. 15.

139* *O.c.* cap. 16.

140* *O.c.* cap. 17.

Mientras que hasta ahora (como mostraré pronto), todo es según la mente de las antiguas exposiciones y, al mismo tiempo, según la mente de las definiciones de la Iglesia (las cuales se apoyan en las reflexiones efectuadas por San Agustín), se produce ahora un nuevo giro: Dios no sólo dirige la buena voluntad de los hombres para hacer buenas acciones y para la vida eterna, sino que Él dirige también la voluntad orientada en sentido terreno: Él mueve, por ejemplo, a los enemigos de Israel a la lucha contra Su pueblo (Jos 11, 20) y mueve al hijo de Guera para que pronuncie maldiciones contra David (2 Sm 16, 6ss).

Dios mueve los corazones de los hombres adonde Él quiere, algunas veces para castigo [135] de otros hombres, algunas veces para castigo de esos mismos hombres. Ambas cosas son ciertas: el que esos hombres actúan por propia voluntad, y el que Dios suscita el espíritu de ellos. "Ya sea que Dios, según su misericordia, los dirija hacia el bien, o los dirija hacia el mal, según ellos merecen, todo sucede según Su juicio, algunas veces manifiesto, algunas veces oculto, pero siempre justo"¹⁴¹.

Según la Providencia oculta de Dios, los hijos de los incrédulos obtienen a veces la gracia del bautismo, mientras que en hijos de creyentes hay algunas veces impedimentos externos que frustran el bautismo, de la misma manera que los gentiles obtienen misericordia y los judíos permanecen encerrados en la incredulidad (Rom 11, 30). Por qué Dios, entre todos los que han contraído el pecado original, a unos los hace llegar al bautismo, y a otros no, y por qué, entre los bautizados, permite que unos caigan, y a otros [136] los lleva a su salvación *antes* de la caída – eso son los juicios divinos ocultos. En todo caso, Dios recompensará según sus méritos a quienes dirijan su voluntad hacia el bien. "Dios retribuirá el mal con mal, porque Él es justo; y retribuirá el mal con bien, porque Él es bueno; y retribuirá el bien con bien, porque Él es justo y bueno. Tan sólo el bien no lo retribuirá Él con mal, porque Él es justo"¹⁴².

Para la interpretación de este escrito, yo desearía primeramente descartar las últimas exposiciones, en las cuales resalta la doctrina agustiniana acerca de la predestinación, y tener en cuenta únicamente lo que se ha dicho sobre las relaciones entre la libertad y la gracia en los actos del hombre. El tenor literal de sus palabras no me permite duda alguna de que San Agustín no tuvo, en modo alguno, la intención de abandonar

141* O.c. cap. 21.

142* O.c. cap. 23.

su antigua doctrina acerca de la voluntad: el filósofo la había elaborado como discípulo de Platón.

[137] Ahora el teólogo la apoya con sabiduría joánica y paulina y la utiliza, por otra parte, para descubrir el sentido de los pasajes bíblicos. El "justo medio" entre el maniqueísmo y el pelagianismo no se obtiene, ni mucho menos, entrelazando contradicciones incompatibles, sino mediante un análisis de la esencia de la libertad:

1. El acto de la voluntad es dirigido desde un punto central, que reside en él mismo. Es la realidad efectiva del *liberum arbitrium*.

2. El movimiento de la voluntad presupone un incentivo, al que ese movimiento responde.

3. Tiene que haber ante la voluntad algo de donde proceda el incentivo (un "motivo").

4. La respuesta de la voluntad se efectúa con mayor o menor fuerza. De ella depende el que la voluntad se traduzca en el hecho.

[138] 5. Si se alcanza el objetivo de la acción, eso depende además de circunstancias distintas de la dirección y la fuerza del movimiento de la voluntad. (Esta tesis la deduzco yo de la exposición de los testimonios de que Dios da los pensamientos, la energía y el logro para que se haga efectiva la obra buena).

Examino ahora en cuál de los puntos del pensamiento de Agustín se coloca la gracia, y según esto si hay todavía lugar para una decisión libre.

Lo primero que se presupone para un acto de la voluntad — aparte de la naturaleza racional, sin la cual no sería posible ningún acto — es, evidentemente, que haya algo que dirija hacia sí la mirada espiritual (San Agustín habla de: la intención del alma). Para que ese algo pueda conducir a una obra buena, ha de ser un pensamiento bueno, y los pensamientos buenos, según San Agustín, deben considerarse como un regalo de la gracia. [139] No se dice que a la libertad, por principio, no le corresponda parte alguna en los buenos pensamientos. Indudablemente es acorde con la mente de San Agustín el que hay que pedir buenos pensamientos, y el pedir es un acto libre. Ahora bien, para poder pedir así, uno tiene que estar familiarizado ya con los buenos pensamientos y con su importancia. Por eso, al comienzo de todas las obras buenas se halla, en todo caso, un don de la gracia de Dios, un don al que no precede ninguna decisión libre del hombre.

Este pensamiento "incita" entonces a la voluntad a comportarse con arreglo a él. Por ejemplo, el cuarto mandamiento ordena concretamente

honrar a los padres, obedeciendo lo que ellos mandan. ¿Qué es lo que dice este "incentivo"? En el instante en que yo me veo ante la decisión de obedecer o no un mandato de los padres, acude a mi mente el mandamiento y yo siento: lo correcto es obedecer. Lo que aquí se designa como "sentir" es la adquisición del conocimiento de lo que, [140] en este caso, es lo recto para nosotros, lo que yo debo hacer. Y semejante sentimiento o vivencia de lo que yo debo hacer, ha de traducirse a una tendencia, a una actitud de la voluntad: yo quiero hacer lo que debo hacer. Pero puede ocurrir también que al deber experimentado, antes de que se traduzca en el querer, le obstaculice algo el camino que impida esa trasposición. (Por ejemplo, cuando los padres exigen de mí algo que me contraría). El resultado puede ser: yo debería, sí, hacerlo, pero no quiero. Puede suceder también: yo quiero hacerlo, pero no puedo. Ese querer no es un querer vigoroso que conduzca a la acción. Es, con palabras de San Agustín, un querer "pequeño y débil". ¿Qué es lo que le falta para ser un querer en el pleno sentido de la palabra y para que pueda pasar inmediatamente a la acción? Aquí tenemos que introducir una distinción [141] exigida por la doctrina agustiniana de la libertad, pero que aún no fue elaborada analíticamente por él ni expresada en palabras. Es la distinción entre la *actitud de la voluntad* y la *decisión*, propiamente tal, *de la voluntad*, el "fiat!", que hace que el acto sea perfecto¹⁴³. La actitud de la voluntad procede involuntariamente de la vivencia del "deber", y es más fuerte o más débil. Y cuando se dice que Dios da la fuerza para llevar a cabo algo, esto puede significar únicamente que la gracia actúa eficazmente sobre la actitud de la voluntad. Pero el "fiat!" es la libre decisión, propiamente tal, el *liberum arbitrium*, que consuma el acto de la voluntad y hace posible el paso a la acción libre y consciente. Aquí está el verdadero y único lugar de la libertad, y cuando se denominan libres el acto concreto de la voluntad (que incluye la actitud y la decisión) y luego [142] los actos regidos por ella, entonces eso se hace a causa de este factor. Ahora bien, esta libertad no es atacada en ningún punto por San Agustín. Cuando al final de la investigación más antigua (De libero arbitrio) se habla de un amor que es tan grande, que ya nada puede apartarnos de Dios, entonces se piensa evidentemente en la fuerza de la actitud de la libertad, a la que el *liberum arbitrium* da un

143* Véanse los análisis fenomenológicos de la voluntad, especialmente en: A. PFÄNDER, *Abhandlung über "Motiv und Motivation"* [Tratado sobre "motivo y motivación"], en: "Münchener Philosophische Abhandlungen", Festschrift zu Th. Lipps' 60. Geburtstag (Leipzig 1911); D. von HILDEBRAND, *Idee der sittlichen Handlung*, en: "Husserl Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. 3), y véanse también mis estudios en los volúmenes 6 y 7 del mismo anuario.

“sí” infalible. No lo hace forzado mecánicamente, sino con libertad. De la misma manera dice también expresamente San Agustín en un pasaje anterior que la vita beata se nos concede con nuestro libre asentimiento (libro tercero, capítulo 3). Cuando a San Agustín se le acusa de haber abandonado la libertad de la voluntad, tal acusación se formula evidentemente en virtud de un concepto no claro de la libertad. El querer libre no es un querer que no presuponga nada. La voluntad [143] no se crea a sí misma, sino que — como potencia, como capacidad de querer — fue puesta en la naturaleza humana como don del Creador; y, entendida como acto particular, no carece de motivos, sino que presupone que se dan fundamentos cognoscitivos y resortes de impulsos. Además, el libre querer no es un querer *omnipotente*, del que dependiera únicamente el logro. Ese querer puede introducir una acción, pero el que esa acción conduzca al fin, eso está condicionado conjuntamente por circunstancias que no están en poder del querer. La gracia de Dios puede proporcionar esas circunstancias que se requieran para la consecución del fin.

Para averiguar dónde se hallan las dificultades en la doctrina agustiniana acerca de la gracia, unas dificultades que determinaron también a la Iglesia a no seguirle en todos los puntos¹⁴⁴, hemos de comenzar por estudiar otro lugar. Hasta ahora hemos contemplado únicamente la cooperación entre la libertad y la gracia en las acciones que están encaminadas a la consecución de la meta eterna del hombre. Pero San Agustín tiene también en cuenta las otras circunstancias y dice (*De gratia et libero arbitrio*, capítulos 20ss) que Dios dirige también la voluntad orientada terrenalmente y mueve los corazones de los hombres adonde Él quiere. Tampoco aquí quiere él descartar el liberum [144] arbitrium. Pero no se puede negar que, según esta concepción, todos los actos del hombre aparecen como dirigidos por una disposición positiva de Dios. La compatibilidad entre la predestinación, entendida en este sentido, y el liberum arbitrium, según el pensamiento agustiniano, se comprenderá únicamente a partir de la doctrina agustiniana acerca del conocimiento, que vincula enteramente el intelecto humano con el intelecto divino: si todo querer presupone un fundamento cognoscitivo y si no es posible ningún pensamiento del hombre que no le haya sido inspirado por Dios, entonces, a pesar de la libre decisión, todo acto concreto de la voluntad depende de su fundamento motivacional por parte de Dios. San Agustín elude el peligro de convertir con ello a Dios en el autor del mal, atribuyendo a las acciones malas una importancia positiva en el contexto universal

144* La Iglesia excluye con toda energía cualquier predestinación para el mal (DH 397).

del acontecer. Igualmente [145] importantes que los fundamentos cognoscitivos para la aparición y la índole del querer humano son también las circunstancias externas de la vida y la fuerza interna de la actitud de la voluntad, las cuales aparecen también, ambas, como dependientes de la gracia de Dios: para el que no ha nacido de nuevo por medio del bautismo, para ése no es posible ningún acto meritorio. ¿Por qué se disponen de tal modo las circunstancias de la vida, que uno llegue al nuevo nacimiento, y el otro no llegue a él? ¿Y por qué la gracia auxiliadora concede a uno un querer vigoroso, mientras que el querer del otro sigue siendo débil? Puede ser la recompensa por un mérito, por ejemplo, el que se haya escuchado una oración humilde que pedía un fortalecimiento por la gracia, es decir, el que se haya tenido en cuenta un acto humano libre. Sin embargo, las cuestiones enigmáticas del querer humano retrotraen finalmente al misterio de la voluntad divina. San Agustín, en el análisis de la voluntad divina, no llega tan lejos como Duns Escoto¹⁴⁵.

[146] San Agustín se detiene ante lo inescrutable de los designios divinos como ante un misterio que sólo se nos desvelará en la eternidad¹⁴⁶.

[147] Volvemos ahora al conjunto de problemas, que nos obligó a aclarar la idea de la libertad: la participación de la libertad en la fe y en la contemplación, y su importancia en el estado original. Para la contemplación, hemos encontrado ya la respuesta en San Agustín (*De libero arbitrio*, libro 3, capítulo 3): la *visio beata* es don gratuito de Dios, que

145* Véase DUNS ESCOTO, *De rerum principio* q 4. Me parece a mí que no corresponde a la profundidad del análisis escotista de la voluntad el que se conciba de tal manera la voluntad como si la arbitrariedad divina fue lo últimamente decisivo. Lo mismo que Santo Tomás (véase la nota siguiente), él salvaguarda la libertad distinguiendo entre presciencia y predeterminación. Pero, de manera más radical que Santo Tomás, él estudia la libertad a partir de la voluntad divina.

146* Santo Tomás de Aquino, que en su doctrina sobre la libertad y la gracia está determinado extensamente por pensamientos agustinianos, elude las dificultades de San Agustín y lo hace primeramente distinguiendo de manera más nítida entre la naturaleza y la gracia y dando realce a la mayor independencia y actividad propia de la naturaleza creada, que aparece también en la doctrina acerca del conocimiento; Además, por medio de la distinción entre mandamiento, prohibición, consejo y permisión, y también mediante la distinción entre una voluntad precedente y una voluntad subsiguiente (que tiene en cuenta los actos humanos) y el deslinde nítido entre *prever* y *predeterminar*, se restringe el ámbito de la predestinación. (Véase en las *Quaestiones de Veritate* qq 6, 23 y 24 sobre la predestinación, la voluntad de Dios y el libre albedrío; véase, a este propósito, en mi traducción: *Des Hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit* [Breslau 1931/1932] las síntesis del vol. 2, pp. 276s y 333ss.) En cambio, surgen en Santo Tomás nuevos problemas en relación con el intelecto y la voluntad.

nosotros podemos aceptar con libre asentimiento. Tiene, además, como presupuesto una vida de libre entrega de la propia voluntad a la voluntad divina.

En lo que respecta a la fe, encontramos la respuesta en las definiciones ya citadas, así como en la teoría de la fe propuesta por Santo Tomás. Cuando se habla¹⁴⁷ de una *obligación* de creer y se designa a la fe como una virtud, entonces se caracteriza al acto de fe como una *libre aceptación* de la verdad revelada. Santo Tomás designa a la fe como un *asentimiento* a determinados juicios acerca de Dios y, por cierto, la designa expresamente como asentimiento de la *voluntad*¹⁴⁸. Ahora bien, este asentimiento de la voluntad, [148] como vimos, no es un asentimiento ciego, sino que se basa (según DH 3010) en “una iluminación e inspiración del Espíritu Santo”. Por consiguiente, en el acto de fe cooperan también la libertad y la gracia. Y, si aducimos ahora para ambas los puntos de partida que San Agustín nos mostró, entonces la ayuda de la gracia, que hace posible la fe, consiste en primer lugar en ofrecer la verdad y en fortalecer el entendimiento para que capte la verdad, pero consiste también en la concesión de una vigorosa actitud de la voluntad; sin embargo, a ambas cosas debe añadirse el asentimiento del *liberum arbitrium*, a fin de que el acto de fe se perfeccione. Ahora bien, puesto que lo que la fe contiene en sí en cuanto a conocimiento, y la respuesta – no arbitraria – al valor con respecto al bien supremo, pueden medirse con lo que la *visio beatifica* contiene en sí en cuanto conocimiento y amor, resulta que el asentimiento [149] en la fe no es tan obvio e infalible como lo es el asentimiento en la *visio*. Puede ser desviado por otros motivos del entendimiento y de la voluntad. Y, por eso, para el hombre *in statu viae* existe siempre la posibilidad de desviarse de la fe y caer en la incredulidad.

<2. La libertad y la caída del primer hombre>

Llegamos ahora a la cuestión acerca de la importancia de la libertad en el estado original. “Dios omnipotente creó recto (rectum) al hombre, sin pecado con libre albedrío (cum libero arbitrio)... El hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y cayó...”. Sin embargo, aunque desde entonces todos los hombres “eran *esclavos del pecado* (Rom 6, 20) y estaban bajo el poder del diablo... *no estaba extinguido en ellos el libre albedrío*, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado”¹⁴⁹.

147* DH 3008.

148* Véase *supra* p. 66 [p. 800].

149* DH 621 y 1521.

Desde luego, estaba tan inclinado y debilitado, “que, en adelante, nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar [150] por Dios lo que es bueno, sino aquel a quien previniere la gracia de la divina misericordia¹⁵⁰. “El *albedrío de la voluntad*, debilitado en el primer hombre, no puede repararse *sino por la gracia del bautismo*; lo perdido no puede ser devuelto, sino por el que pudo darlo. De ahí que la Verdad misma diga: ‘Si el Hijo os liberare, entonces seréis verdaderamente libres’ (Jn 8, 36)”¹⁵¹.

{El anterior análisis de la voluntad nos ayudará ahora a entender lo que significa el *abuso de la libertad* y el *debilitamiento del liberum arbitrium*. San Agustín nos lo explicó ya. El hombre tenía que escoger con libertad entre el mandamiento divino y las insinuaciones del diablo: *eritis sicut Deus*. El hombre siguió el consejo del diablo y se apartó de Dios. Tal fue el abuso [151] de la libertad. Por lo que atañe ahora al castigo, vimos, al distinguir entre la actitud de la voluntad y la decisión de la voluntad, que la fortaleza y la debilidad no corresponden propiamente a la decisión sino a la actitud de la voluntad y, por consiguiente, a todo el acto. San Agustín dijo: Puesto que el hombre no quiso hacer el bien, cuando podía hacerlo, perdió entonces la capacidad de hacerlo, cuando quiere hacerlo. Este “querer y no poder” no es un querer en el pleno sentido: es una actitud débil de la voluntad, a la cual no se ha añadido todavía el “fiat!”. Y el no poder no es un absoluto no poder. El hombre, aun en la actitud débil, puede realizar su “fiat!”, lo único que no puede es fortalecer por sí mismo la actitud (tan sólo podrá hacerlo mediante la invocación de la gracia), [152] y lo usual es que el *liberum arbitrium* ceda siempre ante la actitud más fuerte, en vez de enfrentarse con ella. Pero San Agustín llamó también la atención sobre otra “difficultas”, que hace difícil que el ser humano obre el bien: puesto que el hombre no quiso hacer el bien que él *conocía*, por eso mismo ha perdido la capacidad de conocer lo que es recto. Tampoco ésta es una pérdida absoluta: el hombre no es completamente incapaz de llegar al conocimiento del bien. Tiene la libertad para buscarlo, y a quien busca se le ha prometido que hallará. Así que también la ignorancia es culpable. Ahora entendemos lo que significa la “pérdida de la libertad”¹⁵²: no hemos perdido el *liberum arbitrium*, pero éste no puede tener derecha e incontinentemente hacia el bien supremo, porque los

150* DH 396.

151* DH 383.

152 En DH 622 se dice precisamente: “Libertatem arbitrii in primo homine perdimus...”.

engaños acerca de lo que es bueno y recto [153] desvían la actitud de la voluntad. La liberación por la gracia significa que el camino ha quedado expedito para el bien: ese camino vuelve a ser conocido claramente y vuelve a atraer más poderosamente hacia sí la actitud de la voluntad. }

III. LA NATURALEZA CAÍDA

<A. EL PRIMER HOMBRE DESPUÉS DE LA CAÍDA>

La libertad y la caída del primer hombre condujeron ya a considerar el *status naturae lapsae*. Después que Adán se apartara de Dios, "fue mudado todo el hombre. es decir, según el cuerpo y el alma, en peor"¹⁵³... no, por ejemplo, "sólo el cuerpo sujeto a la corrupción" (el error pelagiano), porque en la Escritura se dice: "El alma que pecare, ésa morirá" (Ez 18, 20)... El hombre, "al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira e indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, [154] y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, del diablo..."¹⁵⁴.

{Por consiguiente, el cambio que se efectuó en el instante de la caída, fue cuádruple:

1. Se alteró la *relación del hombre con Dios*: Dios no mantiene ya su mano sobre él, sino que le deja a merced de todas las influencias que, según su naturaleza, pueden llegar hasta él, a merced de los peligros a los que está expuesto su cuerpo por el curso de los acontecimientos naturales, y a los que está expuesta su alma por las insinuaciones del diablo. (Acerca de la índole de las influencias diabólicas, se han definido dogmáticamente pocas cosas: tan sólo rechazando errores heréticos se ha declarado que el diablo no adquirió poder sobre el hombre por medios físicos – piedras, plantas, frutos – y no podía forzarle a realizar acciones externas en contra de su voluntad¹⁵⁵.

153* DH 371.

154* DH 1511.

155* DH 736, 2241, 3233.

[155] 2. El hecho de que el hombre se apartara de Dios significa la *extinción de la vida sobrenatural* en él.

3. Significa la pérdida de los dones sobrenaturales: el estar preservado de la muerte y de la concupiscencia mala.

4. El hombre desciende al estado de pura naturaleza. Lo que esto significa, no lo explican las definiciones dogmáticas específicamente para el primer hombre, sino para toda la humanidad.}

<B. LA HUMANIDAD EN EL ESTADO DE CAÍDA>

La naturaleza caída no es preciso estudiarla separadamente para el primer hombre, sino que puede ser estudiada conjuntamente para toda la humanidad, porque esa naturaleza se transmitió desde Adán a todos sus descendientes. “En la prevaricación de Adán, todos los hombres perdieron la *natural posibilidad* (possibilitas) e *inocencia*...”¹⁵⁶, y “no sólo la muerte corporal es el castigo por el pecado”, sino también “el pecado, que es la muerte del alma, se transmitió *desde un solo hombre a todo el género humano*”¹⁵⁷.

<1. La propagación de la naturaleza caída y el pecado original>

[156] Como prueba de ello se aduce el pasaje de la Escritura (Rom 5,12): “Por un solo hombre, el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado en él”¹⁵⁸. “... Este pecado de Adán que es por su origen uno solo y transmitido *a todos por generación, no por imitación, está como propio en cada uno*”¹⁵⁹. Cada uno tiene participación en la culpa de Adán¹⁶⁰. Hay que distinguir entre el pecado original y la *concupiscencia*, la cual subsiste en los bautizados, mientras que éstos son liberados del pecado original: esta concupiscencia “procede del pecado y al pecado inclina”¹⁶¹. En las declaraciones sobre el bautismo de niños, se realza con toda insistencia que también ellos, “que todavía no pudieron

156* DH 239.

157* DH 372.

158* DH 372.

159* DH 1513.

160* DH 728.

161* DH 1515.

cometer ningún pecado por sí mismos, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron"¹⁶². La diferencia entre el pecado original y el pecado actual es que el uno se contrae sin [157] consentimiento, y el otro por consentimiento¹⁶³. "El pecado original, pues, que se contrae sin consentimiento, sin consentimiento se perdona en virtud del sacramento; el actual, empero, que con consentimiento se contrae, sin consentimiento no se perdona en manera alguna... *La pena del pecado original* es la carencia de la visión de Dios; la pena del pecado *actual* es el tormento del infierno eterno"¹⁶⁴. En el pecado original participan los hijos de los cristianos lo mismo que los de los no bautizados¹⁶⁵.

La dificultad que se encontró en el concepto del pecado original y especialmente en la participación de los niños en él es el hecho de que al *pecado*, como tal, le pertenece la voluntariedad; sin embargo el pecado original se trasmite a aquellos que no son capaces, en absoluto, de adoptar voluntariamente una actitud.

La concepción de la Iglesia es que los niños, sin el asentimiento de su voluntad, se ven afectados por el pecado original, pero que el carácter de la voluntariedad es inherente al origen de ese pecado, a la trasgresión cometida por los primeros seres humanos¹⁶⁶.

{Para comprender esta concepción es necesario [158] tener ideas claras sobre el concepto dogmático del pecado.} El pecado en el sentido pleno y genuino de la palabra, que significa la muerte del alma, es "la trasgresión libre de la ley divina"¹⁶⁷ y, por tanto, una "ofensa de Dios" "que deshace la amistad con Dios" y "merece castigo eterno". Por eso, no es posible cometer un pecado mortal, sin tener conocimiento de ello¹⁶⁸. Una trasgresión deberá considerarse únicamente como pecado, cuando se conozca el mandamiento o cuando el desconocimiento del mismo sea por propia culpa¹⁶⁹. Esa trasgresión ha de realizarse *libremente*, es decir, *sin coacción* y *sin necesidad*¹⁷⁰. El pecado personal implica además el acto *personal* por parte de aquel a quien se atribuye

162* DH 223.

163* DH 780.

164* DH 780.

165* DH 1008.

166* DH 1946, 1948.

167* DH 2291.

168* DH 1485.

169* DH 1968.

170* DH 2003, 1939, 1941, 1966.

el pecado¹⁷¹. Del acto pecaminoso de la trasgresión hay que distinguir el *estado de culpa* que se sigue de él (*reatus culpae* = *peccatum habituale*), que significa más que el hecho de incurrir en un castigo¹⁷².

Hay que añadir, [159] finalmente, que la concepción de que no sólo la primera trasgresión sino que también todo pecado personal pasan a los descendientes, fue rechazada como errónea¹⁷³.

{Si, según estas definiciones, el pecado original ha de concebirse como pecado en el pleno sentido de la palabra y si, por otro lado, los niños a quienes se atribuye el pecado, no son capaces ni de conocer el mandamiento divino ni de cometer una trasgresión libre, entonces no queda más solución que la de concebir *el primer pecado y el pecado original como una unidad*. Este conjunto puede designarse como voluntario en virtud de la trasgresión cometida por nuestros primeros padres. Este acto no es cometido conjuntamente por los descendientes, pero éstos se ven afectados conjuntamente por el estado que se sigue de él, por el estado de culpa. Esto, a su vez, se comprenderá únicamente, [160] si la humanidad no ha de concebirse como una suma de personas individuales que vivan independientemente y separadas, sino como una estructura que exista a modo de una persona, como una comunidad solidaria. Y si ninguna trasgresión posterior tiene las mismas consecuencias que la trasgresión de Adán, de ahí habrá que deducir además que Adán se halla con respecto a todos los demás "miembros" del "cuerpo de la humanidad" en una relación distinta de la que existe mutuamente entre esos miembros; que Adán es el único que actúa en nombre de todos y que arrastra a todos los demás a las consecuencias de su propia acción.

<2. La naturaleza caída>

De la universalidad de la culpa se sigue luego la universalidad del estado de castigo: todos los hombres, desde la caída de Adán, carecen desde su nacimiento de la amistad con Dios y, con ello, de la vida sobrenatural. Todos incurren en la muerte corporal. Y todos, en su cuerpo y en su alma, son peores de lo que era Adán antes de la caída.} Ha quedado disminuido el poder natural del [161] entendimiento: "Propio es de hombre soberbio o, más bien, insensato,... el confiarse a la consideración de nuestra mente, que, por condición de la humana naturaleza, es

171* DH 556.

172* DH 1956ss.

173* DH 1952.

débil y enferma"¹⁷⁴. "Nadie tiene de suyo, sino mentira y pecado"¹⁷⁵. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que el hombre, por naturaleza, sea absolutamente incapaz de llegar al conocimiento de la verdad. "Aunque la razón quedó debilitada y oscurecida por el pecado original, quedó sin embargo en ella *bastante claridad y fuerza* para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha a los judíos por Moisés y a los cristianos por nuestro adorable Hombre-Dios"¹⁷⁶. Claro que en esa razón no hay que confiar en demasía, como si ella, sin ayuda de la fe o incluso en contradicción con ella, pudiera encontrar la verdad. Lejos de eso, la razón y la fe están llamadas a ayudarse recíprocamente, de tal manera que "*la recta razón demuestra, protege [162] y defiende la verdad de la fe, y la fe libra a la razón de todos los errores* y maravillosamente la ilustra, confirma y perfecciona con el conocimiento de las cosas divinas"¹⁷⁷. Y, de ningún modo, debe equipararse a ambas, porque no hay nada más firme y más seguro que las verdades de la fe y, por el contrario, "nada hay más incierto que la razón humana, que es varia según la variedad de los ingenios y está expuesta a innumerables falacias e ilusiones"¹⁷⁸. Los que consideran a la razón humana como una guía fiable, olvidan "cuán grave y dolorosa herida fue infligida a la naturaleza humana... como que las tinieblas se difundieron en la mente, y la voluntad quedó inclinada al mal. De ahí que los más célebres filósofos de la más remota antigüedad, si bien escribieron muchas cosas de modo preclaro, consignaron, sin embargo, sus doctrinas con gravísimos errores"¹⁷⁹.

<a. El entendimiento natural>

{Así como el entendimiento natural no debe confiar en su poder natural, creyendo que podrá evitar el error y hallar la verdad, así también *la voluntad natural*, por sí sola, no es [163] capaz de evitar el pecado y de hacer lo que es recto.) Es un error pelagiano el pensar que nosotros, lo que pudiéramos hacer por el poder de la libre decisión, podríamos realizarlo *más fácilmente* con la ayuda de la gracia, y que, aunque no existiera la ayuda de la gracia, podríamos cumplir los mandamientos

174* DH 2732 [la nueva edición del Denzinger elimina las últimas palabras, que sólo se encuentran en D 1616].

175* DH 392.

176* DH 2756.

177* DH 2776.

178 Este texto no aparece en DH; su traducción se ha tomado de: E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, (Barcelona ³1963); se cita como D 1642.

179 Este texto no aparece tampoco en DH; véase D 1643

de Dios, aunque no resultara fácil hacerlo. Porque, refiriéndose a los frutos de los mandamientos, no dijo el Señor: Sin mí podeis hacer (algo) con más dificultad, sino que dijo: "Sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5)¹⁸⁰. De igual modo se mantiene con todo énfasis aquella afirmación de Salomón: *No hay ningún hombre que no haya pecado* (Ecl 7, 20), y se rechaza la opinión de que alguien, sin la ayuda de Dios pueda evitar el pecado y no necesite para sí mismo el perdón de los pecados¹⁸¹. Si alguien afirmara que los santos recitan por simple humildad lo de "Y perdónanos nuestras deudas", pero no en sentido verdadero (*veraciter*), ese tal "haría que el orante no sólo mintiera a los hombres, sino [164] también a Dios mismo, porque con los labios se quiere el perdón, y con el corazón se afirma que no hay deuda que deba perdonarse"¹⁸².

<b. La voluntad natural>

Así que tampoco es posible conseguir la justificación por el poder de la propia voluntad, sin la ayuda de la gracia que prepare para ello. "Si alguno sostiene que pueden venir a la gracia del bautismo *unos por misericordia, otros en cambio por el libre albedrío* que consta estar viciado en todos los que han nacido de la prevaricación del primer hombre, se muestra ajeno a la recta fe"¹⁸³. En efecto, esa persona afirma que el libre albedrío de todos no quedó debilitado por el pecado del primer hombre o que, en todo caso, no quedó tan herido, que algunos, a pesar de todo, sin la revelación pudieran llegar al misterio de la eterna salvación. Lo erróneo que es esto, lo demuestra el Señor (mismo) al atestiguar que no algunos, sino *ninguno* puede venir a Él, [165] *sino aquel a quien el Padre atrajere* (Jn 6, 44), así como el Señor dice también a Pedro: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos" (Mt 16, 17); y el Apóstol dice: "Nadie puede decir Señor a Jesús, sino en el Espíritu Santo" (1 Cor 12, 3).

"Don divino es el que pensemos rectamente y que contengamos nuestros pies de la falsedad y la injusticia; porque cuantas veces bien obramos, *Dios*, para que obremos, obra *en nosotros* y con nosotros"¹⁸⁴.

"La fortaleza de los gentiles la hace la mundana codicia; mas la fortaleza de los cristianos viene de la caridad de Dios, que 'se ha derrama-

180* DH 227.

181* DH 228ss.

182* DH 230.

183* DH 378.

184* DH 379.

do en nuestros corazones', no por el albedrío de la voluntad, que es nuestro, sino 'por el Espíritu Santo que nos ha sido dado' (Rom 5, 5)"¹⁸⁵.

"Muchos bienes hace Dios en el hombre, que *no hace el hombre*; ningún bien, empero, hace el hombre que *no otorgue Dios* [166] que lo haga el hombre"¹⁸⁶.

Por otro lado, es erróneo pensar "que es forzoso que el infiel peque en toda obra"¹⁸⁷, y que "el pecador, sin la gracia del Libertador, sólo es libre para el mal"¹⁸⁸; que "sin auxilio de su gracia [divina] puede el hombre resistir a tentación alguna, de modo que no sea llevado a ella y no sea por ella vencido"¹⁸⁹. Se defiende la distinción entre dos clases de amor, a saber, "el amor natural, por el que se ama a Dios como autor de la naturaleza; y el amor gratuito, por el que se ama a Dios como santificador"¹⁹⁰. No es un error pelagiano el "reconocer algún bien natural, esto es, que tenga su origen en las solas fuerzas de la naturaleza"¹⁹¹. No "todo amor (amor) de la criatura racional es o concupiscencia viciosa por la que se ama al mundo... o es aquella laudable caridad (caritas), difundida por el Espíritu Santo en el corazón, con la que es amado Dios"¹⁹². No se reconoce que el pecador "en todos sus actos sirva a la [167] concupiscencia (cupiditas) dominante"¹⁹³.

No va contra la doctrina de la gracia el admitir "que hay un uso bueno del libre albedrío, o sea, un uso no malo"¹⁹⁴. No es correcto afirmar que al alma "que ha perdido a Dios y a su *gracia* no le queda otra cosa sino el pecado y las consecuencias del pecado, soberbia pobreza y perezosa indigencia, es decir, general impotencia para el trabajo, para la oración y para toda obra buena"¹⁹⁵. Hay que rechazar igualmente que, sin la gracia, no sólo no se hace nada bueno sino también que ni siquiera puede hacerse"¹⁹⁶. Hay que rechazar, además, que "cuando Dios no ablanda el corazón por la unción interior de su gracia, las exhortaciones y las gracias exteriores no sirven sino para endurecerlo más"¹⁹⁷.

185* DH 387.

186* DH 390.

187* DH 2308.

188* DH 2438.

189* DH 1930.

190* DH 1934.

191* DH 1937.

192* DH 1938.

193* DH 1940.

194* DH 1965.

195* DH 2401.

196* DH 2402.

197* DH 2405.

Se reconoce expresamente que hay “afectos insertos por la naturaleza misma y de suyo laudables que, juntamente con el amor de la bienaventuranza y la natural propensión al bien, nos quedaron como los *últimos rasgos y reliquias de la imagen de Dios* [168] (tomado de S. Agustín, *De spiritu et littera*, cap. 28)”¹⁹⁸. Y existe “entre el amor (dilectio) divino que nos conduce al reino y el amor ilícito, que es condenado”, “*un amor humano lícito, que no es reprehensible*” (tomado de S. Agustín, *Sermo de car.*; de la edición Maurina).

{Si en las declaraciones aducidas anteriormente, que se ocupaban de la voluntad, se definía la recta relación entre *la libertad y la gracia*, de tal manera que no se concedieran excesivas cosas ni tampoco demasiado pocas, vemos que las declaraciones que acaban de citarse deslindan rectamente a la *naturaleza y a la gracia*. Ahora no se trata tanto del libre albedrío como propiamente decisión de la voluntad, sino más bien de la *actitud de la voluntad* y, en sentido amplio, de todo lo que designamos como actitudes, afectos del ánimo, mociones del corazón. ¿Hay [169] mociones naturalmente buenas que luego, con la cooperación del libre albedrío, conducen a acciones naturalmente buenas? ¿O los impulsos internos tienen que haber sido inspirados ya por la gracia para que la acción pueda ser buena? ¿El libre albedrío, en la naturaleza caída, no encuentra — sin la cooperación de la gracia — ningún fundamento de motivación para realizar una buena acción? No se puede negar que algunas definiciones, que se formularon en contra del pelagianismo, suenan algo así como un rechazo de todo lo naturalmente bueno, y no parecen ser muy compatibles con las definiciones posteriores, que — en la confrontación con los reformadores y más tarde con Bayo¹⁹⁹ y Quesnel²⁰⁰ — querían rechazar la exageración de la acción de la gracia y asegurar la participación de la naturaleza. La solución de la aparente contradicción [170] habrá que encontrarla primeramente en el hecho de que hay que distinguir entre lo que es *naturalmente bueno* y lo que es *sobrenaturalmente valioso*. Lo primero es posible sin la gracia; lo segundo, no. Luego hay que distinguir entre lo que es posible por principio, y entre lo que de hecho sucede. El hombre caído, sin la ayuda de la gracia, tiene todavía la orientación natural hacia el bien. Pero no posee ya un conocimiento infalible de lo que en un caso concreto es recto y no es recto. Y hay en él impulsos hacia el mal. Así que esa persona se halla entre diversas posibilidades y, en virtud de su libre

198* DH 2624.

199 Cf. nota 78, p. 793.

200 Cf. nota 54, p. 777.

albedrío, tiene que elegir entre ellas. No existe para él, ni en un solo caso, la necesidad de pecar y la imposibilidad de evitar el pecado. Pero el peligro de pecar es tan grande, [171] que quien está afectado por el pecado original, no puede mantenerse de hecho, durante toda su vida, libre de pecado grave²⁰¹.

No era posible estudiar el estado primordial y el estado del hombre caído, sin aducir ya lo que es la gracia. El *status viae*, en el que se encuentran todos los hombres durante su vida terrena, es o un estado primordial o un estado de naturaleza caída o un estado de naturaleza redimida. Ahora bien, para entender a la naturaleza redimida, es preciso contemplar primero la naturaleza del Redentor y con ello una singularísima naturaleza humana que es diferente no sólo de la naturaleza de todos los demás hombres nacidos en estado de pecado, sino también de la naturaleza del primer hombre antes de la caída. }

201* En sentido análogo se puede decir de los seres humanos en estado de gracia que ellos son capaces, por principio, de evitar en cada caso concreto el pecado venial; pero que ellos no logran evitarlo de hecho en todos los casos, a no ser por un especial proceso de gracia (como sucedió en el caso de la Santísima Virgen). Véase, a propósito, DH 1573 y, para toda la cuestión, Tomás de Aquino, *De Veritate* q 24 a 7-9 y a 12-13. Yo, de momento, no he querido tratar en el texto acerca del pecado venial, porque es un tema que corresponde a la problemática de la naturaleza redimida

[172] IV. EL DIOS-HOMBRE²⁰²

<A. UNA EXPLICACIÓN SINTETIZADORA DE LA DOCTRINA DE LA REDENCIÓN>

{“Así como el pecado entró en el mundo por medio de un hombre y por el pecado la muerte, y la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron en él”, por consiguiente, así como “por la desobediencia de *un solo* hombre, los muchos fueron hechos pecadores: de la misma manera por la obediencia de *uno solo* los muchos son hechos justos”. Estas palabras del Apóstol (Rom 5, 12-19), sobre las que se apoya toda la doctrina del pecado original, contienen además el núcleo íntimo de la doctrina de la redención.

La cuestión acerca de la condición de la naturaleza humana condujo a la necesidad de considerar determinados seres humanos en particular, cuya posición en la humanidad es tal, que por medio de ellos se produjo un cambio en la condición de la naturaleza humana. Y condujo igualmente a que no podamos comprender la condición actual de la humanidad, sin tener en cuenta su relación con esas personas señaladas. El libre comportamiento del primer [173] hombre condicionó la transición del estado primordial al estado de pecado. Por medio del comportamiento del Dios-Hombre se produjo la transición al estado de naturaleza redimida. Para entender esta relación, hay que explicar claramente la naturaleza del Dios-Hombre y su posición en la humanidad.)

202 A esta hoja antecede otra con índice parcial, autógrafo de Edith, de los títulos de los dos últimos capítulos: IV. El Dios-hombre. III. La redención y el estado de los redimidos.

“... *Habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán (Rom 5, 12; 1 Cor 5, 22), hechos inmundos (Is 64, 6) y... ‘hijos de ira por naturaleza’ (Ef 2, 3)...*, hasta tal punto eran *esclavos del pecado (Rom 6, 20)* y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza..., mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella...”, entonces “el Padre celestial, ‘Padre de la misericordia y Dios de toda consolación’ (2 Cor 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada plenitud de los tiempos (Ef 1, 10; Gal 4,4), envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la ley y en el tiempo de la ley fue declarado y prometido a muchos santos Padres (cf. Gn 49, 10.18), [174] tanto para *redimir* a los judíos que estaban bajo la ley como para que las naciones que no seguían la justicia, aprehendieran la justicia (Rom 9, 30) y todos recibieran la adopción de hijos de Dios. A Éste *propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados (Rom 3, 25), y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo (1 Jn 2, 2)*”²⁰³.

{En esta concisa declaración, los Padres del Concilio de Trento compendiaron la doctrina de la redención. En ella se contiene lo siguiente:

1. La humanidad no podía ser liberada de la servidumbre de la muerte y del pecado ni por su propia naturaleza ni por la ley.
2. La misericordia de Dios previó un camino de redención y antes ya de la promulgación de la ley y también más tarde prometió para un determinado momento un Redentor.
3. El Redentor fue enviado en el tiempo previsto, a fin de volver a conducir a toda la humanidad [175] a la condición de hijos de Dios.
4. El Redentor es el Hijo de Dios.
5. Él llevó a cabo la redención, ofreciendo expiación con su sangre por los pecados de toda la humanidad.
6. Para la redención es precisa la fe.

Para nuestro planteamiento del problema, las tesis tercera a sexta tienen principal importancia: si el Redentor debía ofrecer expiación por todos y debía conducir a todos a la condición de hijos de Dios, entonces Él tenía que estar en una relación parecida con la humanidad a la relación en que estuvo el hombre por el cual todos cayeron.

Él es el Hijo de Dios – Vino al mundo y ofreció expiación por medio de su sangre: en ello encontramos una indicación de las dos naturalezas de Cristo.

La reconciliación acontece “por medio de la fe” – ahí se anuncia el camino para la unión con el Dios-Hombre.

Con este orden de sucesión, vamos a estudiar ahora las cuestiones. }

<B. LA POSICIÓN DE CRISTO EN LA HUMANIDAD>

[176] Cristo es el *Mediador* entre Dios y los hombres²⁰⁴. Así como los “hombres, si no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, *su propia injusticia*; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados..., como quiera que, con ese renacer se les da, por el *mérito de la pasión de Aquél*, la gracia que los hace justos”²⁰⁵. “... Cristo Jesús, como *cabeza sobre los miembros* (Ef 4, 15), y como *vid sobre los sarmientos* (Jn 25, 5), constantemente influye su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias...”²⁰⁶. “Así, no se establece que nuestra *propia justicia* nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o se repudia la *justicia* [177] *de Dios* (Rom 10,3); ya que aquella *justicia que se dice nuestra*, porque de tenerla en nosotros nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo”²⁰⁷. Si fuera posible recuperar la justicia perdida por la fuerza de la naturaleza humana o por la ayuda de la ley, entonces “Cristo habría muerto en vano (Gal 2, 21)”²⁰⁸. “Porque ya estaba aquí la ley y no justificaba; ya estaba aquí también la naturaleza, y tampoco justificaba. Por tanto, Cristo no ha muerto en vano, sino para que la ley fuera cumplida por Aquel que dijo: ‘No he venido a destruir la ley, sino a darle cumplimiento’ (Mt 5, 17); y la naturaleza, perdida por Adán, fuera reparada por Aquel que dijo haber venido ‘a buscar y salvar lo que se había perdido’ (Lc 9, 10)”²⁰⁹.

204* DH 1347.

205* DH 1523.

206* DH 1546.

207* DH 1547.

208* DH 391.

209* DH 391.

La justificación “*no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria [178] recepción de la gracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser ‘heredero según la esperanza de la vida eterna’ (Tit 3, 7)*”²¹⁰. La *causa meritoria* de esta justificación “es el Hijo Unigénito de Dios, muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, *cuando éramos enemigos* (Rom 5,10), *por la excesiva caridad con que nos amó* (Ef 2, 4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre”²¹¹.

“*La única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos, es decir, aquella por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados (reputamur), sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida con que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12, 11) y [179] según su propia disposición (dispositio) y cooperación de cada uno”²¹². Si bien lo hace con miras a los méritos de la pasión de Cristo, “la caridad de Dios se derrama *por medio del Espíritu Santo en los corazones* (Rom 5, 5) de aquellos que son justificados y *queda en ellos inherente* (inhaeret). De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: *la fe, la esperanza y la caridad*. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro de su cuerpo”²¹³. Por eso, a los catecúmenos, cuando “reciben la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella *primera vestidura* (Lc 15, 22), que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de nuestro [180] Señor Jesucristo y tengan la vida eterna”²¹⁴.

{ Así que de todo esto se deduce con respecto a la posición de Cristo en la humanidad: Según el decreto eterno de Dios, anunciado ya con mucha anterioridad, el Redentor vino al mundo en un tiempo determi-

210* DH 1528.

211* DH 1529.

212* DH 1529.

213* DH 1530.

214* DH 1531.

nado anteriormente, a fin de recuperar a la humanidad perdida. Él, con su pasión y su muerte, satisfizo por los pecados de todos los hombres y con ello borró la culpa original, que pesaba sobre todos los descendientes de Adán. Pero de esta realización, que se efectuó en favor de todos, solamente reciben participación los que pertenecen al Redentor. Esta pertenencia se adquiere creyendo en Él, es decir, aceptándole como quien es lo que Él se presenta siendo, aceptando el don gratuito que Él ofrece, esperando lo que Él promete, haciendo lo que Él manda. Aquel que adopta ante Cristo una actitud así, ese tal le pertenece no sólo como un fiel seguidor pertenece a su Señor, y es capaz de presentarse ante Dios [181] con la confianza de saber que él no tiene culpa. Sino que además Cristo le atrae hacia sí mismo. El Redentor y todos los que se adhieren a Él tal como Él pide, se une con Él en unidad de vida, como lo están la cabeza y los miembros de un cuerpo, como lo están la vid y los sarmientos. Este incorporarse a Cristo significa para los hombres un nuevo nacimiento. No sólo no se les imputa ya externamente ninguna culpa, sino que son transformados internamente. La fuerza de Cristo fluye a sus almas como un nuevo manantial de vida. Aquellos que, según el cuerpo, fueron engendrados de la semilla de Adán, son engendrados nuevamente por el Espíritu de Cristo. El hombre viejo no perece, se conserva con cuerpo y alma; pero la nueva vida, que no procede de su vieja naturaleza, que fluye desde Cristo en él, se sumerge en su interior y le transforma. De esta manera, la humanidad ha adquirido un nuevo antepasado. Por eso, [182] no se trata sólo de una imputación jurídica, cuando se aceptan los méritos de Cristo como expiación por la culpa de los hombres, sino que a esa expiación — lo mismo que a la trasgresión de Adán — hay que considerarla como un acto de toda la humanidad: así como la humanidad pecó en quien era uno solo, así también satisfizo en quien era uno solo.

<C. LA IMPORTANCIA DE LA DIVINIDAD PARA LA OBRA REDENTORA>

Si queremos entender ahora con mayor precisión cuál es el estado de la humanidad redimida, entonces tenemos que adquirir ideas claras sobre la naturaleza de Aquel que es su nueva cabeza y el autor de su nueva vida. De las fuerzas de la naturaleza humana no podía proceder ninguna renovación. Así que el Redentor no podía ser un mero hombre. }

Todas nuestras confesiones de fe, desde la era apostólica, confiesan que Cristo es *verdadero Dios*. En la carta dogmática enviada por el papa León I al patriarca de Constantinopla, en el año 449, se dice²¹⁵: "Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, [183] la humildad fue recibida por la majestad, la flaqueza por la fuerza, la mortalidad por la eternidad, y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así – cosa que convenía para nuestro remedio – uno solo y el mismo 'mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús' (1 Tim 2, 5), por una parte pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, *entero en lo suyo, entero en lo nuestro...*"²¹⁶. "... El incomprendible quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo, comenzó a ser en el tiempo; Señor del universo, tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible, no se desdeñó de ser hombre pasible, [184] e inmortal, someterse a la ley de la muerte... El que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna, al darse juntamente (*invicem sunt*) la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna; así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género"²¹⁷. Él es "*el Hijo* de Dios Padre, Verbo de Dios, nacido del Padre eternamente [185] antes de todos los tiempos, es consustancial, coomnipotente y coigual al Padre en todo en la divinidad..."²¹⁸. Como error modernista, rechazó Pío X la concepción de que la Divinidad de Cristo no se prueba por los Evangelios, sino que es un dogma que la conciencia cristiana dedujo de la noción de Mesías²¹⁹. En efecto, desde los tiempos más antiguos se expresó repetidas veces que Cristo es una de las tres Personas de la Santísima Trinidad²²⁰.

215* DH 293.

216* DH 293.

217* DH 294.

218* DH 681.

219* DH 3427.

220* DH 352, 425-425, 432, 502, 556, 724, 1337.

{No es preciso que estudiemos aquí más detenidamente la peculiaridad de Cristo como segunda Persona de la Trinidad. Nos bastará con la afirmación de que Cristo, para asumir la posición de Mediador, antes designada, entre Dios y los hombres, tenía que ser Dios y Hombre. Porque a la unión con la Divinidad se debe el padecimiento redentor, que fue suficiente para satisfacer por todos los hombres, más aún, fue superabundante, porque [186] es infinito.} “Como no hay, hubo o habrá *hombre alguno* cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno *por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro*... Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión, no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles...; porque la bebida de la humana salud, que está compuesta de nuestra flaqueza y de la virtud divina, tiene, ciertamente, en sí misma virtud para aprovechar a todos, pero si no se bebe, no cura”²²¹. Cristo “que, inmolado inocente en el altar de la cruz no la derramó en una gota pequeña, que, sin embargo, por su unión con el Verbo, hubiera bastado para la redención de todo el género humano, sino [187] copiosamente como un torrente... Qué grande es, pues, el tesoro para la Iglesia militante, queriendo el piadoso Padre atesorar para sus hijos de modo que hubiera así un tesoro *infinito* para los hombres...”²²².

<D. LA IMPORTANCIA DE LA HUMANIDAD PARA LA OBRA REDENTORA>

{Si de la pasión redentora de la Divinidad nació su valor infinito, vemos que la pasión como tal fue posible únicamente a causa de la naturaleza humana, que era capaz de sufrir.} La verdadera humanidad de Cristo fue puesta de relieve de manera tan decidida en la confesiones de fe, en lucha contra las herejías opuestas, como lo fue también la Divinidad de Cristo. Cristo “fue hecho verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana,... Él se hizo, según la humanidad, pasible y [188] mortal...”²²³. Él “nació temporalmente del Espíritu Santo y de María siempre Virgen...”²²⁴. Él en la humanidad padeció por nosotros y por nuestra salvación con verdadero sufrimiento de su carne, murió y fue sepultado...”²²⁵. Él “asumió el cuerpo humano pasible y el

221* DH 624.

222* DH 1025.

223* DH 801.

224* DH 852.

225* DH 852.

alma intelectual o racional que verdaderamente por sí misma y esencialmente informa al mismo cuerpo”²²⁶. Él se hizo “en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado”²²⁷. Él es hijo del hombre, habiendo nacido genuinamente de una mujer humana, y tomando “verdadera carne de las entrañas de la madre, y alma humana racional...”²²⁸. Él “comió y bebió, durmió y, cansado del camino, descansó, padeció con verdadero sufrimiento de su carne, murió con verdadera muerte de su cuerpo, y resucitó con verdadera resurrección de su carne y verdadera vuelta de su alma [189] a su cuerpo; y en esa carne, después que comió y bebió”²²⁹, subió al cielo y está sentado a la diestra del Padre y en aquella misma carne ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”²³⁰. “Descendió en el alma [hasta el lugar de los muertos] y resucitó en la carne, y subió juntamente en una y otra...”²³¹. Él, por medio de la encarnación, “nos mostró palpablemente el camino de la vida”. Él tomó la *verdadera e íntegra naturaleza del hombre*²³². Y forma parte de la plena naturaleza humana la encarnación, de tal manera que “no sólo esté allí el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre”²³³.

[189a] Se rechazan todas las herejías que negaban de alguna manera la naturaleza humana. Después del decreto para los jacobitas, la Iglesia condena a los *maniqueos*, los cuales afirmaban la idea delirante de que el Hijo de Dios no asumió un *verdadero cuerpo*, sino únicamente un cuerpo aparente (*phantasticum*), suprimiendo así por completo la verdadera humanidad de Cristo²³⁴. De igual manera se condena a Valentín²³⁵, quien afirma que el Hijo de Dios no tomó nada de la

226* DH 900.

227* DH 301.

228* DH 791.

229* D 681 añade que Él comió con sus discípulos para corroborar la resurrección, “no porque tuviera necesidad alguna de alimento, sino por sola su voluntad y potestad”

230* DH 791.

231* DH 801.

232* DH 1337.

233* DH 534.

234* DH 1339-1346.

235 Valentín, gnóstico, natural de Egipto, hacia 135/140 fue a Roma, donde se separó de la Iglesia. Pasó a Chipre; escribió cartas y homilias, algunos tratados de teología *sobre las tres naturalezas; Evangelio de la verdad*... En la bula sobre la unión con los coptos y etíopes “*Cantate Domino*”, del 4 de febrero de 1442, se rechaza la idea de Valentín, “que afirma que el Hijo de Dios nada tomó de la Virgen madre, sino que asumió un cuerpo celeste y pasó por el seno de la Virgen, como el agua fluye y corre por un acueducto” (DH 1341).

Virgen-Madre, sino que asumió un *cuerpo celeste* y pasó por el seno de la Virgen, como el agua fluye y corre por un acueducto²³⁶. Se condena también a Arrio²³⁷, quien afirmaba que el cuerpo tomado de la Virgen careció de alma y que la Divinidad quiso ocupar el lugar del alma²³⁸. Se condena igualmente a Apolinar²³⁹, quien, entendiendo que, si se niega en Cristo el alma que informe el cuerpo, no hay en Él verdadera humanidad, puso *sólo el alma sensitiva*, pero la divinidad del Verbo hizo las veces de alma racional²⁴⁰. Lo mismo que para cualquier otra alma [189b] humana, se rechaza también la preexistencia del alma del Señor. Es condenada la doctrina de Orígenes²⁴¹ de que "el alma del Señor preexistía y que se unió con el Verbo Dios antes de encarnarse y nacer de la Virgen..."²⁴². Se condena igualmente la opinión de que "el *cuerpo de nuestro Señor Jesucristo* fue formado en el seno de la santa Virgen y que después se le unió Dios Verbo y el alma que preexistía"²⁴³.

236* DH 1341.

237 Arrio, sacerdote en Alejandría, hacia 315-317 comenzó a enseñar su doctrina errónea, que en el siglo IV desarrolló un movimiento herético que se llamó arrianismo. El obispo de Alejandría convocó un sínodo (hacia 318-319...) al que acudieron unos 100 obispos y en el que se condenó la doctrina de Arrio. Este consiguió el apoyo de algunos obispos, así por ejemplo, del obispo Eusebio de Nikomedia, y también en el emperador Constantino el Grande. Pero éste después convocó en el interés de la unidad del reino un sínodo en Nicea (325): fue rechazada la doctrina de Arrio; éste y los obispos Theonas y Sekundos fueron excomulgados, y exiliados por el emperador. La doctrina condenada decía que Jesucristo no era de la misma naturaleza que el Padre, mientras que el concilio reafirmaba la doctrina de que el Hijo era consustancial al Padre, esencialmente igual al Padre. El movimiento arriano gozó de una gran resonancia, apoyado por obispos, emperadores, etc., puso en grave peligro el Catolicismo... (cf. L. UEDING - J. LIÉBAERT, *Arianismus*, in. LThK 1 (1986) 842-847).

238* DH 1342.

239 Apolinar de Laodicea. Se confesaba a la fe más radical de Nicea. Desde 360 obispo en una comunidad de Laodicea; escribió contrarrestando la actividad cultural anticristiana del emperador Julián apóstata. Maestro de S. Jerónimo, y fiel a S. Atanasio, su fama de teólogo hizo que el error de su cristología durara mucho tiempo. El papa Dámaso rechaza su doctrina sobre la Encarnación (DH 146-147); y en la bula sobre la unión con los coptos y etíopes "Cantate Domino", del 4 de febrero de 1442, se rechazaba la idea de Apolinar, "quien, entendiendo que, si se niega en Cristo el alma que informe al cuerpo, no hay en Él verdadera humanidad, puso sólo el alma sensitiva, pero la divinidad del Verbo hizo las veces de alma racional" (DH 1343).

240* DH 1343.

241 Cf. nota 30, p. 772-773.

242* DH 404.

243* DH 405.

<E. LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS EN LA PERSONA DE CRISTO>

<1. La doctrina de la unión hipostática>

La doble naturaleza tiene como consecuencia el que Cristo tenga *dos voluntades*²⁴⁴: “Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones (operationes) naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, [190] según la enseñanza de los santos Padres; y *dos voluntades no contrarias*,... sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio²⁴⁵. Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo como Él mismo dice: ‘Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado’ (Jn 6,38), llamándola suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. Porque a la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón (*statu et ratione*), así tampoco [191] su voluntad quedó suprimida por estar divinizada, como dice Gregorio el Teólogo²⁴⁶: ‘Porque el querer de Él, del Salvador decimos, no es contrario a Dios, como quiera que todo Él está divinizado’.

“Glorificamos también dos operaciones naturales sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y otra humana, según con toda claridad dice el predicador divino León²⁴⁷: ‘Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella...’²⁴⁸. Porque no vamos ciertamente a admitir *una misma* operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo cre-

244* DH 556.

245 San Atanasio (el Grande) de Alejandría (295-375), doctor de la Iglesia. La idea que aquí se menciona se hallaba en *Tractatus in illud “Nunc anima mea turbata est”*, escrito perdido.

246 San Gregorio Nacianceno (330-390), doctor de la Iglesia. Obispo desde 372. Su influencia en la Iglesia ha sido grande, especialmente en la Iglesia oriental. La idea aquí citada se halla en *Oratio* 30, 12 (PG 36, 117C).

247 San León Magno, papa en los años 440-461; doctor de la Iglesia. Se trata de una de las figuras más relevantes de la historia del mundo y de la historia de la Iglesia. Gran defensor de los derechos de la Iglesia y de la cultura occidental.

ado hasta la divina substancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas"²⁴⁹. "Glorificamos también [en Él] dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano"²⁵⁰. La cooperación entre las voluntades y operaciones divinas y [192] humanas se fue aclarando sólo paulatinamente.

En una carta del papa Honorio I²⁵¹ al patriarca Sergio de Constantinopla²⁵² (en el año 634) se decía²⁵³:

"Confesamos al Señor Jesucristo, mediador de Dios y de los hombres, que obra lo divino mediante la humanidad, naturalmente [*gr.*: hipostáticamente] unida al Verbo de Dios, y que él mismo obró lo humano, por la carne inefable y singularmente asumida, quedando íntegra la divinidad de modo [*gr.*: in-]separable, inconfuso e inconvertible...; es decir, que permaneciendo, por modo estupendo y maravilloso, las diferencias de ambas naturalezas, se reconozca que [*la carne pasible*] está unida [*a la divinidad*], mientras las diversidades de ambas naturalezas permanecen de modo admirable... De ahí que también confesamos una sola voluntad de nuestro Señor Jesucristo, pues ciertamente fue asumida por la divinidad *nuestra naturaleza, no nuestra culpa*; aquella [naturaleza] ciertamente que fue creada antes del pecado, no la que quedó viciada después de la prevaricación. Porque Cristo..., [193] sin pecado concebido por obra del Espíritu, sin pecado nació de la santa e inmaculada Virgen madre de Dios, sin experimentar contagio alguno de la naturaleza viciada... Porque *no tuvo el Salvador otra ley en los miembros o voluntad diversa o contraria*, como quiera que nació por encima de la ley de la condición humana... Llenas están las Sagradas Escrituras de pruebas luminosas de que el Señor Jesucristo, Hijo y Verbo de Dios... es *un solo operador* de divinidad y de humanidad (*unus operator divinitatis et humanitatis*). Ahora bien, si por las obras de la divinidad y de la humanidad deben citarse o entenderse una o dos operaciones derivadas, es cuestión que no debe preocuparnos a nosotros... Porque nosotros no hemos percibido por las Sagradas Escrituras que el Señor Jesucristo y su Santo Espíritu hayan obrado *una sola* operación o dos, [194] sino que sabemos que obró *de modo multiforme*".

248 Véase la p. 184 [p. 850].

249* DH 557.

250* DH 558.

251 Honorio I, papa en los años 625-638). Con ocasión de la carta aquí citada de 634, y otra del mismo año se ha suscitado la cuestión de la ortodoxia de Honorio I; pero se discute si el texto latino sea original o si se trata de una retraducción del griego.

252 Sergio I, patriarca de Constantinopla en los años 610-638.

253* DH 487.

{Aquí se rechaza como sutileza la distinción entre dos actividades. Pero a mí me parece que no se ha tenido en cuenta el doble sentido de *operatio*, según el cual se designa una vez la actividad actual, pero se designa además el principio de la actividad, que es algo permanente en el sujeto de la actividad: en el hombre una potencia, en Dios la esencia divina o la naturaleza divina misma. Cuando se habla de *duae operationes*, se piensa evidentemente en dos principios, y no se niega con ello la unidad de la actividad actual.

El papa Honorio subraya nítidamente la diferencia de las naturalezas y la unidad de la persona. La acentuada unidad del querer y del obrar, que – según el tenor literal – se halla en contradicción con las definiciones citadas anteriormente (pero formuladas posteriormente), tuvo que dar ocasión a malentendidos. Por eso, el Papa intenta ofrecer un deslinde más nítido, en su segunda carta enviada a Sergio²⁵⁴.}

“No tenemos que definir una o dos operaciones en el mediador de Dios y de los hombres, sino que debemos confesar que *las dos naturalezas* unidas en un solo Cristo por unidad natural operan y son eficaces *con comunicación de la una a la otra* (cum communicatione alterius operantes et operatrices), y que la naturaleza divina [195] obra lo que es de Dios, y la humana ejecuta lo que es de la carne, no enseñando que dividida ni confusa ni convertiblemente la naturaleza de Dios se convirtió en el hombre ni que la naturaleza humana se convirtiera en Dios, sino *confesando íntegras las diferencias de las dos naturalezas*”²⁵⁵. Ahora bien, no se debe hablar *de una sola operación*, sino *del Uno* que opera en las dos naturalezas. Claro que Honorio no quiere hablar tampoco de dos actividades, sino de “*las dos naturalezas... que obran en una sola persona, la del Unigénito de Dios Padre, inconfusa, indivisible e inconvertiblemente, lo que les es propio*”²⁵⁶.

{Como las palabras del papa Honorio fueron de hecho interpretadas erróneamente, el papa Juan IV, unos cuantos años más tarde (641), se vio en la obligación de exponer de nuevo las enseñanzas de una manera que no se prestara a malentendidos:} “Así, pues, uno solo es sin pecado, [196] el mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que fue concebido y nació libre entre los muertos. Así en la obra salvífica de su santa carne²⁵⁷, nunca tuvo *dos voluntades contrarias*, ni se opuso a la voluntad de su mente la voluntad de su carne... De ahí que, sabiendo que

254* DH 488.

255* DH 488.

256* DH 488.

257* Literalmente: “En la dispensación de su santa carne”.

ni al nacer ni al vivir hubo en Él absolutamente ningún pecado, convenientemente decimos y con toda verdad confesamos una sola voluntad en la humanidad de su santa dispensación, y *no precisamente dos contrarias*, de la mente y de la carne, como se sabe que deliran algunos herejes, como si fuera un simple hombre. — En este sentido, pues,... escribió nuestro predecesor... al patriarca Sergio que no se dan en el Salvador, es decir, en sus miembros dos voluntades *contrarias*, pues ningún vicio contrajo de la prevaricación del primer hombre... Y es que suele suceder que donde está la herida, allí se aplica el remedio de la medicina. Y, en efecto, [197] también el bienaventurado Apóstol se ve que hizo esto muchas veces, adaptándose a la situación de sus oyentes; y así a veces, enseñando la suprema naturaleza, se calla totalmente sobre la humana; otras, empero, disputando de la dispensación humana, no toca el misterio de su divinidad... Así, pues, el predicho predecesor mío decía del misterio de la encarnación de Cristo que no había en Él, como en nosotros pecadores, *dos voluntades contrarias de la mente y de la carne*. Algunos, acomodando esta doctrina a su propio sentido han sospechado que enseñó que la divinidad y la humanidad de Aquél no tienen más que *una sola voluntad*, interpretación que es del todo contraria a la verdad”²⁵⁸.

<2. La importancia de esta doctrina>

{ En todas estas definiciones el empeño se dirigía a poner claramente de relieve la integridad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana y su unidad en una sola persona. Las declaraciones más decisivas sobre ello serán estudiadas pronto. En primer lugar, lo que interesa [198] es destacar la *peculiaridad de la naturaleza humana de Cristo*. Se dijo que Cristo había asumido, no la naturaleza degenerada por la caída, sino la naturaleza tal como había sido antes de la caída. Claro que Cristo se diferenciaba de Adán en que Aquél aceptó sobre sí ciertas consecuencias del pecado: el sufrimiento y la muerte. Por el contrario, en el Redentor no había ninguna deficiencia *interna* en su naturaleza humana: Él estaba libre de error, de apetito desordenado, de falibilidad de la voluntad. Esta peculiaridad de la naturaleza humana de Cristo correspondía enteramente a la finalidad para la que había sido creada: Cristo tenía que ser verdadero hombre, para que en Él y por medio de Él la humanidad pudiera ofrecer satisfacción y ser redimida. Precisamente

para esta satisfacción, Él necesitaba una naturaleza capaz de sufrir y que fuera mortal: a fin de poder realizar [199] la perfecta entrega de sí mismo. Él tenía que aceptar sobre sí una vida humana entera y total, con nacimiento humano, con desarrollo hasta su madurez, con sufrimientos y gozos humanos y con acciones humanas y una lucha humana con la muerte, pero una vida de pureza inmaculada, con el fin de vivir ante nosotros toda la vida humana, tal como ésta debe ser según la voluntad de Dios. Ahora bien, la fuerza redentora de esta vida, que no sólo nos hace contemplarla maravillados, sino que además nos capacita para su imitación, hay que atribuirle a la Divinidad, que estaba unida con esa Humanidad.}

El Concilio II de Constantinopla (en el año 553)²⁵⁹ condenó la herejía que dice que “uno es el Verbo de Dios que hizo milagros y otro el Cristo que padeció o dice que Dios Verbo está con el Cristo que nació de mujer o que está en Él como uno en otro; y no que es uno solo y el mismo Señor nuestro Jesucristo, el Verbo de Dios que se encarnó y se hizo hombre, y que de uno mismo [200] son tanto los milagros como los sufrimientos a que voluntariamente se sometió en la carne”. “La unión del Dios Verbo con el hombre no se hizo según la gracia o según operación, o según igualdad de honor, o según autoridad, o relación, o hábito, o fuerza, o según buena voluntad, como si Dios Verbo se hubiera complacido del hombre, por haberle parecido bien y favorablemente de Él...; o según homonimia, conforme a la cual los nestorianos²⁶⁰ llamando a Dios Verbo Jesús y Cristo, y al hombre separadamente dándole nombre de Cristo y de Hijo, y hablando evidentemente de dos personas...”²⁶¹. Sino que hay que confesar que “la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis en Él, [201] que es el Señor Jesucristo, uno de la Santa Trinidad...”²⁶². “Porque la unión según composición en el misterio de Cristo, no sólo guarda inconfusos los elementos que se juntan, sino que tampoco admite la división”²⁶³.

259* DH 423.

260 Nombre procedente de Nestorio (c.381-451), Patriarca de Constantinopla (428-431). En la controversia sobre el título *θεοτόκος* buscaba suavizar en cuanto propuso el título de *χριστοτόκος*. Su predicación encontró rechazo por sus formulaciones. (Jesucristo tenía dos personalidades, divina y humana: la que nació de la Virgen, sufrió la pasión y resucitó fue la humana; por lo tanto María fue sólo madre del hombre Cristo (*χριστοτόκος*) y no madre de Dios (*θεοτόκος*)).

261* DH 424.

262* DH 424.

263* DH 425.

Lo que los apóstoles y evangelistas dijeron del Salvador, hay que atribuirlo a "una misma y única persona", nuestro Señor y Dios Jesucristo²⁶⁴.

"... De tal modo *el Verbo se hizo carne* que no sólo esté allí el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre; y este todo, lo mismo se dice Dios por razón de Dios, que hombre por razón del hombre. En este Hijo de Dios creemos que hay dos naturalezas: una de la divinidad, otra de la humanidad, a las que de tal manera unió en sí *la única persona* de Cristo, que ni la divinidad podrá separarse jamás de la humanidad, ni la humanidad de la divinidad. [202] De ahí que Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre en la unidad de una sola persona. Sin embargo, no porque hayamos dicho dos naturalezas en el Hijo defenderemos en Él dos personas, no sea que a la Trinidad – lo que Dios no permita – parezca sustituir la *cuaternidad*. Dios Verbo, en efecto, no tomó la persona del hombre, sino la naturaleza, y en la eterna persona de la divinidad, tomó la substancia temporal de la carne"²⁶⁵. Tan sólo una persona de la Trinidad se hizo hombre, al obrar la Trinidad entera la encarnación. "Sin embargo, sólo el Hijo tomó la *forma de siervo* (cf. Flp 2, 7) en la singularidad de la persona, no en la unidad de la naturaleza divina, para aquello que es propio del Hijo, no lo que es común a la Trinidad; y esta forma se le adaptó a Él para la unidad de persona (illi [203] *ad unitatem personae coaptata*), es decir, para que el Hijo de Dios y el Hijo del hombre sea un solo Cristo. Igualmente el mismo Cristo, en estas dos naturalezas, existe en tres substancias: del Verbo, que hay que referir a la esencia de solo Dios, del cuerpo y del alma, que pertenecen al verdadero hombre"²⁶⁶.

"A este mismo y único Señor nuestro y Dios Jesucristo, le corresponden *dos nacimientos*, uno incorporeal y sempiternamente, antes de los siglos, del Dios y Padre, y otro en la carne en los últimos tiempos, de la santa siempre Virgen Madre de Dios María, y el mismo único Señor nuestro y Dios Jesucristo es consustancial a Dios Padre según la divinidad y consustancial a la Virgen y madre según la humanidad, y el mismo es *pasible en la carne e impasible en la divinidad*, circunscrito por el cuerpo e incircunscrito [204] por el espíritu, el mismo creado e increado, de la tierra y del cielo, visto y [sólo] percibido con la mente, contenible e incontenible, a fin de que con él mismo, hombre entero y Dios, transformara a todo el hombre que cayó bajo el pecado"²⁶⁷. "...De

264* DH 516.

265* DH 534.

266* DH 535.

267* DH 504.

dos naturalezas... y en dos naturalezas..., unidas según la hipóstasis sin confusión ni división, es *el mismo y único* Señor nuestro y Dios Jesucristo²⁶⁸. Lo de “inconfuse et indivise” retorna constantemente para caracterizar la unidad de las dos naturalezas. En la detalladísima declaración acerca de la unión hipostática, expuesta en la carta dogmática del papa Agatón²⁶⁹ (en el año 680), se añade además²⁷⁰: Sin conmutación (*incommutabiliter*), sin división (*inseparabiliter*), “sin que jamás se suprimiera la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien *quedando a salvo* la propiedad de una y otra naturaleza y concurriendo en una sola persona y en una sola subsistencia”. [205] Y Cristo “no está distribuido o diversificado en la dualidad de personas ni confundido en una sola naturaleza compuesta, sino que reconocemos, aun después de la unión substancial, a uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, nuestro Señor Jesucristo y no uno en otro, ni uno y otro, sino el mismo en las naturalezas, es decir, en la divinidad y en la humanidad”. Por eso, no es una fuerza extraña, cuando Él en el poder del Espíritu Santo realiza milagros, sino que es Su propio Espíritu²⁷¹.

Ya en la confesión de fe, redactada por Epifanio²⁷² (hacia el año 374) y atestiguada como procedente de la era apostólica en las comunidades del Oriente, se hace una declaración expresa de la unión hipostática²⁷³: Cristo “se hizo hombre, es decir, *asumió el hombre completo*, [206] *alma y cuerpo y mente y todo cuanto el hombre es*, excepto el pecado, no de semen de varón, ni en el hombre, *sino formando para sí mismo la carne de una sola y santa unidad*, no a la manera que inspiró, habló y obró en los profetas, sino haciéndose perfectamente hombre, porque ‘el Verbo se hizo carne’ (Jn 1,14), no sufriendo cambio o transformación su divinidad en humanidad; porque uno solo es el Señor Jesucristo y no dos; el mismo es Dios, el mismo es Señor, el mismo es rey; el mismo que padeció en su carne y resucitó y subió a los cielos en su mismo cuerpo, que se sentó gloriosamente a la [207] diestra del

268* DH 506.

269 San Agatón, papa en los años 678-681.

270* DH 548 [Se trata de la carta sinodal “*Omnium bonorum spes*” a los emperadores, del 27 de marzo de 680].

271* DH 260.

272 San Epifanio (315-403), obispo de Salamina en 367; su vida está marcada especialmente por dos actitudes o actividades: su empeño en fomentar en monaquismo y luchar contra las falsas doctrinas, y también como contrario a la veneración de las imágenes.

273* DH 44.

Padre, que ha de venir con el mismo cuerpo, con gloria, a juzgar a los vivos y a los muertos, y su reino no tendrá fin"²⁷⁴.

Sobre el momento en que se produjo la unión entre la divinidad y la humanidad, declara Gregorio I²⁷⁵: "No fue primero concebida la carne en el seno de la Virgen y luego vino la divinidad a la carne; sino inmediatamente, apenas vino el Verbo a su seno, inmediatamente, conservando la virtud de su propia naturaleza, el Verbo se hizo carne... *Ni fue primero concebido y luego ungido*, sino que el mismo ser concebido por obra del Espíritu Santo de la carne de la Virgen, fue ser ungido por el Espíritu Santo"²⁷⁶.

<3. La importancia para la unidad del género humano>

{Es doble la importancia que tiene para nuestro problema la doctrina de la unión hipostática: primeramente en los esfuerzos por captar con toda nitidez y preservar [208] de falsificaciones los misterios de la Trinidad y de la Encarnación se elaboró con propiedad el *concepto de persona*, y con ello fue posible dar respuesta a la cuestión acerca de la *estructura óptica del hombre*, una cuestión a la que no había podido responder la filosofía anterior al cristianismo. Luego, de la unidad entre la divinidad y la humanidad en la persona de Cristo se sigue que la *humanidad* ha adquirido en Cristo *una cabeza divina* y ha recibido vida divina, así como en las oraciones del ofertorio pedimos que "participemos en la divinidad de Aquel que condescendió a participar en nuestra humanidad".

Vamos a estudiar primeramente el primer problema. Se expresa en las definiciones de la unión de las dos naturalezas en una *subsistencia y persona*. Lo de *subsistencia* es traducción del término griego *hypostasis*²⁷⁷. Tanto el término griego como el latino tienen doble significado. Designan en primer lugar lo de "subsistir [209] en sí mismo" (subsistire), es decir, el estar y reposar en sí mismo y sustentar y tener en sí otra cosa — una determinada manera de ser. Designan, además, lo que de esta manera es "subsistente" (subsistens, suppositum), lo que está y reposa en sí mismo y soporta otra cosa y la tiene en sí. Una cualidad o activi-

274* D 13 [La traducción ofrecida está tomada en gran parte, por razones lingüísticas y estilísticas, de D 13].

275 San Gregorio Magno (540-604), cf. Conf. 15, nota 3, p. 258.

276* DH 479.

277* Sobre el concepto de hipóstasis y de persona, véase Scheeben, *Mysterien des Christentums* [Misterios del cristianismo] (Friburgo 1932), pp. 56s.

dad – un “accidens” – no está en sí misma, sino en otro (no “subsiste”, sino que “está inherente”); presupone un subsistente. Tampoco subsiste una parte concreta de un todo, cuando la parte sólo puede existir en ese todo (como el miembro de un cuerpo). Ahora bien, lo subsistente no puede equipararse tampoco, sin más, con la “substancia”. Si se concibe la substancia como algo universal²⁷⁸, por ejemplo, como substancia del hombre, que constituye la naturaleza o la esencia del hombre como tal, aquello que hace que el hombre sea hombre, entonces esa substancia no subsiste. La naturaleza del hombre no existe en sí, sino en el hombre concreto. La hipóstasis es el poseedor y portador individual [210] de la naturaleza. Por eso, Scheeben (a quien he seguido hasta aquí) equipara la hipóstasis con la sustancia individual²⁷⁹ o con el *individuum*, en lo cual “*individuum*” no ha de entenderse como lo “indivisible” sino como lo “indistribuable”, es decir, como lo que no pertenece como parte a un todo, ni pertenece tampoco como naturaleza común a una pluralidad de sujetos, sino que se pertenece únicamente a sí mismo. Pero a mí me parece que en esta equiparación entre la substancia individual o *individuum* concreto y la hipóstasis no se diferencian suficientemente entre sí el sentido del “estar y reposar en sí mismo” y el sentido del “tener interiormente y soportar”.

Si se puede hablar de un poseedor y portador de la naturaleza, entonces habrá que distinguir en el individuo, en el sentido de una abstracción, entre lo que el individuo es, su esencia o su naturaleza, y el “poseedor” del que es propio ese “que”. Si se entiende por hipóstasis a ese “poseedor” o “portador” de la naturaleza, entonces no se trata del individuo [211] concreto mismo, sino de su forma²⁸⁰ óntica abstracta²⁸¹. (Tan sólo concibiendo así las cosas, me parece a mí que es posible superar la dificultad de que una única esencia pueda corresponder a una pluralidad de hipóstasis, como sucede en la Trinidad). De esta forma hay que predicar que es individual = incomunicable. (Para la plena comprensión del individuo concreto, habría que preguntar además si a él le corresponde su individualidad únicamente por parte de la hipóstasis, o si su naturaleza es individual en sí, como en cualquier caso habría que afirmar, según la teoría tomista de la individuación, en lo que respecta a las substancias materiales y a las substancias mixtas. Aquí no vamos a

278* Como *δεύτερα οὐσία* en el sentido en que la entiende Aristóteles.

279* La *πρώτη οὐσία*.

280* “Forma” se entiende aquí en el sentido que se emplea en la lógica: como forma vacía que necesita ser llenada; no en el sentido de la metafísica escolástica.

281* Si en el individuo concreto realizamos esta forma, entonces esa forma “abstracta” no es ninguna forma universal.

seguir indagando esta cuestión, porque queda completamente en suspenso desde el punto de vista de la teología dogmática). Puesto que la hipóstasis y la naturaleza o substancia, el portador y lo que ella sustenta, se exigen [212] necesariamente lo uno a lo otro, y sólo pueden existir conjuntamente en el individuo concreto, entonces habrá que atribuir a este individuo, es decir, al individuo concreto, el subsistir, el ser hipostático. Entendiéndolo con toda exactitud, lo de “reposar en sí” corresponde únicamente al todo; lo de “soportar” corresponde al portador entendido abstractamente.

Cada individuo es hipóstasis = poseedor independiente e individual de su naturaleza. Una hipóstasis de índole especial es la *persona*: por el hecho de que la naturaleza que ella tiene internamente, es una naturaleza espiritual, consciente y libre, vemos que el poseer internamente esa naturaleza es también algo muy especial. Puesto que su ser es un ser *consciente*, la persona tiene conocimiento de su naturaleza y tiene, por tanto, la posibilidad de *disfrutarla*; puesto que es *libre*, tiene la posibilidad de *utilizar* su naturaleza. Lo que distingue especialmente a la naturaleza espiritual hace que la persona sea una *hypostasis cum dignitate*:

[213] Puesto que es consciente y libre, su posesión y utilización corresponde a su naturaleza como un *derecho*; no puede ser utilizada – cual esencia impersonal – como un medio para fines. Ahora bien, como de hecho la conciencia y la libertad de la persona están limitadas, vemos que tan sólo la esencia absolutamente libre y consciente de sí misma, Dios, es una persona perfecta.

Tan sólo partiendo de este concepto de persona, incide luz sobre el ser peculiar del hombre. Lo que expresan las palabras “yo” y “mío” es el ser hipostático específico de la persona. “Yo tengo cuerpo y alma” – ahí se expresa la distinción entre hipóstasis y naturaleza. Como la naturaleza del hombre abarca cuerpo y alma, entonces surge la pregunta acerca de la relación que guarda la hipóstasis o personalidad con ambos, acerca de si dentro de la persona individual hay algo además del cuerpo y del alma o pertenece concretamente a uno de ambos.

[214] Según se expuso anteriormente²⁸², el alma humana es la forma del cuerpo, es decir, aquello por lo que el cuerpo *es* y *es lo que es*, pero – a diferencia de las formas de las cosas materiales y también del alma animal – el alma tiene un ser en sí que no está ligado a la materia del cuerpo y que, por tanto, tiene la posibilidad de existir separadamente del cuerpo. Por eso, hay que responder también a la pregunta de si al alma o

282* Véanse las pp. 3a ss [p. 769-770].

al hombre le corresponde subsistencia y personalidad: evidentemente le corresponde al hombre en virtud de su alma. En el animal, en el que ni el cuerpo ni el alma pueden existir el uno sin el otro, no puede atribuirse subsistencia a ninguno de los dos, sino únicamente al conjunto. En el hombre, en donde no el cuerpo, pero sí el alma es capaz de subsistencia, el ser del alma "en el cuerpo" habrá que concebirlo como el hecho de que el ser de la materia queda asumido en la subsistencia del alma, la cual, precisamente por ello, se convierte en la subsistencia del hombre entero.

Partiendo de ahí, entenderemos que suela compararse la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo con la unión entre el cuerpo y el alma en el hombre²⁸³. Cristo, [215] en la unidad de su persona, asume la naturaleza humana en su naturaleza divina, de igual manera que el alma asume en su subsistencia a la corporeidad. La diferencia radical, a pesar de la analogía, consiste en que la persona y naturaleza divina no exigía la unión con la humana para desarrollar su ser pleno, como la necesita el alma del cuerpo; en que, por otro lado, la naturaleza humana de Cristo era una naturaleza humana completa (aunque no era propio de ella ninguna subsistencia y personalidad propia, porque ella desde el primer momento de su existencia fue recibida en la unidad de la persona divina), mientras que el cuerpo sin el alma no tiene ni ser ni determinación y, por tanto, obviamente no es capaz tampoco de subsistencia²⁸⁴.

Surgirá en todo ello la objeción que desempeñó un gran papel en los debates medievales acerca de la relación entre el [216] cuerpo y el alma y acerca del origen del hombre: si el alma es forma del cuerpo y si el cuerpo sin el alma no tiene absolutamente ningún ser, ¿con qué razón se habla entonces del cuerpo a diferencia del alma? Además: ¿no comienza el alma su existencia en un cuerpo ya preexistente, y no permanece también el cuerpo después de su separación del alma por la muerte? A la segunda pregunta hay que decir que, desde luego, *algo* existe, algo que está animado y que por la animación llega a ser el cuerpo; y que, después de la muerte, queda el cuerpo privado del alma, el cual, precisamente como cuerpo privado del alma, no es ya "cuerpo" en el sentido propio de la palabra. De esta manera se responde también a la primera pregunta, diciendo que no se puede hablar, en sentido estricto, de un cuerpo sin alma. Por el contrario, no habrá que negar que, antes de la animación por el alma y después de la muerte, hay un cuerpo que, [217]

283* Véase B. BARTMANN, *Grundriß der Dogmatik* (Compendio de la dogmática), p. 204.

284 El texto que sigue comienza como nota, pero después continuó como texto, razón por la que ponemos como texto.

sin el alma, existe como una determinada cosa individual. Aquí encuentra Santo Tomás una gran dificultad, al pensar cómo ese hecho puede compaginarse con la unidad de la forma substancial. Porque, según su concepción, el cuerpo tiene que deber a la única forma substancial, al alma, *todo* lo que él es, incluso lo que él es como cuerpo. Santo Tomás, para resolver esta dificultad, recurrió a la idea de suponer que en el desarrollo embrional hay una sucesión temporal de diversas formas en la misma materia²⁸⁵. San Buenaventura, en lugar de eso, abandonó la unidad de la forma substancial.

Por tanto, así como la doctrina de la unión hipostática contribuyó a esclarecer la estructura del individuo humano, así también ilustra acerca de la unidad peculiar del género humano. Si Cristo, al asumir la naturaleza humana, adquirió la posibilidad de satisfacer por nosotros, este ser "uno de nosotros" no significaba únicamente "el llegar a ser un individuo de la misma especie", [218] sino también el entrar con nosotros en unidad de ser y de vida, de tal manera que *Su* acción pudiera llegar a ser también *nuestra* acción.

Si se hubiera tratado únicamente de hacer algo que pudiera imputársenos a nosotros, entonces no hubiera sido necesaria para ello la Encarnación. Ésta tenía sentido únicamente, si por medio de ella no sólo podía ofrecerse satisfacción *por medio de Cristo en favor de* la humanidad, sino también si *en* Cristo la humanidad misma ofrecía satisfacción. Para ello era preciso que Cristo tuviera un puesto destacado en la humanidad. La culpa de Adán pudo pasar a los descendientes, porque él era la *cabeza*; los pecados personales de los demás hombres no se propagan de esta manera. Así que tampoco el acto expiatorio de ningún "miembro" podía obrar la expiación en favor de toda la humanidad. Sino que se necesitaba para ello una nueva cabeza. La dignidad de la cabeza no [219] le correspondió a Cristo por su descendencia de Adán; por medio de esa descendencia, Él sólo podía llegar a ser un miembro. Esta dignidad puede explicarse únicamente por una especial disposición de Dios, tal como se contenía en el designio redentor de Dios y se manifestó en el anuncio de un futuro Redentor. Ahora bien, esta dignidad significaba más que una posición preeminente que hacía que la satisfacción de Uno fuera la satisfacción de todos. Adán fue también la cabeza en el sentido del "principio", del origen de toda vida humana. Y, así, Cristo debería llegar a ser también una *fuentes de vida*: aquellos que pertenecen a Él como miembros, reciben de Él la vida de la gracia. ¿Corresponde esto a

285* *Quaestiones disputatae de Potentia* q 3 a 9 ad 9.

Cristo por su divinidad o por su humanidad? Tomás de Aquino dilucidó esta cuestión²⁸⁶. En su explicación, habla de la cabeza en tres sentidos: en primer lugar, se refiere a cosas que concuerdan en su naturaleza, pero en las que una de ellas sobrepasa a todas las demás (de la manera en que se dice que el león es la "cabeza de los animales"); en segundo lugar, se refiere a la dirección y gobierno: [220] de esta manera los príncipes son "cabezas de los pueblos"; finalmente, se refiere a una continuidad del ser y a un fluir abundantemente sobre algo: de esta manera el manantial es "cabeza del río". (Este último sentido es el que corresponde a nuestro planteamiento del problema). "Y de esta triple manera se llama a Cristo, según la naturaleza humana, la cabeza de la Iglesia. Porque Él, según la *species*, tiene la misma naturaleza que los demás seres humanos, y así le corresponde a él el ser cabeza en cuanto a dignidad, porque en Él se halla la gracia en mayor plenitud. Hay también en la Iglesia una unidad de orden, porque los miembros de la Iglesia se sirven unos a otros y están orientados hacia Dios; y, así, Cristo, en cuanto rector y dirigente, es llamado la cabeza de la Iglesia. Existe también en la Iglesia una continuidad con respecto al Espíritu Santo, el cual numéricamente es *uno solo*, pero llena a toda la Iglesia y la une; de la misma manera Cristo, según su naturaleza humana, es denominado también cabeza desde [221] el punto de vista del manar abundante"²⁸⁷. Este manar abundante desde la cabeza a los miembros tiene como causa primera a Dios, que es el único a quien le corresponde hacer que fluya la gracia. Pero Él puede servirse para ello de un instrumento, y en el sentido del instrumento, "la humanidad de Cristo es también causa de ese manar abundante". "Por consiguiente, para hablar en sentido propio, Cristo, considerado en Su totalidad, según las dos naturalezas, es cabeza de toda la Iglesia, al corresponderle a él las tres condiciones mencionadas"²⁸⁸.

Así, pues, a la humanidad de Cristo se debe que Él llegara a ser uno con nosotros; en cambio, se debe a Su divinidad el que Él pudiera ser para nosotros fuente de vida divina. De eso no era capaz Adán. La vida de la gracia es diferente de la vida natural; por tanto, la comunicación de la vida es diferente en un caso y en el otro, y la unidad de vida con Cristo [222] y por medio de Cristo es diferente de la unidad de vida con Adán y por medio de Adán. Esto se aclarará más todavía, cuando pasemos a estudiar la obra redentora de Cristo y el estado del redimido, que con ello se obra. }

286* *De Veritate* q 29 a 4 (en mi versión alemana: II 495ss).

287* *O.c.* p. 496.

288* *O.c.* p. 497.

V. LA REDENCIÓN Y EL ESTADO DE LOS REDIMIDOS

Los dogmas que se refieren a la obra redentora, fueron mencionados ya en su mayor parte, al exponerse la doctrina acerca del Redentor. La síntesis más densa de lo que la Iglesia enseña sobre la obra redentora, la contiene el *Decreto sobre la justificación*, del Concilio de Trento²⁸⁹. Propone en primer lugar la universal necesidad de redención que los hombres tenían desde la caída de Adán²⁹⁰. Luego habla del designio de redención, decretado por el Dios misericordioso, que consistía en enviar a Su Hijo al mundo, y de la ejecución de ese decreto al llegar la "plenitud de los tiempos"; la universalidad de la obra redentora, que se realizó en favor de todo el mundo, tanto judíos como gentiles; [223] su finalidad: la adopción de hijos para todos los redimidos; la manera en que esa obra se llevó a cabo: la entrega de la propia sangre como sacrificio expiatorio por nuestros pecados²⁹¹.

"Mas, aun cuando Él *murió por todos*, no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte (*mortis eius beneficium*). sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente si los hombre no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, *su propia injusticia* (*propriam injustitiam*); así, si no renacieran en *Cristo*, nunca serían justificados, como quiera que, con ese renacer se les da, por el *mérito de la pasión* de Aquél, la gracia que los hace justos. Por este beneficio [224] nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre 'que nos hizo dignos de participar de la suerte de los Santos en la luz' (Col 1, 12), y nos sacó

289* DH 1521ss.

290* DH 1521.

291* DH 1522.

del poder de las tinieblas, y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados (Col 1, 13s)”²⁹².

{Según esto, la redención consiste en la liberación del pecado y en la participación en la vida en la luz. Pero estas dos cosas no se adquieren para el individuo concreto por la sola acción redentora de Cristo. Cada uno tiene que apropiársela personalmente por medio del nuevo nacimiento.} De las palabras citadas del Apóstol se deduce que la justificación del impío es “el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios (Rom 8, 15) por el segundo Adán, Jesucristo, Salvador nuestro; paso, ciertamente, [225] que después de la promulgación del Evangelio, *no puede darse sin el lavatorio de la regeneración...* o su deseo, conforme está escrito: ‘Si uno no hubiere renacido del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios’ (Jn 3, 5)”²⁹³.

El nuevo nacimiento (o regeneración) se efectúa por medio de una cooperación entre Dios y el hombre. La justificación, en los adultos, tiene que tener su principio en “la *gracia de Dios preveniente* por medio de Cristo Jesús, esto es, en la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de Él que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando *libremente* a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del [226] Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, *sin la gracia* de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él... De ahí que, cuando en las Sagradas Escrituras se dice: ‘Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros’ (Zac 1, 3), somos advertidos de nuestra libertad; cuando respondemos: ‘Conviértenos, Señor a ti, y nos convertirémos’ (Lam 5, 21), confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios”²⁹⁴.

La preparación se efectúa en diversos pasos. “Ahora bien, se disponen para la justicia misma al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, *concibiendo la fe por el oído* (Rom 10, 17), se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido y, en primer lugar, [227] que Dios, por medio de su gracia, *justifica al impío*, ‘por medio de la redención, que

292* DH 1523.

293* DH 1524.

294* DH 1525.

está en Cristo Jesús' (Rom 3, 24); al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la divina justicia, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la divina misericordia, *renacen a la esperanza*, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y *empiezan a amarle* como fuente de toda justicia y, por ende, se mueven contra los pecados por algún odio y detestación, esto es, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo; al tiempo, en fin, que *se proponen recibir* el bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos. De esta disposición está escrito: 'Al que se acerca a Dios, es menester que crea que existe y que es remunerador [228] de los que le buscan (Heb 11, 6), y: 'Confía, hijo, tus pecados te son perdonados' (Mt 9, 2; Mc 2, 5), y: 'El temor de Dios expelle el pecado' (Eclo 1, 27), y: 'Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo' (Hch 2, 38), y también: 'Id, pues, y enseñad a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado' (Mt 28, 19), y en fin: 'Enderezad vuestros corazones al Señor' (1 Re 7, 3)'²⁹⁵.

<A. LA JUSTIFICACIÓN DEL PECADOR>

"A esta disposición o preparación, síguese la justificación misma que *no es sólo remisión de los pecados*, sino también santificación y *renovación* del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto [229] en justo y de enemigo en amigo, para ser 'heredero según la esperanza de la vida eterna' (Tit 3, 7). Las causas de esta justificación son: la *final*, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la *eficiente*, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (1 Cor 6, 11), sellando y ungiendo 'con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia' (Ef 1, 13s); la *meritoria*, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, 'cuando éramos enemigos' (Rom 5, 10), 'por la excesiva caridad con que nos amó' (Ef 2, 4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la *instrumental*, el sacramento del bautismo, que es el

295* DH 1526 [la parte que falta en DH se ha tomado de D 798].

sacramento de la fe, sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. [230] Finalmente, *la única causa formal* es la justicia de Dios, no aquella con que *Él* es justo, sino *aquella con que nos hace a nosotros justos*, es decir, aquella por la que, dotados por *Él*, somos renovados en el espíritu de nuestra mente (*spiritu mentis nostrae*) y no sólo somos *reputados* [justos], sino que verdaderamente nos llamamos y *somos* justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12, 11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno”²⁹⁶.

“Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comuniquen los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios *se derrama por medio del Espíritu Santo* [231] *en los corazones* (Rom 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos *inherente*. De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: *la fe, la esperanza y la caridad*. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que *la fe sin las obras está muerta* (Sant 2, 17ss) y ociosa y que ‘en Cristo Jesús, ni la circuncisión vale nada ni la incircuncisión, sino la fe que obra por la caridad’ (Gal 5, 6; 6, 15). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo al pedir la fe que da la vida eterna: aquella que no puede [232] dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oigan la palabra de Cristo: ‘Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos’ (Mt 19, 17). Así, pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella *primera vestidura* (Lc 15, 22), que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna”²⁹⁷.

“Mas cuando el Apóstol dice que el hombre se justifica por la fe y gratuitamente (Rom 3, 22.24), estas palabras han de ser entendidas en aquel sentido que mantuvo y expresó el sentir unánime de la Iglesia Católica, a saber, que se dice somos justificados *por la fe*, porque la fe

296* DH 1528-1529.

297* DH 1530-1531.

[233] es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación; 'sin ella es imposible agradar a Dios' (Heb 11, 6) y llegar al consorcio de sus hijos; y se dice que somos justificados *gratuitamente*, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; 'porque si es gracia, ya no es por las obras; de otro modo (como dice el mismo Apóstol) la gracia ya no es gracia' (Rom 11, 6)²⁹⁸.

Puesto que la justificación no sólo es cosa de Dios sino también cosa del hombre, no existe ninguna certeza indudable de fe en lo que respecta al propio estado de salvación. "Pues, como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos: así cualquiera, al mirarse a sí mismo [234] y a su propia flaqueza e indisposición, *puede temblar y temer por su gracia*, como quiera que nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, que ha conseguido la gracia de Dios"²⁹⁹.

El ser justificado, que es el fruto de la gracia divina y de la cooperación humana, no termina de una vez, sino que admite un constante crecimiento. "Justificados, pues, de esta manera y hechos 'amigos y familiares de Dios' (Jn 15, 15; Ef 2, 19), 'caminando de virtud en virtud' (Sal 84, 8), 'se renuevan (como dice el Apóstol) de día en día' (2 Cor 4, 16); esto es, *mortificando los miembros de su carne* (Col 3, 5) y presentándolos *como armas de la justicia* (Rom 6, 13.19) para la santificación por medio de la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia: [235] *crecen* en la misma justicia, recibida por la gracia de Cristo, cooperando la fe, con las buenas obras, y *se justifican más*, conforme está escrito: 'El que es justo, justifíquese todavía' (Ap 22, 11); y de nuevo: 'Veis que por las obras se justifica el hombre y no sólo por la fe' (Sant 2, 24). Y este acrecentamiento de la justicia pide la santa Iglesia, cuando ora: 'Danos, Señor, aumento de fe, esperanza y caridad' "(domingo 13° después de Pascua)³⁰⁰.

Es necesario para el justificado y resulta posible para él el guardar los mandamientos: "Nadie, empero, por más que esté justificado, debe considerarse libre de la *observancia de los mandamientos*; nadie debe usar de aquella voz temeraria y por los Padres prohibida bajo anatema,

298* DH 1532.

299* DH 1534. Se trata del rechazo de la doctrina protestante acerca de la certeza de la salvación y de la necesidad de la certeza de la salvación para obtener la justificación.

300* DH 1535.

que los mandamientos de Dios son *imposibles* de guardar para el hombre justificado. Porque Dios no manda [236] cosas imposibles, sino que al mandar avisa que *hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas*; 'sus mandamientos no son pesados' (1 Jn 5, 3), 'su yugo es suave y su carga ligera' (Mt 11, 30). Porque los que son hijos de Dios aman a Cristo y *los que le aman*, como Él mismo atestigua, *guardan sus palabras* (Jn 14, 23); cosa que, con el auxilio divino, pueden ciertamente hacer. Pues, por más que en esta vida mortal, aun los santos y justos caigan alguna vez en pecados, por lo menos, leves y cotidianos, que se llaman también veniales, no por eso dejan de ser justos. Porque de justos es aquella voz humilde y verdadera: 'Perdónanos nuestras deudas' (Mt 6, 12). Por lo que resulta que los justos mismos deben sentirse tanto más obligados a andar [237] por el camino de la justicia, cuanto que 'liberados ya del pecado y hechos siervos de Dios' (Rom 6, 22), 'viviendo sobria, justa y piadosamente' (Tit 2, 12), pueden adelantar por obra de Cristo Jesús, por el que tuvieron *acceso a esta gracia* (Rom 5, 2). Porque Dios, a los que una vez justificó por su gracia no los abandona, si antes no es por ellos abandonado. Así, pues, nadie debe lisonjearse a sí mismo en la sola fe, pensando que por la *sola fe* ha sido constituido heredero y ha de conseguir la herencia, aun cuando *no padezca juntamente con Cristo, para ser juntamente con él glorificado* (Rom 8, 17). Porque aun Cristo mismo, (como dice el Apóstol), 'siendo Hijo de Dios, aprendió, por las cosas que padeció, la obediencia y, consumado, fue hecho para todos los que le obedecen, causa de salvación eterna' [238] (Heb 5, 8s). Por eso, el Apóstol mismo amonesta a los justificados diciendo: '¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos por cierto corren, pero sólo uno recibe el premio? Corred, pues, de modo que lo alcancéis. Yo, pues, así corro, no corro a la ventura; así luto, no como quien azota el aire; sino que castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre, no sea que, después de haber predicado a otros, me haga yo mismo réprobo' (1 Cor 9, 24ss). Igualmente (dice) el príncipe de los apóstoles PEDRO: 'Andad solícitos, para que por las buenas obras hagáis cierta vuestra vocación y elección; porque, haciendo esto, no pecaréis jamás' (2 Pe 1, 10). De donde consta que se oponen a la doctrina ortodoxa de la religión los que dicen que el justo peca por lo menos venialmente en [239] toda *obra buena*, o (lo que es más intolerable) que merece las penas eternas; y también aquellos que asientan que los justos pecan en todas sus obras, si para excitar su cobardía y exhortarse a correr en el estadio, miran en primer lugar a que sea Dios glorificado y miran también a la *recompensa* eterna, como quiera que está escrito: 'Incliné mi corazón a cumplir tus justificaciones por causa

de la retribución' (Sal 119, 112), y de Moisés dice el Apóstol que *mira-ba a la remuneración* (Heb 11, 26)³⁰¹.

Así como nadie puede tener certeza de fe acerca de su actual estado de salvación, así no hay tampoco una seguridad infalible acerca de la propia elección. "Nadie, tampoco, mientras vive en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del oculto misterio de la divina predestinación, [240] que asiente como cierto hallarse indudablemente en el número de los predestinados, como si fuera verdad que el justificado o no puede pecar jamás, o, si pecare, debe prometerse arrepentimiento (*resipiscentia*) cierto. En efecto, *a no ser por revelación especial, no puede saberse a quiénes haya Dios elegido para sí*"³⁰².

En íntima relación con ello se encuentra el que no haya tampoco certeza acerca del don de la perseverancia. "Igualmente, acerca del don de la perseverancia, del que está escrito: 'El que perseverare hasta el fin, ése se salvará' (Mt 10, 22; 24, 13) (lo que no de otro puede tenerse sino de aquel que *es poderoso para afianzar al que está firme* (Rom 14, 4), a fin de que lo esté perseverantemente y para restablecer al que cae). *Nadie se prometa nada cierto con [241] absoluta certeza*, aunque todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza. Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará (Flp 1, 6), *obrando el querer y el acabar* (Flp 2, 13). Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer (1 Cor 10, 12) y *con temor y temblor obren su salvación* (Flp 2, 12), en trabajos, en vigili-as, en limosnas, en oraciones y oblaciones, en ayunos y castidad (2 Cor 6, 3ss). En efecto, sabiendo que han renacido *a la esperanza* (1 Pe 1, 3) de la gloria y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aún les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos, si no obedecen con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol: [242] 'Somos deudores no de la carne, para vivir según la carne; porque si según la carne viviereis, moriréis; mas si por el espíritu mortificareis los hechos de la carne, viviréis' (Rom 8, 12s)"³⁰³.

Así que la primera justificación no asegura contra una nueva caída. Pero, después de cada caída, es posible levantarse. "Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente *podrán ser justificados*, si, movidos por Dios, procuraren, por medio del sacramento de la penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gra-

301* DH 1536-1539.

302* DH 1540.

303* DH 1541.

cia perdida. Porque este modo de justificación es la reparación del caído, a la que los santos Padres llaman con propiedad la segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida. Y, en efecto, para aquellos que después del bautismo caen en pecado, Cristo Jesús [243] instituyó el sacramento de la penitencia cuando dijo: 'Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados y a quienes se los retuviereis, les son retenidos' (Jn 20, 22s). De donde debe enseñarse que la *penitencia* del cristiano *después de la caída, es muy diferente de la bautismal* y que en ella se contiene no sólo el abstenerse de los pecados y el *detestarlos*, o sea 'el corazón contrito y humillado' (Sal 51, 19), sino también la *confesión* sacramental de los mismos, por lo menos en el deseo y que a su tiempo deberá realizarse la *absolución* sacerdotal e igualmente la *satisfacción* por el ayuno, limosnas, oraciones y otros ejercicios piadosos, no ciertamente por la pena eterna, que por el sacramento o por el deseo del sacramento se perdona [244] a par de la culpa, sino por la pena temporal, que, como enseñan las sagradas Letras, *no siempre se perdona toda*, como sucede en el bautismo, a quienes, ingratos a la gracia de Dios que recibieron 'contristaron al Espíritu Santo' (Ef 4, 30) y no temieron violar *el templo de Dios* (1 Cor 3, 17). De esa penitencia está escrito: 'Acuérdate de dónde has caído, haz penitencia y practica tus obras primeras' (Ap 2, 5), y otra vez: 'La tristeza que es según Dios, obra penitencia en orden a la salud estable' (2 Cor 7, 10), y de nuevo: 'Haced penitencia' (Mt 3, 2; 4, 17), y 'Haced frutos dignos de penitencia' (Mt 3, 8)"³⁰⁴.

Así como para la justificación no basta la fe sin obras, así "*no sólo por la infidelidad*, por la que [245] también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal, se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe...". Esto corresponde a "la doctrina de la divina ley que no sólo excluye del reino de los cielos a los infieles, sino también a los fieles que sean *fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces* (1 Cor 6, 9s), y a todos los demás que cometen pecados mortales, de los que pueden abstenerse con la ayuda de la divina gracia y por los que se separan de la gracia de Cristo..."³⁰⁵.

La gracia de la justificación hace que el hombre sea capaz de realizar buenas obras, y por este motivo le obliga a ello precisamente; otra vez se le promete nueva gracia para esas obras. Por eso, "a los hombres de este modo justificados, ora conserven perpetuamente la gracia reci-

304* DH 1542-1543.

305* DH 1544.

bida, ora hayan recuperado la que perdieron, hay que ponerles delante las palabras del Apóstol: [246] 'Abundancia en toda obra buena, sabiendo que vuestro trabajo no es en vano en el Señor' (1 Cor 15, 58). 'Porque no es Dios injusto, para que se olvide de vuestra obra y del amor que mostrasteis en su nombre' (Heb 6, 10). Y: 'No perdáis vuestra confianza, que tiene grande recompensa' (Heb 10, 35). Y por tanto a los que obran bien 'hasta el fin' (Mt 10, 22) y que esperan en Dios, *ha de proponérseles la vida eterna*, no sólo como gracia misericordiosamente prometida por medio de Jesucristo a los hijos de Dios, sino también como retribución que por la promesa de Dios ha de darse fielmente a sus buenas obras y méritos. Esa es, en efecto, la *corona de justicia* que el Apóstol decía tener reservada para sí después de su combate y su carrera, *que había de serle dada por el justo juez y no sólo a él, sino* [247] *a todos los que aman su advenimiento* (2 Tim 4, 7s). Porque, puesto que el mismo Cristo Jesús, como *cabeza sobre los miembros* (Ef 4, 15), y como *vid sobre los sarmientos* (Jn 15, 5) constantemente influya su virtud (virtutem) sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias; no debe creerse faltar nada más a los mismos justificados para que se considere que con aquellas obras que han sido hechas en Dios han satisfecho plenamente, según la condición de esta vida, a la divina ley y han merecido en verdad la vida eterna, la cual, a su debido tiempo han de alcanzar también (caso de que murieren en gracia [Ap 14, 13]). Dice, en efecto, Cristo Salvador nuestro: 'Si alguno bebiere [248] de esta agua que yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna' (Jn 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios (Rom 10, 3); ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque *de tenerla en nosotros* nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo"³⁰⁶.

"Mas tampoco ha de omitirse otro punto, que, si bien tanto se concede en la sagradas Letras a las buenas obras, que Cristo promete que *quien diere un vaso de agua fría a uno de sus más pequeños, no ha de carecer de recompensa* (Mt 10, 42), y el Apóstol atestigua [249] que 'lo que ahora nos es una tribulación momentánea y leve, obra en nosotros un eterno peso de gloria incalculable' (2 Cor 4, 17); lejos, sin embargo, del hombre cristiano el confiar o el gloriarse en sí mismo y no en el

Señor (cf. 1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17), cuya bondad para con todos los hombres es tan grande, que quiere que sean merecimientos de ellos lo que son dones de Él. Y porque 'en muchas cosas tropezamos todos' (Sant 3, 2), cada uno, a par de la misericordia y la bondad, debe tener también ante los ojos la severidad y el juicio, y nadie, aunque de nada tuviere conciencia, debe juzgarse a sí mismo, puesto que toda la vida de los hombres ha de ser examinada y juzgada no por el juicio humano, sino por el (juicio) de Dios, quien 'iluminará lo escondido de las tinieblas y pondrá de manifiesto los propósitos de los corazones, [250] y entonces cada uno recibirá alabanza de Dios' (1 Cor 4, 4s), 'el cual', como está escrito, 'retribuirá a cada uno según sus obras' (Rom 2, 6)³⁰⁷.

El Decreto sobre la justificación termina con una declaración que presenta su mencionado contenido como doctrina obligatoria para la fe. Los Padres conciliares añadieron treinta y tres proposiciones, en las cuales se condenan expresamente herejías contemporáneas porque contradicen a la doctrina católica acerca de la justificación³⁰⁸.

Por esta exposición compendiada de la doctrina de la justificación, vemos con toda claridad en qué consiste la obra de la redención: en la acción de Cristo, en su pasión y muerte voluntaria, que es aceptada como expiación por nuestros pecados y que nos merece la concesión de la gracia; se nos dice el efecto que esto causa en nosotros, cuando nos [251] abrimos a la gracia: este efecto consiste en ser liberados de toda culpa y en que fluya una nueva vida que mana de Cristo hasta nosotros; finalmente, se nos dice cuál es el estado de los redimidos, nuestra vida de cristianos *in statu viae*; tiene su comienzo en el niño con el bautismo; en el adulto no bautizado comienza ya en cierta manera con los estadios preparatorios, las primeras mociones de la gracia para que uno se vuelva a las cosas divinas y a la cuestión de la eterna salvación³⁰⁹; pero en sentido propio comienza cuando el individuo, por medio del bautismo, ha llegado a ser "nueva criatura". El hombre nacido de nuevo no es igual, por su naturaleza, al primer hombre antes de la caída: está sometido a la muerte corporal, expuesto al error y al engaño; tampoco se ha extinguido en él el apetito desordenado, cuyas mociones amenazan arrastrar constantemente a la voluntad [252] a extravíos pecaminosos. Pero se parece al hombre antes de la caída, en

307* DH 1548-1549.

308* DH 1551-1583.

309* Por eso se rechazó como errónea la afirmación de que los paganos, los judíos y los herejes no experimentaron ninguna influencia de Cristo y carecieron de la gracia suficiente (DII 2305).

cuanto su naturaleza está elevada por la gracia santificante, la cual es – por decirlo así – una segunda naturaleza, un principio del ser, del vivir y del obrar. Así como a la naturaleza del hombre le corresponden necesariamente ciertas facultades corporales y espirituales y una diversidad de actividades en las que esas “potencias” se actualizan, así también la gracia tiene, como principio de la vida sobrenatural, las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y el amor como implementos necesarios y una vida actual, una secuencia de actos de adoración, de confianza, de entrega, de súplica, de agradecimiento, de acción en el servicio de Dios. Pero la gracia es sólo “como quien dice” una nueva naturaleza, porque no es una substancia como lo es la naturaleza [253] humana, sino que es algo en el alma humana – hablando en sentido escolástico: no es una forma subsistente, sino una forma accidental, inherente. Y esa gracia no llega al individuo humano aislado, situado en sí mismo, sino al hombre en cuanto está unido con Cristo como miembro con la cabeza, de quien fluye hacia él la vida de la gracia, para “formarlo” internamente. Su vida de la gracia no es – como la vida natural – *su* vida, sino la vida de Cristo en él. De ahí se deduce ya que la gracia ha de crecer constantemente, mientras siga existiendo la vinculación viva, y no se oponga a ello ningún obstáculo. Son posibles los obstáculos, porque la gracia no actúa mecánicamente en el hombre, sino que exige la constante y libre cooperación del mismo. El hecho de mantenerse constantemente abierto para el fluir interno de la gracia es ya cosa de la libertad. Aquel que no adopta la actitud [254] fundamental de dejar que Dios reine en su interior, aquel que no busca en la oración la presencia de Dios, sino que permanece encerrado en la vida puramente natural, en ese tal hay fuertes muros que se oponen a la entrada del torrente de la gracia, aunque no se aparte de Dios por la incredulidad o por algún otro pecado grave, y con ello cercene completamente la acción de la gracia. La gracia se manifiesta luego en mociones internas (y eventualmente también externas) para la realización de determinados actos – obras de amor caritativo, ejercicios ascéticos, decisiones vocacionales –, que son mociones a las que hay que responder. Si el hombre, con su libertad, sigue esas mociones, entonces viene inmediatamente en su ayuda la gracia de la asistencia divina, para que él lleve a cabo lo emprendido. Y al mismo tiempo, el hombre experimenta un fortalecimiento general de la gracia.

Puesto que la gracia es algo que hay [255] en el alma y puesto que el alma es *una sola* y está unida con el cuerpo, por eso la vida de la gracia no puede desarrollarse separadamente junto a la vida natural, sino que ha de hacerse *una sola cosa* con ella, y la gracia debe empa-

par al hombre entero, alma y cuerpo. Cuando el entendimiento está iluminado por la "luz sobrenatural", esto significa en primer lugar que la gracia ha abierto los ojos del espíritu para las verdades de la fe, pero las verdades sobrenaturales no permanecen entonces junto a lo que se conoce con el entendimiento natural (eso es posible únicamente, cuando lo uno o lo otro o incluso ambas cosas son simplemente "saber muerto", y no posesión viva del espíritu), sino que tiene que haber una confrontación íntima; porque el entendimiento es *uno solo*, y lo que el hombre posee cognoscitivamente es una unidad: lo nuevo que aprehendemos, [256] lo aprehendemos con ayuda de lo que ya poseemos intelectivamente como propio; por otro lado, lo nuevo que ahora se añade, adquiere un nuevo rostro por lo que ya poseíamos; algunas cosas que sólo sabíamos como una realidad efectiva, llegan a comprenderse sólo en virtud del nuevo conocimiento; otras cosas se revelan como nuevas "facetas". Puede ocurrir también que algo que se consideraba verdadero, se muestre ahora como erróneo y tenga que ser abandonado. Todo esto no se realiza de repente, sino en un proceso que se va desarrollando paulatinamente. Y lo que sucede en el intelecto, eso tiene también su paralelo en las demás capacidades del alma: los apetitos no se han extinguido, pero ahora se han obtenido nuevas normas para saber lo que es lícito y lo que es incompatible con la meta suprema que marca el rumbo. [257] Sobre todo, la gracia proporciona energías para resistir a las inclinaciones desordenadas y, con ello, ofrece posibilidades para refrenarlas y transformarlas por medio de la razón. Son unas energías de las que no dispone el hombre natural. Puesto que la sumisión de las fuerzas sensitivas es al mismo tiempo un mantener en disciplina al cuerpo, y puesto que lo que vive en el alma, se expresa también en la configuración del cuerpo, por ello está justificado decir que también el cuerpo es poseído por la gracia y se convierte así en el "instrumento de la justicia" y sirve para la manifestación de la vida interior de la gracia. Así, pues, la vida del cristiano *in statu viae* es un proceso de desarrollo en el que la naturaleza, la libertad y la gracia cooperan desde las primeras mociones de la gracia hasta la hora de la muerte. Y puesto que la naturaleza y la gracia proceden de la mano del Dios único, y la gracia ha de perfeccionar a la naturaleza, [258] se comprende que la gracia llegue por caminos y en formas que sean adecuados a la naturaleza.

<B. LOS SACRAMENTOS>

<1. Doctrina general sobre los sacramentos>

Corresponde a la naturaleza humana el que la vida de la gracia, como la vida natural, se realice en formas fijamente circunscritas y externamente conocibles, y esté sujeta a determinadas leyes. Así como el Creador impuso leyes a la naturaleza y hace que el acontecer trascorra conforme a esas leyes, pero sin dejar de conservar dominio sobre esas leyes, como se ve en los milagros, así también el Redentor dispuso que hubiera determinado orden en la vida de la gracia, sin privarse por ello de ejercer una acción de la gracia que sobrepase los límites fijados por Él mismo. El Redentor vinculó el comienzo, el crecimiento y la renovación de la vida de la gracia [259] a signos sensibles: los *sacramentos*, los cuales “enseñados por los Apóstoles, uniformemente se celebran en todo el mundo y en toda la Iglesia Católica”³¹⁰. Según la declaración del Concilio de Trento³¹¹, “todos los sacramentos de la Nueva Alianza” fueron *instituidos* por Cristo; son “no más y no menos que *siete*, a saber, bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio”³¹², y cada uno de ellos “es verdadera y propiamente sacramento”³¹³, es decir, el “símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible”³¹⁴. Se diferencian de los sacramentos de la Antigua Alianza no sólo por los ritos y ceremonias externos: “Éstos, en efecto, no producían la gracia, sino que sólo figuraban la que había de darse por medio de la pasión de Cristo”³¹⁵; pero los nuestros no sólo *contienen* la gracia, sino que la *confieren* a los que dignamente los reciben. [260] De éstos, los cinco primeros están ordenados a la perfección espiritual de cada hombre en sí mismo, y los dos últimos al régimen y multiplicación de toda la Iglesia. Por el bautismo, en efecto, se renace espiritualmente; por la confirmación aumentamos en gracia y somos fortalecidos en la fe; y una vez nacidos y fortalecidos, somos alimentados por el manjar divino de la Eucaristía. Y si por el pecado contraemos una enfermedad del alma, por la penitencia somos espiritual-

310* DH 246.

311* DH 1601ss.

312* DH 1601.

313* DH 1601.

314* DH 1639.

315* Por eso aquéllos (por ejemplo, la circuncisión), como todas las leyes de la Antigua Alianza, perdieron su fuerza con la venida de Cristo, y no deben aplicarse ya después de la proclamación del Evangelio (DH 1348).

mente sanados; y espiritualmente también y corporalmente, según conviene al alma, por medio de la extremaunción. Por el orden, empero, la Iglesia se gobierna y multiplica espiritualmente, y por el matrimonio se aumenta corporalmente. Todos estos sacramentos se realizan por tres elementos: de las cosas, como *materia*; de las palabras, como *forma*, y de la persona del ministro que confiere el sacramento *con intención de hacer* [261] *lo que hace la Iglesia*. Si uno de ellos falta, no se realiza el sacramento. Entre estos sacramentos, hay tres: bautismo, confirmación y orden, que imprimen *carácter* en el alma, esto es, cierta señal indeleble que la distingue de las demás. Mas los cuatro restantes no imprimen carácter y admiten la reiteración”³¹⁶.

“Los sacramentos son *necesarios* para la salvación,... y sin ellos o el deseo de ellos, los hombres no alcanzan de Dios, por la sola fe, la gracia de la justificación, aun cuando no todos los sacramentos son necesarios a cada uno”³¹⁷. “No fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe”³¹⁸, y no son meramente “signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión [262] cristiana, por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles”³¹⁹. “*Siempre* y a todos se da la gracia por estos sacramentos, en cuanto depende de la parte de Dios”, y no algunas veces y a algunos, pero en otros casos no, aunque uno los reciba en la forma prescrita³²⁰. La gracia se confiere “*ex opere operato* (‘en virtud de la palabra realizada’), la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia”³²¹. No todos los cristianos “tienen poder en la palabra y en la administración de todos los sacramentos”³²². Incluso en *estado de pecado mortal*, el ministro puede realizar y administrar el sacramento, “con solo guardar todo lo esencial a la realización o colación del sacramento”³²³. Los *ritos* recibidos y aprobados “de la Iglesia Católica que suelen usarse en la solemne [263] administración de los sacramentos, no pueden despreciarse o ser omitidos por el ministro o a su arbitrio, sin pecado, o mudados en otros por obra de cualquier pastor de las iglesias”³²⁴. Por el contrario, la *Iglesia*, en todo momento, tiene “poder para estatuir o mudar en la admi-

316* DH 1310-1313 (del Decreto para los armenios, del año 1439).

317* DH 1604.

318* DH 1605.

319* DH 1606.

320* DH 1607.

321* DH 1608.

322* DH 1610.

323* DH 1612.

324* DH 1613.

nistración de los sacramentos, *salva la substancia de ellos*, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos"³²⁵.

La eficacia de los sacramentos se explica por "la inestimable e invisible virtud del Espíritu Santo"³²⁶. Sólo *los* miembros de la Iglesia pueden recibirlos eficazmente³²⁷ (con excepción, claro está, del sacramento del bautismo, que abre el acceso a la Iglesia y, con ello, a los demás sacramentos). [264] En lo que respecta al ministro de los sacramentos, eso está reglamentado de manera distinta para los diversos sacramentos.

<2. El Bautismo>

En nuestro contexto, no es necesario estudiar detalladamente cuál es la materia y la forma de cada uno de los sacramentos. Lo que interesa es únicamente reconocer la importancia que tienen para la vida de los cristianos. Que el *bautismo* significa el nacimiento a la vida de la gracia y, lo que es lo mismo, la incorporación al cuerpo místico de Cristo, eso nos lo enseñó ya la doctrina de la justificación. El Concilio de Florencia llama al bautismo "la puerta de la vida espiritual"³²⁸. La invocación de la Trinidad es la forma adecuada del mismo; "porque siendo la Santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo, y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, [265] si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invocación de la Santa Trinidad, se realiza el sacramento. El *ministro* de este sacramento es el sacerdote, a quien de oficio compete bautizar. Pero en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal de que guarde la forma de la Iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia. El *efecto* de este sacramento es la remisión de toda culpa original y actual, y también de toda la pena que por la culpa misma se debe. Por eso no ha de imponerse a los bautizados satisfacción alguna por los pecados pasados, sino que, si mueren antes de cometer alguna culpa, llegan inmediatamente al reino de los cielos y a la visión de Dios"³²⁹. [266]

325* DH 1728. (Afirmado por el Concilio de Trento con respecto a la administración de la Eucaristía bajo dos especies).

326* DH 793.

327* DH 1351.

328 DH 1314.

329* DH 1314-1316.

El efecto del nuevo nacimiento, que va más allá de la purificación de la culpa, se explica más detalladamente como una incorporación a la muerte y a la resurrección de Cristo: "... Toda la muchedumbre de los fieles, 'regenerada por el agua y el Espíritu Santo' (Jn 3, 5) y por esto incorporada verdaderamente a la Iglesia y, conforme a la doctrina evangélica, bautizada en la muerte de Cristo (Rom 6, 3), fue lavada de sus pecados en la sangre del mismo; porque tampoco en ellos hubiera podido haber verdadera regeneración, si no hubiera también verdadera redención... 'Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en Su muerte' (Rom 6, 3) y 'Todos los que habéis sido bautizados, a Cristo os vestisteis' (Gal 3, 27)"³³⁰. La muerte del hombre viejo y pecador, y el nacimiento del hombre nuevo, es decir, el comienzo de la vida de la gracia, que es la vida de Cristo en nosotros, son inseparables entre sí. Por eso, fue rechazada la doctrina de Pedro Olivi [267] de que "a los niños pequeños se les perdona, sí, la culpa, pero no se les confiere la gracia", y se mantuvo la concepción opuesta "de que no sólo se les perdona la culpa en el bautismo, sino que se les infunden *las virtudes y la gracia informante* en cuanto al hábito, aunque por entonces no en cuanto al uso,... en atención a la universal eficacia de la muerte de Cristo que por el bautismo se aplica igualmente a todos los bautizados,... (por cuanto esta concepción) debe elegirse como más probable y más en armonía y conforme con los dichos de los santos y de los modernos doctores de teología"³³¹. El Concilio de Trento, frente a la concepción luterana de que, después del bautismo, subsiste todavía el pecado en el genuino sentido de la palabra y tan sólo ese pecado no es imputado, puso de relieve con la mayor energía la radical eliminación del pecado y el verdadero nuevo nacimiento: "Porque [268] en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente 'por el bautismo están sepultados en Cristo para la muerte' (Rom 6, 4), los que 'no andan según la carne' (Rom 8, 1), sino que desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fue creado según Dios (Ef 4, 22ss; Col 3, 9s), han sido hechos inocentes, imaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios y *coherederos de Cristo* (Rom 8, 17); de tal suerte que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo". Lo que queda es "la concupiscencia o incitación..., que ha sido dejada para el combate y no puede dañar a los que no consienten en ella y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo, *antes bien el que legítimamente luchare será coronado*."

330* DH 632.

331* DH 904.

[269] Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama 'pecado' (Rom 6, 12ss), declara el santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado, sino porque *procede del pecado y al pecado inclina*³³².

En la cuestión acerca de la validez del bautismo impuesto a la fuerza, se ha distinguido entre diversos casos, o "entre coacción y coacción": "Quien es atraído violentamente por terrores y suplicios y, para no sufrir daño, recibe el sacramento del bautismo, éste, lo mismo que quien fingidamente se acerca al bautismo, recibe impreso el *carácter* de cristiano y como quien quiso condicionalmente, [270] aunque absolutamente no quisiera, ha de ser obligado a la observancia de la fe cristiana... Aquel, en cambio, que nunca consiente, sino que se opone en absoluto, no recibe ni la realidad (rem) ni el carácter del sacramento, porque más es contradecir expresamente que no consentir en modo alguno... Respecto a los que *duermen* o están *dementes*, si antes de caer en la demencia o de dormirse persisten en la contradicción; como se entiende que perdura en ellos el propósito de contradicción, aun cuando fueren así inmersos, *no* reciben el carácter de sacramento. Otra cosa sería, si antes habían sido catecúmenos y tenido propósito de bautizarse; de ahí que a éstos solió bautizarlos la Iglesia en artículo de necesidad. *Entonces, pues, imprime carácter la operación sacramental, cuando no halla óbice de la voluntad contraria que se le opone*³³³.

Aquí se hace distinción [271] entre el *carácter* y la *res sacramenti*. Para averiguar lo que ha de entenderse por *res sacramenti*, disponemos tan sólo de una declaración sobre la Eucaristía. De ella se dice que hay que distinguir tres cosas: "la forma visible, la verdad del cuerpo y la vida espiritual. La forma es la del pan y el vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la virtud, la de la unidad y la caridad. Lo primero es *sacramento* y *no* *realidad*. Lo segundo es *sacramento* y *realidad*. Lo tercero es *realidad* y *no* *sacramento*. Pero lo primero es sacramento de entrambas realidades. Lo segundo es sacramento de lo tercero y realidad de lo primero. Lo tercero es realidad de entrambos sacramentos"³³⁴. Aquí el sacramento hay que entenderlo evidentemente en el sentido del *signo*, que significa y obra el efecto de la gracia. Las formas visibles [272] son signos *externos*, que por sí solos no pueden producir el efecto sacramental (*sacramentum et non res*). La carne y la sangre, que son designadas por las especies exteriores, designan por un lado el efecto de la

332* DH 1515.

333* DH 781.

334* DH 783.

gracia, pero tienen en sí a la vez la virtud de producirla (por eso: sacramentum et res). La unidad y el amor son el efecto real que se designa y se obra por el doble signo (res et non sacramentum)³³⁵. Si buscamos los paralelos en el bautismo, entonces tendremos como signo externo el baño del bautismo y la fórmula bautismal; como interno, el carácter, por el cual el bautizado es designado como miembro del cuerpo místico; como efecto propio de la gracia, la liberación de la culpa y el verse lleno de la vida de la gracia. El asentimiento a medias, que se produce en la aceptación forzada, basta [273] para la recepción del carácter, y el carácter obliga a la observancia de los mandamientos, es decir, a llevar una vida cristiana. Pero al genuino efecto de la gracia pertenece al asentimiento ilimitado, porque sólo a un alma que está abierta sin resistencias, puede fluir la gracia.

<3. La Confirmación>

Puesto que el bautismo no borra la "incitación" al pecado, la vida cristiana tendrá que ser una lucha continua, y comprenderemos entonces que se haya previsto un medio especial para fortalecer al cristiano en orden a esta lucha. Este medio es el sacramento de la *confirmación*, por el cual "se da el Espíritu Santo para fortalecer, como les fue dado a los Apóstoles el día de Pentecostés, para que el cristiano confiese valerosamente el nombre de Cristo. Por eso, el confirmando es ungido en la frente, donde [274] está el asiento de la vergüenza, para que no se avergüence de confesar el nombre de Cristo y señaladamente su cruz que es *escándalo para los judíos y necedad para los gentiles* (1 Cor 1, 23), según el Apóstol; por eso es señalado con la señal de la cruz"³³⁶. La unción viene a sustituir a la "imposición de las manos", tal como ésta se refiere en tiempo de los apóstoles. Así que antiguamente se designaba a este sacramento el sacramento de "la imposición de las manos". Tan sólo puede conferirla "el *sumo sacerdote*, es decir, el *obispo*, pues de *solos los Apóstoles* se lee, cuyos vicarios son los obispos, que daban el Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos (cf. Hch 8, 14ss)"³³⁷.

{Si la confirmación puede concebirse como recepción en la "militancia de Cristo", [275] es obvia su comparación con la "ceremonia de armar caballero", así como el ligero golpe en la mejilla recuerda el

335* Cf. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentum*, pp. 492s.

336* DH 1319.

337* DH 785.

"espaldarazo" que se daba con la espada al armar a uno caballero. Y de la misma manera que el dar el espaldarazo era cosa del príncipe, así entendemos también que los luchadores de Cristo sean tomados a su servicio por los supremos caudillos de la Iglesia militante, aunque el poder para la realización de este sacramento se contenga en el sacerdocio, y el derecho para administrarlo pueda concederse también a simples sacerdotes por permiso pontificio. Este sacramento explica finalmente la peculiar estructura jerárquica del cuerpo místico de Cristo, por la cual corresponde a ciertos miembros señalados el encauzar hacia otros la gracia, y existe entre todos una vinculación viva, y no sólo [276] por el "camino usual de las instancias", sino también inmediatamente desde el simple fiel hasta la más alta jerarquía. }

<4. La Eucaristía>

Si la humanidad de Cristo es el *sacramentum coniunctum*, el instrumento principal de la redención, del cual todos los demás reciben su virtud, entonces el sacramento central tendrá que ser el de la *Eucaristía*, en el cual se contiene la humanidad misma de Cristo. Se utiliza para ella pan de trigo y vino de uva, "al que antes de la consagración debe añadirse una cantidad muy módica de agua;... porque, según los testimonios de los Padres y Doctores de la Iglesia,... se cree que el Señor mismo instituyó este sacramento en vino mezclado de agua; luego, porque así conviene para la representación de la pasión del Señor..., porque se lee que [277] sangre y agua brotaron del costado de Cristo... Ya también porque conviene para significar el efecto de este sacramento, que es la unión del pueblo cristiano con Cristo. El agua, efectivamente, significa al pueblo, según el paso del Apocalipsis: *Aguas muchas, pueblos muchos* (cf. Ap 17, 15);... y en el vino se manifiesta la sangre de Cristo. Luego cuando en el cáliz se mezcla el agua y el vino, el pueblo se une con Cristo y la plebe de los creyentes se junta y estrecha con Aquel en quien cree. La *forma* de este sacramento son las palabras con que el Salvador consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la substancia del pan en [278] el cuerpo y la substancia del vino en la sangre de Cristo; de modo, sin embargo, que todo Cristo se contiene bajo la especie de pan y todo bajo la especie de vino. También bajo cualquier parte de la hostia consagrada y del vino consagrado, hecha la separación, está Cristo entero. El *efecto* que este sacramento obra en el alma del que dignamente lo recibe es la unión del hombre con Cristo. Y como por la gracia se incorpora el hombre a Cristo y se une a sus miem-

bros, es consiguiente que por este sacramento se aumente la gracia en los que dignamente lo reciben; y todo el efecto que la comida y bebida material obran en cuanto a la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando y deleitando, este sacramento lo obra [279] en cuanto a la vida espiritual. En él... recordamos agradecidos la memoria de nuestro Salvador, somos retraídos de lo malo, confortados en lo bueno, y aprovechamos en el crecimiento de las virtudes y de las gracias”³³⁸.

[Para la cuestión que dirige nuestro estudio, la cuestión acerca de la peculiaridad de la vida en el estado de redimidos, la Eucaristía tiene doble significación: ella es para cada cristiano en particular el “pan cotidiano” para alimentar su vida de la gracia. La Eucaristía es para la totalidad de los redimidos el *sacramentum unitatis*, lo que mantiene unido al cuerpo místico; sin la Eucaristía no puede comprenderse lo que es la Iglesia. Por eso, los Padres del Concilio de Trento, en el *Decreto sobre la Eucaristía*³³⁹, afirmaron primero rotundamente, [280] contra los errores dominantes en aquella época, la *presencia real de Cristo* en la Eucaristía. “Primeramente enseña el santo Concilio, y abierta y sencillamente confiesa, que en el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene *verdadera, real y substancialmente* nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. Porque no son cosas que repugnen entre sí que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre, según su modo natural de existencia, y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su substancia, por aquel modo de existencia, que si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento, ilustrado por la fe, [281] podemos alcanzar ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo. En efecto, así todos nuestros antepasados, cuantos fueron en la verdadera Iglesia de Cristo que disertaron acerca de este santísimo sacramento, muy abiertamente profesaron que *nuestro Redentor instituyó* este tan admirable sacramento *en la última Cena*, cuando, después de la bendición del pan y del vino, con expresas y claras palabras atestiguó que daba a sus apóstoles su propio cuerpo y su propia sangre. Estas palabras, conmemoradas por los santos evangelistas (Mt 26, 26ss; Mc 14, 22ss; Lc 22, 19ss) y repetidas luego por San Pablo (1 Cor 11, 24s), como quiera que ostentan aquella propia y clarísima significación, según la cual han sido entendidas por los Padres, es [282] infamia verdaderamente indignísima que algunos hombres litigiosos y perversos las des-

338* DH 1320-1322.

339* DH 1636ss.

vien a figuras ficticias e imaginarias, por las que se niega la verdad de la carne y sangre de Cristo, contra el universal sentir de la Iglesia, que, como 'columna y sostén de la verdad' (1 Tim 3, 15), detestó por satánicas estas invenciones excogitadas por hombres impíos, a la par que reconocía siempre con gratitud y recuerdo este insigne beneficio de Cristo"³⁴⁰.

"Así, pues, nuestro *Salvador*, cuando estaba para salir de este mundo al Padre, *instituyó este sacramento* en el que vino como a derramar las riquezas de su divino amor hacia los hombres, 'componiendo un memorial de sus maravillas' (Sal 111, 4), y mandó que al recibirlo, [283] *hiciéramos memoria de Él* (1 Cor 11, 24), y *anunciáramos su muerte hasta que Él mismo venga a juzgar al mundo* (1 Cor 11, 26). Ahora bien, quiso que este sacramento se tomara como *espiritual alimento de las almas* (Mt 26, 26) por el que se alimenten y fortalezcan los que viven de la vida de Aquel que dijo: 'El que me come a mí, también él vivirá por mí' (Jn 6, 57), y como antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales. Quiso también que fuera prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad, y juntamente símbolo de aquel solo cuerpo, del que es Él mismo la cabeza (1 Cor 11, 3; Ef 5, 23) y con el que quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la [284] esperanza y la caridad, a fin de que *todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones* (cf. 1 Cor 1, 10)"³⁴¹.

El Decreto recalca también expresamente la preeminencia, mencionada ya al principio, de la Sagrada Eucaristía sobre todos los demás sacramentos: "Tiene, cierto, la santísima Eucaristía de común con los demás sacramentos ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible. Mas se halla en ella algo de excelente y *singular*, a saber: que los demás sacramentos entonces tienen por vez primera virtud de santificar, cuando se hace uso de ellos; pero en la Eucaristía, *antes de todo uso*, está el autor mismo de la santidad. Todavía, en efecto, no habían los apóstoles recibido la Eucaristía de mano del Señor, cuando Él, sin embargo, afirmó ser verdaderamente su cuerpo lo que les ofrecía; y ésta [285] fue siempre la fe de la Iglesia de Dios: que inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de nuestro Señor y su verdadera sangre juntamente con su alma y divinidad bajo la apariencia del pan, y la sangre, bajo la apariencia del vino *en vir-*

340* DH 1636-1637.

341* DH 1638.

tud de las palabras; pero el cuerpo mismo bajo la apariencia del vino y la sangre bajo la apariencia del pan y el alma bajo ambas, *en virtud de aquella natural conexión y concomitancia* por la que se unen entre sí las partes de Cristo Señor que resucitó de entre los muertos para no morir más (Rom 6, 9); la divinidad, en fin, a causa de aquella su maravillosa unión hipostática con el alma y con el cuerpo...³⁴² Por lo cual es de toda verdad que lo mismo que se contiene bajo una de las dos especies que bajo [286] ambas especies"³⁴³. Cristo Redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan; de ahí que la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la *conversión de toda la substancia* del pan en la substancia del cuerpo de Cristo Señor nuestro, y *de toda la substancia del vino* en la substancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada *transubstanciación* por la santa Iglesia Católica"³⁴⁴.

De la certeza de fe de que nuestro Dios vive ocultamente entre nosotros en las especies sacramentales, se deriva la consecuencia obvia de que debe adorársele también bajo [287] estas especies. "No queda, pues, ninguna duda de que, conforme a la fe recibida de siempre en la Iglesia Católica, todos los fieles de Cristo en su veneración a este santísimo sacramento deben tributarle aquel *culto de latria* (latriae cultum [= culto de adoración]) que se debe al verdadero Dios. Porque no es razón para que se le deba adorar menos, el hecho de que fue por Cristo Señor instituido para ser tomado como alimento. Porque aquel mismo Dios creemos que está en él presente, a quien al introducirle el Padre eterno en el orbe de la tierra dice: 'Y adórenle todos los ángeles de Dios' (Heb 1, 6; del Sal 97, 7); a quien los magos, postrándose le adoraron (cf. Mt 2, 11), a quien, en fin, la Escritura atestigua [288] (cf. Mt 28, 17) que le adoraron los apóstoles en Galilea. Declara además el santo Concilio que muy piadosa y religiosamente fue introducida en la Iglesia de Dios la costumbre que todos los años, determinado día *festivo*, se celebre este excelso y venerable sacramento con singular veneración y solemnidad y reverente y honoríficamente sea llevado en procesión por las calles y lugares públicos. Justísima cosa es, en efecto, que haya estatuidos algunos días sagrados en que todos los cristianos, por singular y extraordi-

342* Por eso, no es necesario para la salvación el recibir el sacramento bajo ambas especies (cf. DH 1726ss).

343* DH 1639-1641.

344* DH 1642.

naria muestra, atestigüen su gratitud y recuerdo por tan inefable y verdaderamente divino beneficio, por el que se hace verdaderamente presente la victoria y triunfo de Su muerte. Y así ciertamente convino que la verdad victoriosa celebrara su triunfo sobre la mentira y [289] la herejía, a fin de que sus enemigos, puestos a la vista de tanto esplendor y entre tanta alegría de la Iglesia universal, o se consuman debilitados y quebrantados, o cubiertos de vergüenza y confundidos se arrepientan un día³⁴⁵.

De la doctrina acerca de la verdadera presencia de Cristo en el sacramento se dedujo la petición de reservarlo. "La costumbre de reservar en el sagrario la santa Eucaristía es tan antigua que la conoció ya el siglo del Concilio de Nicea. Además, que la misma sagrada Eucaristía sea llevada a los enfermos, y sea diligentemente conservada en las iglesias para este uso, aparte ser cosa que dice con la suma equidad y razón, se halla también mandado en muchos Concilios y ha sido guardado por vetustísima costumbre de [290] la Iglesia Católica. Por lo cual este santo Concilio establece que se mantenga esta saludable y necesaria costumbre³⁴⁶.

{Si en este pasaje se realiza por dos veces la costumbre de reservar la Eucaristía en el sagrario, primeramente se hace para poder llevar la comunión a los enfermos y luego, independientemente de ello, habrá que subrayar de nuevo especialmente la doble fundamentación que para esto se da. Está muy lejos de nuestra sensibilidad católica el ver en la finalidad de dar la comunión a los enfermos la razón principal o incluso la razón única de que se reserve el Santísimo. La razón principal para nosotros es el hecho de la presencia sacramental misma: si tenemos la posibilidad de tener con nosotros corporalmente presente al Señor, entonces [291] no dejaremos que se nos prive de esa posibilidad, dejando de reservar el Santísimo. Por eso, es esencial para nuestras iglesias el que sean lugares donde more el Dios eucarístico, y vemos en ello el cumplimiento de la promesa de que Él ha de permanecer con nosotros hasta el fin del mundo. Y, así, en las luchas por la fe, durante el siglo XVI, se consideró como una ofensa del Dios eucarístico el que se le quitaran tantas moradas de Dios. Santa Teresa, por ejemplo, en la descripción de sus fundaciones de conventos, subraya repetidas veces el que ella consideraba como una reparación de ese robo el conseguir que el Señor volviera a tomar posesión de una casa mediante la institución de

345* DH 1643-1644.

346* DH 1645.

la Eucaristía³⁴⁷. Así que, para nosotros, [292] la Sagrada Eucaristía es en igual grado el corazón de toda la Iglesia como el manjar para cada alma en particular. Evidentemente por ello los Padres del Concilio de Trento pusieron en primer plano la doctrina de la presencia real de Cristo en el sacramento y formularon luego declaraciones sobre el disfrute de este sacramento.}

"Si no es decente que nadie se acerque a función alguna sagrada, sino santamente; ciertamente, cuanto más averiguada está para el varón cristiano la santidad y divinidad de este celestial sacramento, con tanta más diligencia debe evitar acercarse a recibirlo sin *grande reverencia* y santidad, señaladamente leyendo en el Apóstol aquellas tremendas palabras: 'El que come y bebe indignamente, come y bebe su propio juicio, al [293] no discernir el cuerpo del Señor' (1 Cor 11, 29). Por lo cual, al que quiere comulgar hay que traerle a la memoria el precepto suyo: 'Mas pruébese a sí mismo el hombre' (1 Cor 11, 28). Ahora bien, la costumbre de la Iglesia declara ser necesaria aquella prueba por la que nadie debe acercarse a la sagrada Eucaristía *con conciencia de pecado mortal*, por muy contrito que le parezca estar, *sin preceder la confesión sacramental*. Lo cual este santo Concilio decretó que perpetuamente debe guardarse aun por parte de aquellos *sacerdotes* a quienes incumbe celebrar por obligación, a condición de que no les falte facilidad de confesor. Y si, por urgir la necesidad, el sacerdote celebrare sin previa confesión, confiésese cuanto antes"³⁴⁸.

"En cuanto al uso, empero, recta y sabiamente distinguieron nuestros Padres [294] tres modos de recibir este santo sacramento. En efecto, enseñaron que algunos sólo lo reciben *sacramentalmente*, como los pecadores; otros, sólo *espiritualmente*, a saber, aquellos que comiendo con el deseo aquel celeste Pan eucarístico experimentaron su fruto y provecho por la fe viva 'que obra por la caridad' (Gal 5, 6); los terceros, en fin, *sacramental a par que espiritualmente*; y éstos son los que de tal modo se prueban y preparan, que se acercan a esta divina mesa vestidos de la vestidura nupcial (Mt 22, 11s). Ahora bien, en la recepción sacramental fue siempre costumbre en la Iglesia de Dios, que *los laicos tomen la comunión de manos de los sacerdotes* y que *los sacerdotes celebren se comulguen a sí mismos*; costumbre que, por venir de la tradición [295] apostólica, con todo derecho y razón debe ser mantenida"³⁴⁹.

347* Véanse los escritos de Santa Teresa: *Fundaciones* 3, 10; 18, 5; 29, 27; en: *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, Monte Carmelo (Burgos, 1998)].

348* DH 1646-1647.

349* DH 1648.

“Finalmente, con paternal afecto amonesta el santo Concilio, exhorta, ruega y suplica por las entañas de misericordia de nuestro Dios que todos y cada uno de los que llevan el nombre cristiano convengan y concuerden ya por fin una vez en este signo de unidad, en este vínculo de caridad, en este signo de concordia; y, acordándose de tan grande majestad y de tan eximio amor de Jesucristo nuestro Señor que entregó su propia vida por precio de nuestra salud y *nos dio su carne para comer* (Jn 6, 48ss), crean y veneren estos sagrados misterios de su cuerpo y de su sangre con tal constancia y firmeza de fe, con tal devoción de alma, con tal piedad y culto que puedan *recibir frecuentemente* [296] aquel pan sobresubstancial (Mt 6,11) y ése sea para ellos vida de su alma y salud perpetua de su mente, *con cuya fuerza confortados* (1 Re 19, 8), puedan llegar desde el camino de esta mísera peregrinación a la patria celestial, para comer sin velo alguno el mismo *pan de los ángeles* (Sal 78, 25) que ahora comen bajo los velos sagrados”³⁵⁰.

Con respecto a la costumbre, existente en los primeros tiempos del cristianismo, de administrar ya a los niños pequeños, después del bautismo, la sagrada Comunión, declaró el Concilio de Trento que “los niños que carecen del uso de razón, *por ninguna necesidad* están obligados a la comunión sacramental de la Eucaristía, como quiera que *regenerados* por el lavatorio del bautismo (Tit 3, 5) e incorporados a Cristo, no pueden en aquella edad perder la gracia ya recibida de hijos de Dios. [297] Pero no debe por esto ser condenada la antigüedad, si alguna vez en algunos lugares guardó aquella costumbre”³⁵¹.

Por el contrario, en cuanto llegan los años del discernimiento, es necesaria la recepción de la sagrada Comunión para la pertenencia a la Iglesia. “Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción,... reciba reverentemente, *por lo menos en Pascua*, el sacramento de la Eucaristía, a no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción; de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, privársele de cristiana sepultura”³⁵².

La edad del discernimiento, durante el pontificado de Pío X³⁵³, y en contra de las costumbres de siglos [298] anteriores, se fijó en época rela-

350* DII 1649.

351* DH 1649.

352* DH 812.

353 San Pío X (1835-1914), papa en los años 1903-1914. El documento que aquí se cita es el decreto de la Sagrada Congregación de Sacramentos “*Quam singulari*” de 8 de agosto de 1910.

tivamente temprana, a saber, en el tiempo "en que el niño empieza a razonar (*rationari*), es decir, hacia los siete años, bien sea más, bien sea también menos. Desde este tiempo empieza la obligación de satisfacer a uno y otro mandamiento de la confesión y comunión..."³⁵⁴.

Con respecto a la reverencia que debe tributarse al sacramento, la Iglesia dispuso para la recepción externa algunas cosas de manera diferente de como se habían observado en los primeros tiempos. "... Si bien Cristo instituyó después de la cena y administró a sus discípulos bajo las dos especies de pan y vino este venerable sacramento; sin embargo, no obstante esto, la laudable autoridad de los sagrados cánones y la costumbre aprobada de la Iglesia observó y observa que este sacramento no [299] debe consagrarse después de la cena ni recibirse por los fieles sin estar en ayunas, a no ser en caso de enfermedad o de otra necesidad, concedido o admitido por el derecho o por la Iglesia. Y como se introdujo razonablemente, para evitar algunos peligros y escándalos, la costumbre de que, si bien en la primitiva Iglesia este sacramento era recibido por los fieles bajo las dos especies; sin embargo, luego se recibió sólo por los consagrantes bajo las dos especies y por los laicos sólo bajo la especie de pan, como quiera que ha de creerse firmísimamente y en modo alguno ha de dudarse que lo mismo bajo la especie de pan que bajo la especie de vino se contiene verdaderamente el cuerpo entero y la sangre de Cristo..."³⁵⁵.

Se ha expresado ya que estas medidas externas [300] no son suficientes, y que sirven como preparación para la purificación y santificación del alma. Esa preparación no consiste sólo en la confesión sacramental, sino en un prepararse internamente antes de la recepción del sacramento. En consonancia con ello, es conveniente realizar, después de la recepción, una respetuosa acción de gracias. La Iglesia lo expresó así negativamente, rechazando la opinión de Molinos³⁵⁶ de que, para ciertos estados pasivos de oración, era superflua la preparación y la acción de gracias, declarando incluso que eran de escaso valor, porque ese estado pasivo "... suple de modo más perfecto todos los actos de virtud que pueden hacerse y se hacen en la vida ordinaria. Y si en esta ocasión de la comunión, se levantan movimientos de humillación, petición

354* DH 3530.

355* DH 1198-1199.

356 Miguel de Molinos (1628-1696). Tuvo gran reconocimiento en Roma como director de almas. Se le acusó de "quietismo"; Molinos no fue el iniciador del quietismo, pero sí una de sus figuras más importantes. Famoso fue su escrito *Guía espiritual*. La cita que trae a colación Edith es de una de las 68 proposiciones condenadas en el Decreto del Santo Oficio de 28 de agosto y en la Constitución "Caelestis Pastor" de 20 de noviembre de 1687 referentes a los errores quietistas de Miguel de Molinos.

o acción de gracias, [301] hay que reprimirlos, siempre que no se conozca que proceden de impulso especial de Dios; en otro caso, son impulsos de la naturaleza no muerta todavía"³⁵⁷.

Si se afirma que es deber indispensable de cada fiel el recibir por lo menos *una vez* al año la sagrada Comunión, vemos que eso se ha considerado siempre como un mínimo. El Concilio de Trento exhortó ya encarecidamente a que se recibiera con frecuencia el sacramento. Con esta idea enlazó Pío X: "Mas el deseo de Jesucristo y de la Iglesia de que todos los fieles se acerquen diariamente al sagrado convite, se cifra principalmente en que los fieles unidos con Dios por medio del sacramento, tomen de ahí fuerza para *reprimir la concupiscencia*, para [302] borrar las culpas leves que diariamente ocurren y para precaver los pecados graves a que la fragilidad humana está expuesta; pero no principalmente para mirar por *el honor y reverencia del Señor*, ni para que ello sea paga o premio de las virtudes de quienes comulgan..."³⁵⁸.

Con estas palabras de rechazo, el decreto se dirige contra los errores que durante los pasados siglos habían impedido la comunión frecuente: "Al invadir por doquiera la peste jansenista, se empezó a discutir sobre las disposiciones con que había que acercarse a la comunión frecuente y cotidiana y a porfía las exigieron mayores y más difíciles, como necesarias. [303] Estas discusiones lograron que *muy pocos* se tuvieran por *dignos* de recibir diariamente la santísima Eucaristía y sacar de este saludable sacramento más plenos frutos, contentándose los demás de confortarse con él una vez al año o cada mes o, a lo sumo, cada semana. Es más, se llegó a tal punto de severidad, que *se excluyó* de la frecuentación de la mesa celestial a *clases enteras*, como la de los mercaderes y de aquellos que estuvieran unidos por matrimonio"³⁵⁹. La Santa Sede se opuso ya, a fines del siglo XVII, a estos errores. "Aunque el uso frecuente y hasta diario de la sacrosanta Eucaristía fue siempre aprobado en la Iglesia por los santos padres; nunca, sin embargo, establecieron días [304] determinados cada mes o cada semana para recibirla con más frecuencia o para abstenerse de ella. Tampoco los prescribió el Concilio de Trento, sino que, como si consigo mismo considerara la humana flaqueza, sin mandar nada, sólo indicó lo que deseaba, cuando dijo: 'Desearía ciertamente el sacrosanto Concilio que en cada una de las misas comulgaran los fieles asistentes, no sólo por espiritual afecto, sino también por la recepción sacramental de la Eucaristía'

357* DH 2232

358* DH 3375.

359* DH 3376.

(véase: DH 1747). Y esto no sin razón; porque múltiples son los escondrijos de la conciencia, varias las distracciones del espíritu a causa de los negocios; muchas por lo contrario las gracias y dones de Dios concedidos a los pequeñuelos; todo lo cual, al no sernos posible escudriñar por los ojos humanos, nada puede ciertamente estatuirse acerca de la dignidad e integridad de cada uno ni, consiguientemente, sobre la comida más frecuente o diaria de este pan vital. [305] Y, por tanto, por lo que a los negociantes mismos atañe, el frecuente acceso a recibir el sagrado alimento ha de dejarse al juicio de los confesores, que son los que escudriñan los secretos del corazón, los cuales deberán prescribir a los negociantes laicos y casados lo que vieren ha de ser provechoso a la salvación de ellos, atendida la pureza de sus costumbres, el fruto de la frecuencia de la comunión y el adelantamiento en la piedad. Mas en los casados adviertan además que, *no queriendo el bienaventurado Apóstol que mutuamente se defrauden, sino de común acuerdo por un tiempo, para dedicarse a la oración* (cf. 1 Cor 7, 5), deben amonestarles seriamente cuánto más han de darse a la continencia por reverencia a la sacratísima Eucaristía y con cuánta mayor pureza de alma han de acudir a la comunión [306] de los celestes manjares”³⁶⁰.

“La diligencia, pues, de los pastores vigilará sobre todo no en que algunos sean apartados de la frecuente o diaria recepción de la sagrada comunión por una fórmula única de mandato, ni que se establezcan días en que de modo general ha de recibirse, sino piensen más bien que a ellos les toca discernir por sí o por los párrocos y confesores qué haya de permitirse a cada uno; y de modo absoluto prohíban que nadie, ora se acerque frecuentemente, ora diariamente, sea rechazado del sagrado convite; y, no obstante, pongan empeño porque cada uno, según la medida de la devoción y preparación, dignamente guste con mayor o menor frecuencia la suavidad del cuerpo del Señor”³⁶¹.

“Debe advertirse igualmente a las *monjas* que piden diariamente la comunión, [307] que comulguen en los días prescritos por la regla de su orden; mas si algunas brillaren por la pureza de su alma y se encendieren por el fervor de espíritu de forma que puedan parecer dignas de más frecuente o diaria recepción del Santísimo Sacramento, séales permitido por los superiores”³⁶². Además del juicio cuidadoso de los párrocos

360* DH 2090-2092.

361* DH 2093; [el último párrafo está tomado de: D 1148].

362* D 1149. Aquí se escucha todavía algo de aquella concepción que veía en la comunión diaria una recompensa o una distinción, mientras que Pío X quiso que la comunión se considerara principalmente como medio de salvación y de fortalecimiento (véase DH 3375; véase *supra* p. 302 [p. 893]).

y confesores, deberá contribuir el empeño de los predicadores a que los fieles que deseen recibir con frecuencia la sagrada Comunión, "reconozcan su propia flaqueza, a fin de que por la dignidad del sacramento y por el temor del juicio divino aprendan a reverenciar la mesa celeste en que está Cristo, y si alguna vez se sienten menos preparados, sepan abstenerse de ella y disponerse para mayor preparación"³⁶³. "Los obispos, [308] empero, en cuyas diócesis esté vigorosa tal devoción hacia el Santísimo Sacramento, den gracias a Dios por ella, y ellos deberán alimentarla, empleando la templanza de su prudencia y de su juicio, y se persuadirán sobre todo que su deber les pide no perdonar trabajo ni diligencia para quitar toda *sospecha de irreverencia y de escándalo* en la recepción del Cordero verdadero e inmaculado y porque las virtudes y dones se acrecienten en los que lo reciben; lo cual sucederá copiosamente si aquellos que, por beneficio de la gracia divina, sienten este devoto deseo, y quieren más frecuentemente fortalecerse con este pan sacratísimo, se acostumbraren a emplear sus fuerzas y a probarse a sí mismos con temor y caridad..."³⁶⁴.

[309] En estas declaraciones más antiguas se observa todavía una gran preocupación por una conducta irrespetuosa en la frecuente recepción del sacramento. En esta forma precavida, tales personas no lograron sobreponerse por completo al error jansenista que, "bajo la *apariencia del honor* y reverencia debida a la Eucaristía, había inficionado hasta los ánimos de los buenos", "de lo que resultó que algunos teólogos, aun de buen nombre, pensaron que sólo raras veces y con muchas cortapisas, se podía permitir a los fieles la comunión diaria"³⁶⁵. Por eso, Pío X, "que lleva en el corazón que... el pueblo cristiano sea invitado con la mayor frecuencia y hasta diariamente al sagrado convite" y se beneficie de sus abundantes frutos³⁶⁶, [310] encomendó que se examinara esta cuestión, y la Congregación del Concilio declaró el 16 de diciembre de 1905³⁶⁷:

"1. Déjese amplia libertad a *todos* los fieles cristianos, de cualquier clase y condición que sean, para comulgar *frecuente y diariamente*... de tal manera que a nadie se le niegue acceder a la mesa si se halla *en estado de gracia* y tiene recta y piadosa intención.

363* DH 2094.

364* D 1149.

365* DH 3378.

366* D 1984.

367* DH 3379ss.

2. La *rectitud de intención* consiste en que el que comulga no lo haga por rutina, vanidad o respetos humanos, sino por agradar a Dios, unirse más y más con Él por el amor y aplicar esta medicina divina a sus debilidades y defectos.

3. Aunque convenga en gran manera que los que comulgan frecuente o diariamente estén libres de pecados veniales, al menos de los completamente voluntarios, y [311] de su afecto, basta, sin embargo, que estén *limpios de pecados mortales* y tengan propósito de nunca más pecar...

4. ... Se ha de procurar que preceda a la sagrada comunión una *preparación* cuidadosa y le siga la conveniente *acción de gracias*, conforme a las fuerzas, condición y deberes de cada uno.

5. ... Debe *pedirse consejo al confesor*. Procuren, sin embargo, los confesores no apartar a nadie de la comunión frecuente o cotidiana, con tal que se halle en estado de gracia y se acerque con rectitud de intención..."

Puesto que Pío X puso tan gran esperanza en el efecto de la sagrada Eucaristía sobre las alma, quiso permitir lo antes posible la recepción de la misma. Ya se ha indicado que como "edad [312] de discernimiento" se señaló la edad de unos siete años. Sobre la preparación de los niños se dice en el Decreto de 1910³⁶⁸: "Para la primera confesión y primera comunión, *no es necesario un conocimiento pleno y cabal de la doctrina cristiana*. El niño, sin embargo, deberá luego aprender gradualmente todo el catecismo, según la medida de su inteligencia.

El conocimiento de la religión que se requiere en el niño para prepararse convenientemente a la primera comunión, es aquel en que se perciba, según su capacidad, *los misterios de la fe necesarios con necesidad de medio* y distinga el *pan eucarístico* del *pan corporal* y *común*, para que [313] se acerque a la Eucaristía con la devoción que su edad permite.

La *obligación del precepto* de la confesión y comunión que grava al niño, recae principalmente sobre aquellos que deben tener cuidado de él, esto es, sobre sus padres, confesor, educadores y párroco. Sin embargo, al padre o a quienes hagan sus veces, y al confesor, les toca, según el Catecismo Romano, admitir al niño a la primera comunión.

368* DH 3531ss.

Una o varias veces al año, procuren los párrocos anunciar y celebrar *comunión general de los niños* y admitan a ella no sólo a los noveles sino también a los otros que, con consentimiento de los padres y del confesor, como antes se ha dicho, participaron ya por vez primera del sacramento del altar. Para unos y otros, han de preceder algunos días de instrucción [314] y de preparación³⁶⁹.

Los que tienen cuidado de los niños han de procurar con todo empeño que después de la primera comunión los mismos se acerquen *con frecuencia* a la sagrada mesa y, a ser posible, hasta *diariamente*, como lo desean Cristo Jesús y la madre Iglesia, y que lo hagan con aquella devoción que permite su edad. Recuerden también quienes están a su cuidado el gravísimo deber que les obliga a procurar que los niños continúen asistiendo a las públicas instrucciones de la catequesis, o de suplir de otro modo su instrucción religiosa³⁷⁰.

La celosa preocupación [315] por mantener a los fieles en la recepción de la sagrada comunión se fundamenta en la doctrina de los *efectos* que este sacramento está destinado a producir. Entre los errores de los armenios tuvo que rechazarse la concepción de que "el cuerpo de Cristo entra en el cuerpo del que comulga y se convierte en el mismo, como los otros alimentos se convierten en el alimentado", siendo así que "si es recibido dignamente, opera en el que lo recibe la remisión de los pecados, o la relajación de las penas debidas por el pecado, o que por él se dé la gracia de Dios o su aumento"³⁷¹. En los cánones que el Concilio de Trento promulgó con respecto a la Eucaristía, se realza especialmente que el perdón de los pecados no debe considerarse como el principal efecto de la Eucaristía³⁷². Sino que lo principal son los efectos, antes destacados, de la incorporación al cuerpo místico [316] de Cristo y del aumento de la gracia.

{La importancia de la eucaristía para la unidad de la humanidad en sí y para sus relaciones con Dios llega sólo a comprenderse plenamente, cuando se dilucida su carácter como *sacrificio* y cuando se entiende su conexión con la idea de la *Iglesia*. Pero, como de momento nos interesa más ver el puesto que ocupan los sacramentos en la vida de cada cristiano en particular, convendrá seguir tratando acerca de los sacramentos todavía no estudiados. }

369 D 2148; párrafo omitido en DH.

370 El último párrafo se ha tomado de: D 2142.

371* DH 1020.

372* DH 1655.

<5. La Penitencia>

Si el bautismo designa el comienzo de la vida cristiana, la confirmación el fortalecimiento del adolescente cristiano para la lucha, la Eucaristía el pan cotidiano que renueva y acrecienta constantemente su vida interior, la importancia del *sacramento de la penitencia* consiste en ser el remedio admirable para restablecer constantemente la vida que se hubiera extinguido.

[317] “La múltiple misericordia de Dios socorrió a las caídas humanas de manera que la esperanza de la vida eterna no sólo se reparara por la gracia del bautismo, sino también por la medicina de la penitencia, y así, los que hubieran violado los dones de la regeneración, condenándose por su propio juicio, llegaran a la remisión de los pecados; pero de tal modo ordenó los remedios de la divina bondad, que *sin las oraciones de los sacerdotes, no es posible obtener el perdón de Dios*. En efecto, ‘el mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús’ (1 Tim 2, 5), dio a quienes están puestos al frente de su Iglesia la potestad de dar la acción de la penitencia a quienes confiesan y de admitirlos, después de purificarlos por la saludable satisfacción, a la comunión de los sacramentos por la puerta [318] de la reconciliación...”³⁷³.

“... Es menester que todo cristiano someta a juicio su propia conciencia, no sea que *dilate de día en día* convertirse a Dios y escoja las estrecheces de aquel tiempo, en que apenas quepa ni la confesión del penitente ni la reconciliación del sacerdote... Sin embargo, aun a éstos de tal modo hay que auxiliar en su necesidad, que no se les niegue la acción de la penitencia y la gracia de la comunión [= *viático*?]³⁷⁴, aun en el caso en que, *perdida la voz*, la pidan por señales de su sentido entero”³⁷⁵.

En el *realización de la penitencia*, que se considera como *materia* del sacramento, se diferencian tres partes. “La primera es la contricción del corazón, a la que toca dolerse del pecado cometido con propósito de no pecar en adelante. La segunda [319] es la confesión oral, a la que pertenece que el pecador confiese a su sacerdote íntegramente todos los pecados de que tuviere memoria. La tercera es la satisfacción por los pecados, según el arbitrio del sacerdote; satisfacción que se hace principalmente por medio de la oración, el ayuno y la limosna. La *forma* de este sacramento son las palabras de la absolución que profiere el sacer-

373* DH 308.

374 Esta palabra entre corchetes añadió Edith.

375* DH 310 [completado según el texto de D 147].

dote cuando dice: 'Yo te absuelvo'. El *ministro* de este sacramento es el sacerdote que tiene autoridad de absolver, ordinaria o por comisión de su superior. El *efecto* de este sacramento es la absolución de los pecados"³⁷⁶.

La necesidad de este sacramento se fundamenta en la posibilidad de la pérdida de la gracia después del bautismo. "Si en los regenerados todos se diera tal gratitud para con Dios, [320] que guardaran constantemente la justicia recibida en el bautismo por beneficio y gracia suya, no hubiera sido necesario instituir *otro sacramento distinto del mismo bautismo* para la remisión de los pecados. Mas como 'Dios, que es rico en misericordia' (Ef 2, 24), 'sabe bien de qué barro hemos sido hechos' (Sal 103, 14), procuró también un remedio de vida para aquellos que después del bautismo se hubiesen entregado a la servidumbre del pecado y al poder del demonio, a saber, el sacramento de la *penitencia*, por el que se aplica a los caídos después del bautismo el beneficio de la muerte de Cristo. En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria a todos los hombres que se hubieran manchado con algún pecado mortal, aun a aquellos que hubieran pedido ser salvados por el sacramento del bautismo, [321] a fin de que, rechazada y enmendada la perversidad, detestaran tamaña ofensa de Dios con odio del pecado y dolor de su alma. De ahí que diga el profeta: 'Convertíos y haced penitencia de todas vuestras iniquidades, y la iniquidad no se convertirá en ruina para vosotros' (Ez 18, 30). Y el Señor dijo también: 'Si no hicieris penitencia, todos pereceréis de la misma manera' (Lc 13, 3). Y el príncipe de los apóstoles Pedro, encareciendo la penitencia a los pecadores que iban a ser iniciados por el bautismo, decía: 'Haced penitencia, y bautícese cada uno de vosotros' (Hch 2, 38). Ahora bien, ni antes del advenimiento de Cristo era sacramento la penitencia, ni después de su advenimiento lo es para nadie antes del bautismo. El Señor, empero, [322] entonces principalmente instituyó el sacramento de la penitencia, cuando, resucitado de entre los muertos, insufló en sus discípulos diciendo: 'Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos' (Jn 20, 22s). Por este hecho tan insigne y por tan claras palabras, el común sentir de todos los padres entendió siempre que fue comunicada a los apóstoles y a sus legítimos sucesores la *potestad de perdonar y retener los pecados*, para reconciliar a los fieles caídos después del bautismo, y con grande razón la Iglesia Católica reprobó y con-

sideró como herejes a los novaciones, que antaño negaban pertenezcamente el poder de perdonar los pecados. Por ello, este santo Concilio, aprobando y recibiendo como muy verdadero este sentido de aquellas palabras del Señor, [323] condena las imaginarias interpretaciones de aquellos que, contra la institución de este sacramento, falsamente las desvían hacia la potestad de predicar la palabra de Dios y de anunciar el Evangelio de Cristo"³⁷⁷.

"Por lo demás, por muchas razones se ve que este sacramento *se diferencia del bautismo*. Porque, aparte de que la *materia* y la *forma*, que constituyen la esencia del sacramento, están a larguísima distancia; consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, como quiera que la Iglesia en nadie ejerce el juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo. 'Porque ¿qué se me da a mí', dice el Apóstol, 'de juzgar a los que están fuera?' (1 Cor 5, 12). Otra cosa es [324] de los domésticos de la fe, a los que Cristo Señor, por el lavatorio del bautismo, los hizo una vez miembros de su cuerpo (1 Cor 12, 13). Porque éstos, si después se contaminaren con algún pecado, no quiso que fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia Católica, sino que se presentaran como reos ante este tribunal, para que pidieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes, no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos. Además, uno es el *fruto* del bautismo, y otro el de la penitencia. *Por el bautismo, en efecto, al revestirnos de Cristo* (Gal 3, 27), nos hacemos en Él una criatura totalmente nueva, consiguiendo llena y entera remisión de todos nuestros pecados; [325] mas por el sacramento de la penitencia no podemos en manera alguna llegar a esta renovación e integridad sin grandes llantos y trabajos de nuestra parte, por exigirlo así la divina justicia, de suerte que con razón fue definida la *penitencia* por los santos padres como cierto *bautismo trabajoso*. Ahora bien, para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la penitencia tan necesario (para la salvación), como el mismo bautismo para los *aún* no regenerados..."³⁷⁸.

Aquello en lo que se basa principalmente la virtud del sacramento, es su *forma*, es decir, las palabras de la *absolución*. Es muy laudable el que a esas palabras, "según la costumbre de la santa Iglesia, se añadan algunas preces, que no afectan en modo alguno a la esencia de la forma misma ni son necesarias para la [326] administración del sacramento

377* DH 1668-1670.

378* DH 1671-1672.

misimo"³⁷⁹. Como *materia* de este sacramento, hemos conocido ya los actos del penitente, a saber, la contrición, la confesión y la satisfacción. La realidad y el efecto de este sacramento es "la *reconciliación* con Dios, a la que algunas veces, en los varones piadosos y los que con devoción reciben este sacramento, suele seguirse la paz y serenidad de la conciencia con vehemente consolación del espíritu. Y al enseñar esto el santo Concilio acerca de las partes y efecto de este sacramento, juntamente condena las sentencias de aquellos que porfían que las partes de la penitencia son los terrores que agitan la conciencia y la fe"³⁸⁰.

"La contrición (= *contritio*, 'arrepentimiento perfecto'), que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un *dolor del alma* y [327] *detestación* del pecado cometido, con *propósito* de no pecar en adelante. Ahora bien, este movimiento de contrición fue en todo tiempo necesario para impetrar el perdón de los pecados, y en el hombre caído después del bautismo, sólo prepara para la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir todo lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento. Declara, pues, el santo Concilio que esta contrición no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito e iniciación de una nueva vida, sino *también el aborrecimiento* de la vieja, conforme a aquello: 'Arrojad de vosotros todas vuestras iniquidades en que habéis prevaricado [328] y hacedos un corazón nuevo y un espíritu nuevo' (Ez 18, 31). Y cierto, quien considere aquellos clamores de los santos: "Contra Ti solo he pecado, y delante de Ti solo he hecho el mal' (Sal 51,6); 'trabajaré en mi gemido; lavaré todas las noches mi lecho' (Sal 6,7); 'repararé ante ti todos mis años en la amargura de mi alma' (Is 38, 15), y otros a este tenor, fácilmente entenderá que brotaron de un vehemente aborrecimiento de la vida pasada y de una grande detestación de los pecados. Enseña además el santo Concilio que, aun cuando alguna vez acontezca que esta contrición sea *perfecta* por la caridad y reconcilie al hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento; no debe, sin embargo, atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del [329] sacramento, que en ella se incluye. Y declara también que aquella contrición *imperfecta*, que se llama atrición (*attritio*), porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de

379* DH 1673.

380* DH 1674-1675.

Dios e impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve solamente, y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia. Y aunque *sin el sacramento* de la penitencia no pueda llevar por sí misma al pecador a la justificación; sin embargo, le dispone [330] para impetrar la gracia de Dios *en el sacramento* de la penitencia. Con este temor, en efecto, provechosamente sacudidos los ninivitas ante la predicación de Jonás, llena de terrores, hicieron penitencia y alcanzaron misericordia del Señor (cf. Jon 3). Por eso, falsamente calumnian algunos a los escritores católicos como si enseñaran que el sacramento de la penitencia produce la gracia sin el buen movimiento de los que lo reciben, cosa que jamás enseñó ni sintió la Iglesia de Dios. Y enseñan también falsamente que la contrición es violenta y forzada y no libre y voluntaria”³⁸¹.

“De la institución del sacramento de la penitencia,... entendió siempre la Iglesia universal que fue también instituida por el Señor la confesión [331] *íntegra* de los pecados (cf. Sant 5, 16; 1 Jn 1, 9; Lc 5, 14; 17, 14), y que es por derecho divino necesaria a todos los caídos después del bautismo; en efecto, nuestro Señor Jesucristo, estando para subir de la tierra a los cielos, dejó por vicarios suyos a los sacerdotes (cf. Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 23), como presidentes y *jueces*, ante quienes se acusen de todos los pecados mortales en que hubieren caído los fieles de Cristo, y quienes por la potestad de las llaves, pronuncien la sentencia de remisión o retención de los pecados. Consta, en efecto, que *los sacerdotes no hubieran podido ejercer este juicio sin conocer la causa*, ni guardar la equidad en la imposición de las penas, si los fieles declararan sus pecados sólo en general y no [332] en especie y uno por uno. De aquí se colige que es necesario que los penitentes refieran en la confesión todos los *pecados mortales* de que tienen conciencia después de diligente examen de sí mismos, aun cuando sean los más ocultos y cometidos solamente contra los dos últimos preceptos del decálogo (cf. Ex 20, 17; Dt 5, 21; Mt 8, 28), los cuales a veces hieren más gravemente al alma y son más peligrosos que los que se cometen abiertamente. Porque los *veniales*, por los que no somos excluidos de la gracia de Dios y en los que con más frecuencia nos deslizamos, aun cuando, recta y provechosamente y lejos de toda presunción, puedan decirse en la confesión, como lo demuestra la práctica de las personas piadosas; pueden, sin embargo, callarse sin culpa y ser por *muchos otros medios expiados*. Mas, [333] como todos los pecados mortales, aun los de pensamiento, hacen a los

hombres 'hijos de ira' (Ef 2, 3) y enemigos de Dios, es indispensable pedir también de todos perdón a Dios con clara y verecunda confesión. Así, pues, al esforzarse los fieles por confesar todos los pecados que les vienen a la memoria, sin duda alguna todos los exponen a la divina misericordia, para que les sean perdonados. Mas los que de otro modo obran y se retienen a sabiendas algunos, nada ponen delante a la divina bondad para que les sea remitido por ministerio del sacerdote. Porque si el enfermo se avergüenza de descubrir su llama al médico, la medicina no cura lo que ignora. Colígease además que deben también explicarse en la confesión aquellas *circunstancias* que mudan la especie [334] del pecado..., como quiera que sin ellas ni los penitentes expondrían íntegramente sus pecados ni estarían éstos patentes a los jueces, y sería imposible que pudieran juzgar rectamente de la gravedad de los crímenes e imponer por ellos a los penitentes la pena que conviene. De ahí que es ajeno a la razón enseñar que estas circunstancias fueron excogitadas por hombres ociosos, o que sólo hay obligación de confesar una circunstancia, a saber, la de haber pecado contra un hermano"³⁸².

"Mas también es impío decir que es *imposible* la confesión que así se manda hacer, o llamarla tortura de las conciencias; consta, en efecto, que ninguna otra cosa se exige de los penitentes en la Iglesia, sino que, después de que cada uno se hubiera diligentemente examinado y hubiere explorado [335] todos los ángulos más oscuros de su conciencia, confiese aquellos pecados con que se acuerde haber mortalmente ofendido a su Dios y Señor; mas los restantes pecados, que, con diligente reflexión, no se le ocurren, se entiende que están incluidos de modo general en la misma confesión, y por ellos decimos fielmente con el profeta: 'De mis pecados ocultos límpiame, Señor' (Sal 19, 13). Ahora bien, la dificultad misma de semejante confesión y la vergüenza de descubrir los pecados, pudiera ciertamente parecer grave, si no estuviera aliviada por tantas y tan graves ventajas y consuelos que con toda certeza se confieren por la absolución a todos los que dignamente se acercan a este sacramento"³⁸³.

[336] "Por lo demás, en cuanto al modo de confesarse *secretamente* con solo el sacerdote, si bien Cristo no vedó que pueda alguno confesar públicamente sus delitos en venganza por sus culpas y propia humillación, ora para ejemplo de los demás, ora para edificación de la Iglesia ofendida; sin embargo, no está eso mandado por precepto divino ni sería

382* DH 1679-1681.

383* DH 1682.

bastante prudente que por ley humana alguna se mandara que los delitos, mayormente los secretos, hayan de ser por pública confesión manifestados... De ahí que habiendo sido siempre recomendada por aquellos santísimos y antiquísimos padres, con grande y unánime sentir, la *confesión secreta* sacramental de que usó desde el principio la santa Iglesia y ahora también usa, manifiestamente se rechaza la vana calumnia de aquellos que no tienen rubor de enseñar sea ella ajena al mandamiento divino y un [337] invento humano y que tuvo su principio en los padres congregados en el Concilio de *Letrán* [IV, canon 8]. Porque no estableció la Iglesia por el Concilio de *Letrán* que los fieles se confesaran, cosa que entendía ser necesaria e instituida por derecho divino, sino que el precepto de la confesión había de cumplirse por todos *por lo menos una vez al año*, al llegar a la edad de la discreción³⁸⁴. De ahí que ya en toda la Iglesia, con grande fruto de las almas, se observa la saludable costumbre de confesarse en el sagrado y señaladamente aceptable tiempo de *cuaresma*; costumbre que este santo Concilio particularmente aprueba y abraza como piadosa y que debe con razón ser mantenida...³⁸⁵.

“Acerca del ministro de este sacramento, declara el santo Concilio que son falsas y totalmente ajenas a la verdad [338] del Evangelio todas aquellas doctrinas que perniciosamente extienden el ministerio de las llaves *a otros que a los obispos y sacerdotes...*, por pensar que las palabras del Señor: ‘Cuanto atareis sobre la tierra, será también atado en el cielo...’ (Mt 18, 18), ‘A los que perdonareis los pecados...’ (Jn 20, 23), de tal modo fueren dichas indiferente y promiscuamente para todos los fieles de Cristo contra la institución de este sacramento, que cualquiera tiene poder de remitir los pecados, los públicos por medio de la corrección, si el corregido da su aquiescencia; los secretos, por espontánea

384* Cf. DH 812-814. El Concilio IV de *Letrán* dispuso que todo fiel “confiese fielmente él solo *por lo menos una vez al año* todos sus pecados al propio sacerdote (según DH 921ss, no tiene que ser necesariamente el propio párroco) y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere... Mas si alguno por justa causa quiere confesar sus pecados con sacerdote ajeno, pida y obtenga primero licencia del suyo propio, como quiera que de otra manera no puede aquél absolverle o ligarle. El sacerdote, por su parte, sea discreto y cauto y, como entendido, sobrederrame vino y aceite en las heridas (cf. Lc 10, 34), inquiriendo diligentemente las circunstancias del pecador y del pecado, por las que pueda prudentemente entender qué consejo haya de darle y qué remedio, usando de diversas experiencias para salvar al enfermo. Mas evite de todo punto traicionar de alguna manera al pecador, *de palabra, o por señas, o de otro modo cualquiera*; pero si necesitare de más prudente consejo, pídale cautamente sin expresión alguna de la persona. Porque el que osare revelar el pecado que le ha sido descubierto en el juicio de la penitencia, decretamos que ha de ser no sólo depuesto de su oficio sacerdotal, sino también relegado a un estrecho monasterio para hacer perpetua penitencia”.

385* DH 1683.

confesión hecha a cualquiera. Enseña también, que *aun los sacerdotes* que están *en pecado mortal*, ejercen como ministros de Cristo la función de remitir los pecados por la virtud del Espíritu Santo, conferida en la ordenación, [339] y que sienten equivocadamente quienes pretenden que en los malos sacerdotes no se da esta potestad. Mas, aun cuando la absolución del sacerdote es dispensación de ajeno beneficio, *no es*, sin embargo, *solamente el mero ministerio* de anunciar el Evangelio o de declarar que los pecados están perdonados; sino a modo de *acto judicial*, por el que él mismo, como juez, pronuncia la sentencia... Y, por tanto, no debe el penitente hasta tal punto lisonjearse de su propia fe que, aun cuando no tuviere contrición alguna, o falte al sacerdote intención de obrar seriamente y de absolverle verdaderamente, piense, sin embargo, que por su sola fe está verdaderamente y [340] delante de Dios absuelto. Porque ni la fe sin la penitencia otorgaría remisión alguna de los pecados, ni otra cosa sería sino negligentísimo de su salvación quien, sabiendo que el sacerdote le absuelve en broma, no buscara diligentemente otro que obrara en serio"³⁸⁶.

"Como quiera, pues, que la naturaleza y razón del juicio reclama que la sentencia sólo se dé sobre los súbditos, la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y este Concilio confirma ser cosa muy verdadera que no debe ser de ningún valor la absolución que da el sacerdote sobre quien no tenga *jurisdicción* ordinaria o subdelegada. Ahora bien, a nuestros padres santísimos pareció ser cosa [341] que interesa en gran manera a la disciplina del pueblo cristiano, que determinados crímenes, particularmente atroces y graves, fueran absueltos no por cualesquiera, sino sólo por los sumos sacerdotes. De ahí que los pontífices máximos, de acuerdo con la suprema potestad que les ha sido confiada en la Iglesia universal, con razón pudieron *reservar* a su juicio particular algunas causas de crímenes más graves. Ni debiera tampoco dudarse, siendo así que todo lo que es de Dios es ordenado, que esto mismo es lícito a los obispos, a cada uno en su diócesis, para edificación, no para destrucción, según la autoridad que sobre sus súbditos les ha sido confiada por encima de los demás sacerdotes inferiores, particularmente acerca de aquellos pecados, a los que va ancha censura de excomunión. Ahora bien, está en armonía con la divina autoridad que esta reserva de pecados, no sólo tenga fuerza en el fuero externo, sino también delante de Dios.

Muy probablemente, sin embargo, [342] a fin de que nadie perezca por esta ocasión, se guardó siempre en la Iglesia de Dios que *ninguna*

reserva exista en el artículo de la muerte, y, por tanto, todos los sacerdotes pueden absolver a cualesquiera penitentes de cualesquiera pecados y censuras. Fuera de ese artículo, los sacerdotes, como nada pueden en los casos reservados, esfuércense sólo en persuadir a los penitentes a que acudan por el beneficio de la absolución a los jueces superiores y legítimos³⁸⁷.

“Finalmente, acerca de la satisfacción que, al modo que en todo tiempo fue encarecida por nuestros padres al pueblo cristiano, así es ella particularmente combatida en nuestros días, [343] so capa de piedad, por aquellos que tienen apariencia de piedad, pero han negado la virtud de ella, el Concilio declara ser absolutamente falso y ajeno a la palabra de Dios que el Señor jamás perdona la *culpa* sin perdonar *también toda la pena*... Porque se hallan en las divinas Letras claros e ilustres ejemplos (cf. Gn 3, 16ss³⁸⁸; Nm 12, 14s³⁸⁹; 20, 11s³⁹⁰; 2 Sm 12, 13s³⁹¹), por los que, aparte la divina tradición, de la manera más evidente se refuta victoriosamente este error. A la verdad, aun la razón de la divina justicia parece exigir que de un modo sean por Él recibidos a la gracia los que *antes del bautismo delinquieron por ignorancia*; y de otro, los que una vez liberados de la servidumbre del demonio y del pecado y después de recibir el don del Espíritu Santo, [344] no temieron *violar a subiendo el templo de Dios* (1 Cor 3, 17) y contristar al Espíritu Santo (Ef 4, 30). Y dice por otra parte con la divina clemencia que no se nos perdonen los pecados sin algún género de satisfacción, de suerte que, venida la ocasión, teniendo por ligeros los pecados, como injuriando y *deshonrando al Espíritu Santo* (Heb 10, 29), nos deslicemos a otros más graves, *atesorándonos ira para el día de la ira* (Rom 2, 5; Sant 5, 3). Porque no hay duda que estas penas satisfactorias retraen en gran manera del pecado y sujetan como un freno y hacen a los penitentes más cautos y vigilantes para adelante, remedian también las reliquias de los pecados y quitan con las contrarias acciones de las virtudes los malos hábitos contraídos con el mal vivir. [345] Ni realmente se tuvo jamás en la Iglesia de Dios por más seguro camino para apartar el castigo inminente del Señor, que el frecuentar los hombres con verdadero dolor de su alma estas mismas *obras de penitencia*. Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a

387* DH 1686-1688.

388* El castigo de la primera pareja humana, al ser expulsada del paraíso.

389* El castigo de Miriam [María] por su comportamiento contra Moisés.

390* Moisés, por su poca fe, fue castigado a no entrar en la tierra prometida.

391* David es castigado con la muerte de su hijo.

Cristo Jesús, *que por ellos satisfizo* (2 Cor 3, 5), por donde tenemos también una prenda certísima de que, si juntamente con Él padecemos, juntamente también seremos glorificados (cf. Rom 8, 17). A la verdad, tampoco esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados, es de tal suerte nuestra, que no sea por medio de Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, *todo lo podemos* con la ayuda de *Aquel que nos conforta* (cf. Flp 4, 13). Así no tiene el hombre de qué gloriarse; [346] sino que toda nuestra gloria está en Cristo, *en el que vivimos, en el que nos movemos* (cf. Hch 17, 28), en el que merecemos, en el que satisfacemos, *haciendo frutos dignos de penitencia* (cf. Lc 3, 8), que de Él tienen su fuerza, por Él son ofrecidos al Padre, y por medio de Él son por el Padre aceptados³⁹².

“Deben, pues, los sacerdotes del Señor, en cuanto su espíritu y prudencia se lo sugiera, según la calidad de las culpas y la posibilidad de los penitentes, *imponer convenientes y saludables penitencias*, no sea que, cerrando los ojos a los pecados y obrando con demasiada indulgencia con los penitentes, se hagan partícipes de los pecados ajenos, al imponer ciertas ligerísimas obras por gravísimos delitos. Y tengan ante sus ojos que la satisfacción que impongan, [347] no sea sólo para guarda de la nueva vida y *medicina* de la enfermedad, sino también en venganza y castigo de los pecados pasados; porque es cosa que hasta los antiguos padres creen y enseñan, que las llaves de los sacerdotes no fueron concedidas sólo para desatar, sino para *atar* también... Y por ello no pensaron que el sacramento de la penitencia es el fuero de la ira o de los castigos; como ningún católico sintió jamás que por estas satisfacciones nuestras quede oscurecida o en parte alguna disminuida la virtud del merecimiento y satisfacción de nuestro Señor Jesucristo; al querer así entenderlo los innovadores, de tal suerte enseñan que la mejor penitencia es la nueva vida, que suprimen toda [348] la fuerza de la satisfacción y de su práctica³⁹³.

Finalmente, la generosidad divina es tan grande, “que podemos satisfacer ante Dios Padre por medio de Jesucristo, no sólo con las penas *espontáneamente* tomadas por nosotros para vengar el pecado o por las impuestas al arbitrio del sacerdote según la medida de la culpa, sino también (lo que es también prueba de su amor) por los *azotes temporales* que Dios nos inflige, y nosotros pacientemente sufrimos³⁹⁴.

392* DH 1689-1691.

393* DH 1692.

394* DH 1693.

La doctrina acerca del sacramento de la penitencia y las instrucciones para su recta administración, muestran con especial claridad la bondad maternal de la Santa Iglesia. Así que, en este terreno, se ha rechazado de diversas maneras cualquier rigorismo, por ejemplo, la exigencia de que sólo se dé la absolución después de que se hayan realizado las obras de penitencia, y de que la absolución debe ir precedida por un largo período de penitencia, [349] a fin de intensificar el anhelo de reconciliación y de amor³⁹⁵, o de que, antes de realizar la penitencia no se pueda recibir la sagrada comunión³⁹⁶.

Esta misma bondad se muestra en la solicitud porque se guarde rigurosamente el secreto de confesión³⁹⁷ y en el rechazo de cualquier indiscreción por parte de los confesores. Y, así, Benedicto XIV³⁹⁸ designa como “perversa y perniciosa práctica en la audición de las confesiones”, cuando los sacerdotes que “dan con penitentes que tienen cómplice de su pecado, preguntan corrientemente a los mismos penitentes el nombre de dicho *cómplice* o compañero, y no sólo se esfuerzan por la persuasión para inducirlos a que se les revele, [350] sino que – y ello es más detestable –, en realidad, los obligan, los fuerzan, anunciándoles que, de no revelárselo, les negarán la absolución sacramental; *es más, no sólo el nombre del cómplice, el lugar de su domicilio exigen que se les revele*; esta intolerable imprudencia no dudan ellos en defenderla, ora con el especioso pretexto de procurar la corrección del cómplice y de obtener otros bienes, ora mendigando ciertas opiniones de doctores; cuando a la verdad, siguiendo esas opiniones falsas y erróneas o aplicando mal las verdaderas y sanas, se atraen la ruina para sus almas y las de sus penitentes, y se hacen además reos delante de Dios, juez eterno, de muchos graves daños que debieran prever habían fácilmente de seguirse de su modo de obrar... Nos, empero, a fin de que no parezca que en tan grave peligro de las almas faltamos en parte alguna a nuestro [351] apostólico ministerio ni dejemos que nuestra mente sobre este asunto quede para vosotros oscura o ambigua; queremos haceros saber que la práctica anteriormente recordada debe ser totalmente reprobada y que la misma es por Nos reprobada y condenada a tenor de las presentes letras nuestras en forma de breve, como *escandalosa y perniciosa* y tan injuriosa a la fama del prójimo, como también al mismo sacramento, como tendente a la *violación* del sacrosanto *sigilo sacramental* y por

395* Cf. DH 1415, 2316, 2318, 2371, 2635.

396* DH 2322.

397* DH 812 y 2195.

398* DH 2543-2544.

alejar a los fieles de la práctica en tan gran manera provechosa y necesaria del mismo sacramento de la penitencia”.

Se declaró repetidas veces, en contra de una práctica más rigurosa (seguida antiguamente) en cuanto a la confesión³⁹⁹, que a causa de ningunos pecados, por graves que sean, ni siquiera cuando sean repetidos y habituales, debe rehusarse la absolución, [352] con tal de que no falte el recto sentimiento de penitencia⁴⁰⁰.

La solicitud más amorosa la muestra el trato que se da a los *moribundos*: “Acerca de los moribundos se guardará también ahora la antigua ley canónica, a saber: que en peligro de muerte a nadie se le prive del último y más necesario *viático*...”⁴⁰¹. Con respecto a los pecadores “que, entregados después del bautismo todo el tiempo a los placeres de la incontinencia, piden *al fin de su vida* la penitencia juntamente con la reconciliación de la comunión”, “la observancia... fue al principio más dura; luego, por intervención de la misericordia, fue más benigna. Porque la primitiva costumbre sostuvo que se les concediera la penitencia, pero se les negara la comunión. Porque como en aquellos tiempos estallaban frecuentes persecuciones, [353] por miedo de que la facilidad de conceder la comunión, no apartara a los hombres de la apostasía, por estar seguros de la reconciliación, con razón se negó la comunión, si bien se concedió la penitencia, para no negarlo todo en absoluto... Pero después que nuestro Señor devolvió su paz a sus Iglesias, plugo ya, expulsado aquel temor, dar la comunión a los que salen de este mundo, para que sea, por la misericordia del Señor, como un *viático* para quienes han de emprender el viaje, y para que no parezca que seguimos la aspereza y dureza del hereje Novaciano que niega el perdón. Se concederá, pues, junto con la penitencia, la extrema comunión, a fin de que tales hombres, siquiera en sus últimos momentos, por la bondad del nuestro Salvador, se libre de la eterna ruina”⁴⁰². [354] Cuando Celestino I⁴⁰³ se hubo enterado de “*que se niega la penitencia a los moribundos* y no se corresponde a los deseos de quienes en la hora de su trási-

399* Tal como esta práctica se había implantado durante el siglo III, en contraposición a la práctica, más benigna, de los primeros tiempos (véase la historia de la práctica seguida en la confesión, en: Engelbert KREBS, *Dogma und Leben* [Dogma y vida] II, apéndice a la sección II 13).

400* D 43, DH 2160ss. 2487s, 2628, D 1612.

401* DH 129.

402* DH 212.

403 San Celestino, papa en los años 422-432. El documento aquí mencionado es la carta “*Cuperemus quidem*” escrita a los obispos de las provincias de Vienne y de Narbona el 26 de julio de 428.

to, desean socorrer a su alma con este remedio", escribió: "Nos horroriza se halle nadie de tanta impiedad que desespere de la piedad de Dios, como si no pudiera socorrer a quien a Él acude en cualquier tiempo, y librar al hombre, que pelagra bajo el peso de sus pecados, de aquel gravamen del que desea ser desembarazado. ¿Qué otra cosa es esto, decidme, sino añadir muerte al que muere y matar su alma con la crueldad de que no pueda ser absuelta? Cuando Dios, siempre muy dispuesto al socorro, [355] invitando a penitencia, promete así: Al pecador — dice —, en cualquier día en que se convirtiere, no se le imputarán sus pecados (Ez 33, 16)... Como quiera, pues, que Dios es inspector del corazón, *no ha de negarse la penitencia a quien la pida en el tiempo que fuere...*"⁴⁰⁴.

<6. Los sacramentos de los moribundos>

A la última confesión y comunión se añade la *extremaunción* como especial muestra de la misericordia divina. De ella "creyeron los padres que consume no sólo la penitencia, sino también toda la vida cristiana, que ha de ser una constante penitencia". El Concilio de Trento "declara y enseña, acerca de su *institución*, que nuestro clementísimo Redentor... quiso que sus siervos estuvieran en cualquier tiempo provistos de saludables remedios contra todos los tiros de todos sus enemigos, [356] al modo que en los otros sacramentos preparó máximos auxilios con que los cristianos pudieran conservarse, durante su vida, íntegros contra todo mal del espíritu; así por el sacramento de la extremaunción, fortaleció *el fin de la vida* como de una firmísima fortaleza... Porque, si bien *nuestro adversario*, durante toda la vida busca y *capta ocasiones*, para poder de un modo u otro *devorar* nuestras almas (1 Pe 5, 8); ningún tiempo hay, sin embargo, en que con más vehemencia intensifique toda la fuerza de su astucia para perdersnos totalmente, y derribarnos, si pudiera, de la confianza en la divina misericordia, como al ver que es inminente el término de la vida"⁴⁰⁵.

"Ahora bien, esta sagrada unción [357] de los enfermos fue instituida como verdadero y propio *sacramento* del Nuevo Testamento por Cristo nuestro Señor, *insinuado* ciertamente en Marcos (Mc 6, 13) y recomendado y promulgado a los fieles por Santiago apóstol y hermano del Señor. '¿Está alguno enfermo', dice, 'entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el

404* DH 236.

405* DH 1694.

nombre del Señor; y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor; y si estuviere en pecados, se le perdonarán' (Sant 5, 14-15). Por estas palabras, la Iglesia, tal como aprendió por tradición apostólica de mano en mano transmitida, enseña la materia, la forma, el ministro propio y el efecto de este saludable [358] sacramento. Entendió, en efecto, la Iglesia que la *materia* es el óleo bendecido por el obispo, porque la unción representa de la manera más apta la gracia del Espíritu Santo, por la que invisiblemente es ungida el alma del enfermo; la *forma* después entendió ser aquellas palabras: 'Por esta unción, etc.'⁴⁰⁶.

"Ahora bien, la realidad y el *efecto* de este sacramento se explican por las palabras: 'Y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor; y si estuviere en pecados, se le perdonarán' (Sant 5, 15). Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción *limpia* las culpas, si alguna queda aún para expiar, y *las reliquias del pecado*, y alimenta y fortalece el alma del enfermo..., excitando en él una grande confianza en la divina misericordia, [359] por la que, animado el enfermo, soporta con más facilidad las incomodidades y trabajos de la enfermedad, resiste mejor a las tentaciones del demonio que acecha a su calcañar (Gn 3, 15) y a veces, cuando conviene a la salvación del alma, recobra la salud del cuerpo"⁴⁰⁷.

"Pues ya, por lo que atañe a la salvación de aquellos que deben recibir y administrar este sacramento, tampoco nos fue oscuramente transmitido en dichas palabras. Porque no sólo se manifiesta allí que los propios *ministros* de este sacramento son los *presbíteros* de la Iglesia..., por cuyo nombre en este pasaje no han de entenderse los más viejos en edad o los principales del pueblo, sino o los obispos o los sacerdotes legítimamente ordenados por ellos, por medio de la *imposición de las manos del presbiterio* [360] (1 Tim 4, 14...). Se declara también que esta unción debe administrarse a los *enfermos*, pero señaladamente a aquellos que yacen en tan peligroso estado que parezca están puestos en el término de la vida; razón por la que se le llama también sacramento de los moribundos. Y si los enfermos, después de recibida esta unción, convalecieren, *otra vez* podrán ser ayudados por el auxilio de este sacramento, al caer en otro semejante peligro de la vida. Por eso, de ninguna manera deben ser oídos los que enseñan, contra tan clara y diáfana sentencia de Santiago apóstol (Sant 5, 14), que esta unción o es un invento humano o un rito aceptado por los padres, que no tiene ni el mandato de Dios ni la promesa de su gracia...; ni tampoco los que afirman que ha cesado ya,

406* DH 1695.

407* DH 1696.

como si hubiera de ser referida solamente a la gracia [361] de curaciones en la primitiva Iglesia; ni los que dicen que el rito que observa la santa Iglesia romana en la administración de este sacramento repugna a la sentencia de Santiago apóstol y que debe, por ende, cambiarse por otro; ni, en fin, los que afirman que esta extremaunción puede sin pecado *ser despreciada* por los fieles. Porque todo esto pugna de la manera más evidente con las palabras claras de tan grande Apóstol. Ni, a la verdad, la Iglesia romana, que es madre y maestra de todas las demás, otra cosa observa en la administración de esta unción, en cuanto a lo que constituye la sustancia de este sacramento, que lo que el bienaventurado Santiago prescribió; ni realmente pudiera darse el desprecio de tan grande sacramento sin pecado muy grande [362] e injuria del mismo Espíritu Santo”⁴⁰⁸.

Para la recepción de la extremaunción se presupone el estado de gracia. “No puede conseguirse la medicina de este misterio, a no ser que, obtenida primero la reconciliación, [el enfermo] mereciere la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo. Porque a quien le están prohibidos *los restantes sacramentos*, en modo alguno se le permite usar *de éste*”⁴⁰⁹.

<7. Las Indulgencias>

La Iglesia, que acompaña a los hombres con sus medios de gracia desde la entrada en la vida hasta la salida de la misma, viene en ayuda del hombre aun más allá del sepulcro. La doctrina del sacramento de la penitencia ha desarrollado la idea de que el perdón de los pecados y la liberación de la condenación eterna no significa a la vez la remisión de todas las penas temporales. Las obras de penitencia, impuestas por el sacerdote y las aceptadas libremente [363] significan satisfacción. Pero, cuando al partir de la vida no se han expiado todos los castigos merecidos, entonces la satisfacción hay que ofrecerla en el lugar de purificación en el más allá. Sin embargo, la unidad de los fieles con Cristo y en Cristo hace posible una satisfacción vicaria. La superabundante satisfacción que nuestro Redentor efectuó con Su pasión y muerte, “adquirió un *tesoro* para la Iglesia militante”, “y los que de él usan, se hacen partícipes de la amistad de Dios”⁴¹⁰. “Este tesoro... lo encomendó para ser saludablemente dispensado a los fieles, al bienaventurado Pedro, cla-

408* DH 1697-1699.

409* DH 620.

410* DH 1025.

vero del cielo, y a sus sucesores, vicarios suyos en la tierra, y para ser misericordiosamente aplicado por propias y razonables causas, a los verdaderamente arrepentidos y confesados, ya [364] para la total, ya para la parcial *remisión de la pena temporal* debida por los pecados, tanto de modo general como especial (según conocieren en Dios que conviene)⁴¹¹.

“Para colmo de este tesoro se sabe que prestan su concurso los méritos de la bienaventurada Madre de Dios y de todos los elegidos, desde el primer justo hasta el último, y no hay que temer en modo alguno por su consunción o disminución, tanto porque, como se ha dicho antes, *los merecimientos de Cristo son infinitos*, como porque, cuantos más sean atraídos a la justicia por participar del misterio, tanto más se aumenta el *cúmulo de sus merecimientos*”⁴¹².

En primer lugar, corresponde a la potestad del Papa el “conceder [365] *indulgencias* para la remisión de los pecados a todos los cristianos verdaderamente contritos y confesados, señaladamente a los que visitan los piadosos lugares y, por su parte, tienden (a otros) sus manos ayudadoras”⁴¹³. “Asimismo, se cree que cada obispo, dentro de los límites de los sagrados cánones, puede conceder a sus súbditos tales indulgencias”⁴¹⁴.

El Concilio de Trento declaró: “Como la *potestad de conferir indulgencias* fue concedida por Cristo a su Iglesia y ella ha usado ya desde los más antiguos tiempos de ese poder que le fue divinamente otorgado por Dios, el sacrosanto Concilio enseña y manda que debe mantenerse en la Iglesia el uso de las indulgencias, sobremanera saludable al pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sagrados Concilios, y condena con anatema a quienes afirman que son inútiles [366] o niegan que exista en la Iglesia potestad de concederlas...”⁴¹⁵.

Y, así, la Iglesia enumeró entre los errores de Molinos la idea de que “no conviene buscar *indulgencias* por las *penas* debidas a los propios pecados, porque mejor es satisfacer a la debida justicia que no buscar la divina misericordia, pues aquello procede de puro amor de Dios, y esto de nuestro amor interesado; y no es cosa grata a Dios ni meritoria, porque es querer huir la cruz”⁴¹⁶.

411* DH 1026.

412* DH 1027.

413* DH 1266.

414* DH 1266.

415* DH 1835.

416* DH 2216.

El efecto de la indulgencia consiste en la liberación tanto de las penas canónicas como de las estatuidas por la Divina justicia para los pecados actuales⁴¹⁷. Y, así, se pueden aplicar tanto a los vivos como a los difuntos por los castigos del purgatorio⁴¹⁸.

Ahora bien, las indulgencias son eficaces únicamente, [367] cuando se realizan las obras impuestas y cuando existen sinceros sentimientos de penitencia, y no *una penitencia engañosa*. "Hay falsa penitencia, cuando despreciados muchos pecados, se hace penitencia de uno solo, o cuando de tal modo se hace de uno, que no se aparta de otro... o cuando no se aparta de su cargo de funcionario o de comerciante, que no puede en modo alguno ejercer sin pecado; o si lleva odio en el corazón, o si no se satisface al ofendido, o si el ofendido no perdona al ofensor, o si uno mantiene una lucha injusta"⁴¹⁹.

El bautismo, la confirmación, la Eucaristía, la penitencia y la extremaunción designan las etapas de la vida cristiana para cada alma en particular, desde el comienzo de su existencia terrena hasta llegar al umbral de la eternidad. Todos ellos no afectan al hombre como individuo aislado, sino que le insertan como miembro en la comunidad de la Iglesia, y llegan a él [368] a través de la Iglesia. Pero no sólo se hace por camino sacramental la incorporación y consolidación del individuo en la comunidad, sino que la comunidad misma está fundamentada sacramentalmente: por medio de los dos últimos sacramentos, el matrimonio y el sacerdocio, que están ordenados a la dirección e incremento de la Iglesia entera⁴²⁰.

<8. El sacerdocio, el sacrificio de la misa, la Iglesia>

Las ideas del *sacerdocio*, del sacrificio y de la Iglesia se hallan tan íntimamente relacionadas, que ninguna de ellas se puede entender sin las demás. Así que habrá que estudiarlas aquí en conexión íntima.

"Como quiera que en el primer Testamento (según testimonio del apóstol Pablo), a causa de la impotencia del sacerdocio levítico no se

417* DH 2640.

418* DH 1416, 2642.

419* DH 717. Sobre la historia de las indulgencias, consúltese: E. KREBS, *L.c.*; sobre su fundamentación dogmática y su importancia ascética, véase: BOSENET, *Betrachtungen über den Ablass* [Reflexiones sobre la indulgencia], traducción y edición por Balduin Schwarz, Theatiner-Verlag (Múnich 1925).

420* Cf. DH 1310-1313.

daba la consumación, fue necesario, por disponerlo así Dios, Padre de las misericordias, que surgiera *otro sacerdote según el orden de Melquisedec* (Gn 14, 18; Sal 110, 4; Heb 7, 11), nuestro Señor Jesucristo, [369] que pudiera consumir y llevar a perfección a todos los que habían de ser santificados (Heb 10, 14). Así, pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos [allí] la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (Heb 7, 24), en la última *Cena*, la noche que era entregado para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio *visible* (como exige la naturaleza de los hombres), por el que *se representara* aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos (1 Cor 11, 24ss), y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos, [370] declarándose a sí mismo constituido *para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec...*, *ofreció* a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas, los entregó para que los tomaran, a sus apóstoles (a quienes constituía *sacerdotes* del Nuevo Testamento), y a ellos y a sus sucesores, les mandó con estas palabras: 'Haced esto en memoria mía' (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia Católica. Porque celebrada la antigua Pascua, que la muchedumbre de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto (Ex 12 y 13), instituyó una Pascua nueva, que era Él mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo [371] signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre y *nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino* (Col 1, 13)"⁴²¹.

"Y ésta es ciertamente aquella *oblación pura*, que no puede mancharse por indignidad o malicia alguna de los oferentes, que el señor predijo por *Malaquías* había de ofrecerse *en todo lugar, pura, a Su nombre*, que había de ser grande entre las naciones (Mal 1, 11), y a la que no oscuramente alude el apóstol Pablo escribiendo a los corintios, cuando dice que no es posible que aquellos que *están manchados por la participación de la mesa de los demonios*, entren a la parte en la mesa del Señor (1 Cor 10, 21), entendiendo en ambos pasajes por mesa el altar. Ésta es, [372] en fin, aquella que estaba figurada por las varias seme-

421* DH 1739-1741.

janzas de los sacrificios, en el tiempo de la naturaleza y de la ley (Gn 4, 4; 8, 20; 12, 8; 22, 1-19:...). pues abraza los bienes todos por aquellos significados, como la consumación y la perfección de todos"⁴²².

"Y porque en este divino sacrificio, que en la misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció Él mismo cruentamente en el altar de la cruz (Heb 9, 28), enseña el santo Concilio que *este sacrificio es verdaderamente propiciatorio...*, y que por él se cumple que, si con corazón verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (Heb 4, 16). Pues [373] aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados, por grandes que sean. Uns sola y la misma es, en efecto, la *víctima*, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, *siendo sólo distinta la manera de ofrecerse*. Los frutos de esta oblación suya (de la cruenta, decimos), ubérrimamente se perciben por medio de esta incruenta: tan lejos está que a aquella se menoscabe por ésta en manera alguna... Por eso, no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los *difuntos* en Cristo, no purgados [374] todavía plenamente..."⁴²³.

Al igual que la iglesia sufriente, la Iglesia triunfante se integra también en el culto sacrificial. Se celebran misas en *honor* y en *memoria* de los santos. El Concilio de Trento, saliendo al paso de falsas interpretaciones de esta práctica eclesial, subraya que el sacrificio no se ofrece a los santos, "sino a Dios solo que los ha coronado... De ahí que tampoco el sacerdote suele decir: Te ofrezco a ti el sacrificio, Pedro y Pablo, sino que dando gracias a Dios por las victorias de ellos, implora su patrocinio 'para que aquellos se dignen interceder por nosotros en el cielo, cuya memoria celebramos en la tierra' *Missale [Romanum]*"⁴²⁴.

Al puesto central del [375] santo sacrificio en la vida de la Iglesia corresponde la solicitud con que ésta se preocupa de que dicho sacrificio se celebre dignamente: "... puesto que las cosas *santas santamente* conviene que sean administradas, y este sacrificio es la más alta de todas; a fin de que digna y reverentemente fuera ofrecido y recibido, la

422* DH 1742.

423* DH 1743.

424* DH 1744.

Iglesia Católica instituyó muchos siglos antes el sagrado canon, de tal suerte *puro de todo error*,... que nada se contiene en él que no sepa sobremanera a cierta santidad y piedad y no levante a Dios la mente de los que ofrecen. Consta él, en efecto, ora de las palabras mismas del Señor, ora de las tradiciones de los apóstoles y también de piadosas instituciones de santos pontífices"⁴²⁵.

[376] "Y como *la naturaleza humana* es tal que sin los apoyos externos no puede fácilmente levantarse a la meditación de estas cosas divinas, por eso la piadosa madre Iglesia instituyó determinados ritos, como, por ejemplo, que *unos pasos* se pronuncien en la misa *en voz baja*..., y otros en voz algo más elevada; e igualmente empleó ceremonias..., como místicas bendiciones, luces, inciensos, vestiduras y muchas otras cosas a este tenor, tomadas de la disciplina y tradición apostólica, con el fin de encarecer la majestad de tan grande sacrificio y excitar las mentes de los fieles, por estos signos visibles de religión y piedad, a la contemplación de las altísimas realidades que en este sacrificio están ocultas"⁴²⁶.

El santo sacrificio, cada vez que se celebra, tiene importancia para toda la Iglesia. Los Padres tridentinos expresaron el deseo de "*que en cada una de las misas* [377] *comulgaran los fieles asistentes*, no sólo por espiritual afecto, sino también por la recepción sacramental de la Eucaristía, a fin de que llegara más abundantemente a ellos el fruto de este sacrificio; sin embargo, si no siempre eso sucede, tampoco condena como privadas e ilícitas las misas en que *sólo el sacerdote* comulga sacramentalmente..., sino que (el Concilio) las aprueba y hasta las recomienda, como quiera que también esas misas deben ser consideradas como verdaderamente públicas, parte porque en ellas comulga el pueblo espiritualmente, y parte porque se celebran por *público ministro de la Iglesia*, no sólo para sí, sino para todos los fieles que pertenecen al cuerpo de Cristo"⁴²⁷.

La mezcla de agua y vino en el sacrificio de la misa se fundamenta de tres [378] maneras: por medio de la fe "porque así se cree haberlo hecho Cristo Señor, ora también porque de su costado salió *agua* juntamente con *sangre* (Jn 19, 34), misterio que se recuerda con esta mixtión. Y como en el Apocalipsis del bienaventurado Juan los *pueblos* son llamados 'aguas' (Ap 17, 1.15), se representa la unión del mismo pueblo fiel con su cabeza Cristo"⁴²⁸.

425* DH 1745.

426* DH 1746.

427* DH 1747.

428* DH 1748.

La cuestión acerca de cómo se pueden revelar a los fieles los grandes valores espirituales de la celebración de la misa, sin abandonar el lenguaje litúrgico de la Iglesia universal, se resolvió en el sentido de que el Concilio recomendara a los pastores de almas "que frecuentemente, durante la celebración de las misas, por sí o por otro, expongan algo de lo que en la misa se lee [379] y, entre otras cosas, declaren algún *misterio* de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos"⁴²⁹.

Al sacrificio le pertenece inseparablemente el *sacerdocio*. "El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el Nuevo Testamento, recibido la Iglesia Católica por institución del Señor el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo *sacerdocio*, visible y externo, en el que fue trasladado (*translatum*) el antiguo (Heb 7, 12). Ahora bien, que fue aquél instituido por el mismo Señor y Salvador nuestro..., y que a los apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio [380] les fue dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, hechos que las sagradas Letras manifiestan y la tradición de la Iglesia Católica enseñó siempre..."⁴³⁰.

Y, por cierto, la Iglesia sostiene que "con las palabras: 'Haced esto en memoria mía' (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), Cristo instituyó sacerdotes a sus apóstoles, y les ordenó que ofrecieran su cuerpo y sangre..."⁴³¹.

"Mas como sea cosa divina el ministerio de tan santo sacerdocio, fue conveniente para que más dignamente y con mayor veneración pudiera ejercerse, que hubiera en la ordenadísima disposición de la Iglesia, varios [381] y diversos *órdenes* de ministros que sirvieran de oficio al sacerdocio, de tal manera distribuidos que, quienes ya están distinguidos por la tonsura clerical, por las órdenes menores subieran a las mayores. Porque no sólo de los *sacerdotes*, sino también de los *diáconos*, hacen clara mención las sagradas Letras (Hch 6, 5; 21, 8; 1 Tim 3, 8ss) y con gravísimas palabras enseñan lo que señaladamente debe atenderse en su ordenación; y desde el comienzo de la Iglesia se sabe que estuvieron en uso, aunque no en el mismo grado, los nombres de las siguientes órdenes y los ministerios propios de cada una de ellas, a saber: del *subdiácono*, *acólito*, *exorcista*, *lector* y *ostiario*. Porque el

429* DH 1749.

430* DH 1764.

431* DH 1752.

subdiaconado es referido a las órdenes [382] *mayores* por los padres y sagrados Concilios, en que muy frecuentemente leemos también (algo) acerca de las otras órdenes inferiores⁴³².

"Siendo cosa clara por el testimonio de la Escritura, por la tradición apostólica y el consentimiento unánime de los padres, que por la sagrada ordenación (*ordinatio*) que se realiza por palabras y signos externos, se confiere la gracia; nadie debe dudar que el orden es verdadera y propiamente uno de los siete *sacramentos* de la santa Iglesia... Dice en efecto el Apóstol: 'Te amonesto a que hagas revivir la gracia de Dios que está en ti por la imposición de mis manos. Porque no nos dio Dios espíritu de temor, sino de virtud, amor y sobriedad' (2 Tim 1, 6-7; 1 Tim 4, 14)"⁴³³.

[383] "Mas porque en el sacramento del orden, y también en el bautismo y la confirmación, se imprime *carácter*..., que no puede ni borrarse ni quitarse, con razón el santo Concilio condena la sentencia de aquellos que afirman que los sacerdotes del Nuevo Testamento solamente tienen potestad temporal y que, una vez debidamente ordenados, nuevamente pueden convertirse en laicos, si no ejercen el ministerio de la palabra de Dios..."⁴³⁴. "Y si alguno afirma que todos los cristianos indistintamente son sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí, ninguna otra cosa parece hacer sino confundir la *jerarquía eclesiástica* que es como un ejército en orden de batalla (cf. Cant 6, 3), [384] como si, contra la doctrina del bienaventurado Pablo, todos fueran apóstoles, todos profetas, todos evangelistas, todos pastores, todos doctores (1 Cor 12, 29). Por ende, declara el santo Concilio que, sobre los demás grados eclesiásticos, los *obispos* que han sucedido en el lugar de los apóstoles, pertenecen principalmente a este orden jerárquico y están puestos (como dice el mismo Apóstol) 'por el Espíritu Santo para regir a la Iglesia de Dios' (Hch 20, 28), son *superiores a los presbíteros* y confieren el sacramento de la confirmación, ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden hacer muchas otras cosas más, en cuyo desempeño ninguna potestad tienen los otros de orden inferior... Enseña, además, el santo Concilio que en la ordenación de los obispos, de los sacerdotes y demás órdenes [385] no se requiere el *consentimiento*, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad y magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordena-

432* DH 1765.

433* DH 1766.

434* DH 1766. Por eso no es posible tampoco una repetición de la ordenación sacerdotal.

ción sea inválida; antes bien decreta que aquellos que ascienden a ejercer estos ministerios llamados e instituidos solamente por el pueblo o por la potestad o magistratura secular y los que por propia temeridad se los arrojan, todos ellos deben ser tenidos no por ministros de la Iglesia, sino por *ladrones y salteadores que no han entrado por la puerta* (cf. Jn 10, 1)...⁴³⁵.

El orden jerárquico marca la firme estructura del cuerpo de Cristo: “Al *sumo sacerdote* le están encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tienen señalado los *sacerdotes* ordinarios, y propios ministerios incumben a los *levitas*; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado. [386] Que cada uno de nosotros, hermanos, cada uno en su propio orden, procure complacer [*dé gracias*] a Dios, conservándose en buena conciencia, sin transgredir la regla del propio ministerio...

Los *Apóstoles* nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios... Según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban,...iban estableciendo a los que eran primicias de ellos – después de probarlos por el Espíritu – por *obispos y diáconos* de los que habían de creer”⁴³⁶.

Ahora bien, a *un solo* cuerpo le corresponde *una sola* cabeza visible. Y, así, declararon ya los cismáticos que en el año 253 buscaban la reconciliación con Roma: “Nosotros... sabemos que Cornelio⁴³⁷ ha sido elegido obispo de la santísima Iglesia Católica por Dios omnipotente y por Cristo Señor nuestro... No ignoramos que hay *un solo* Dios y *un solo* Señor Jesucristo, a quien hemos confesado, *un solo* Espíritu Santo, y sólo debe haber *un obispo en la Iglesia Católica*”⁴³⁸.

[387] Al obispo de Roma le corresponde “un *celo mayor que a todos* por la religión cristiana. Llevamos (escribe el papa Siricio en el año 385) los *pesos de todos* los que están cargados; o, más bien, en nosotros los lleva el bienaventurado PEDRO Apóstol que, como confiamos, nos protege y defiende en todo como herederos de su administración”⁴³⁹.

[388] A los diversos grados de la jerarquía y a sus correspondientes ministerios, les corresponden diversos ritos de ordenación:

435* DH 1767-1769.

436* DH 101.

437 El papa Cornelio I [San Cornelio fue papa en los años 251-253].

438* DH 108.

439* DH 181.

"Cuando se ordena un *obispo*, dos obispos extiendan y tengan sobre la nuca [la cabeza] el libro de los Evangelios, y mientras uno de ellos derrama sobre él la bendición, todos los demás obispos asistentes toquen con las manos su cabeza"⁴⁴⁰.

"Cuando se ordena un *presbítero*, mientras el obispo lo bendice y tiene las manos sobre la cabeza de aquél, todos los presbíteros que están presentes tengan también las manos junto a las del obispo, sobre la cabeza del ordenando"⁴⁴¹.

"Cuando se ordena un *diácono*, sólo el obispo que le bendice ponga las manos sobre su cabeza, porque no es consagrado para el sacerdocio, sino para el ministerio"⁴⁴².

"Cuando se ordena un *subdiácono*, como no recibe imposición de la mano, reciba de la mano del obispo la patena vacía y el cáliz vacío. Y de mano del arcediano reciba [389] la orza con agua, el manil y la toalla"⁴⁴³.

"Cuando se ordena un *acólito*, sea por el obispo adoctrinado sobre cómo ha de portarse en su oficio; del arcediano recibe el candelario con velas, para que sepa que está destinado a encender las luces de la iglesia. Reciba también la orza vacía para llevar el vino para la consagración de la sangre de Cristo"⁴⁴⁴.

"Cuando se ordena un *exorcista*, reciba de mano del obispo el memorial en que están escritos los exorcismos, mientras el obispo le dice: Recíbelo y encomiéndalo a tu memoria y ten poder de imponer la mano sobre el energúmeno [el poseso], sea bautizado, sea catecúmeno"⁴⁴⁵.

"Cuando se ordena un *lector*, el obispo dirigirá la palabra al pueblo sobre él, indicando su fe, su vida y carácter. Luego, [390] en presencia del pueblo, entréguele el libro de donde ha de leer, diciéndole: Toma y sé relator de la palabra de Dios, para tener parte, si fiel y provechosamente cumplieres tu oficio, con los que administraron (bien) la palabra de Dios"⁴⁴⁶.

440* DH 326. El evangeliario sirve aquí, como en otras ocasiones, como símbolo de la presencia de Dios. Según el rito actual, el evangeliario no se mantiene ya sobre la cabeza del elegido, sino que, abierto, se pone sobre su nuca y sus hombros, para indicar la carga que él asume. (Cf. Ludwig EISENHOFER, *Handbuch der katholische Liturgik* [Manual de la liturgia católica] II, 377s y 401ss).

441* DH 327.

442* DH 328.

443* DH 329.

444* D 154.

445* D 155.

446* D 156.

“Cuando se ordena un *ostiarario*, después que hubiere sido instruido por el arcediano sobre cómo ha de portarse en la casa de Dios, a una indicación del arcediano, entréguele el obispo desde el altar las llaves de la iglesia, diciéndole: *Obra como quien ha de dar cuenta a Dios de las cosas que se cierran con estas llaves*”⁴⁴⁷.

“El salmista, es decir, el cantor puede, sin conocimiento del obispo, por solo mandato del presbítero, recibir el oficio de cantar, [391] diciéndole el presbítero: *Mira que lo que con la boca cantes, lo creas con el corazón; y lo que con el corazón crees, lo pruebes con las obras*”⁴⁴⁸.

Puesto que en todos los grados se trata de ministerios consagrados, tan sólo la Iglesia misma puede elevar válidamente a personas hasta ellos. Cuando temporalmente hubo que conceder cooperación a una autoridad profana, entonces la negativa de ésta a dar su asentimiento no puede hacer inválida una ordenación⁴⁴⁹; — y menos aún la autoridad secular, por su propio poder, podría sustituir a la ordenación eclesial: “Toda elección de un obispo, de un presbítero o de un diácono hecha por los *príncipes*, quede anulada, según el canon (*Canones Apostolorum* 30) que dice: ‘Si algún obispo, valiéndose de los príncipes seculares, se apodera por su medio de la Iglesia, sea depuesto [392] y excomulgado, y lo mismo todos los que comunican con él’. Porque es necesario que quien haya de ser elevado al episcopado, *sea elegido por los obispos*, como fue determinado por los santos Padres de Nicea (canon 4): ‘Conviene sobremanera que el obispo sea establecido por todos los obispos de la provincia. Mas si esto fuera difícil, ora por la apremiante necesidad o por lo largo del camino, reúnanse necesariamente *tres* y todos los ausentes den su aquiescencia por medio de cartas y entonces se le impongan las manos; mas la validez (firmitas = *κρπος*) de todo lo hecho ha de atribuirse en cada provincia al metropolitano’”⁴⁵⁰.

[392a] Lo que en las diversas ordenaciones se entrega, para conferir con ello el correspondiente grado, es considerado como *materia* del sacramento, por ejemplo, “el presbiterado se da por la entrega del cáliz con vino y de la patena con pan... La *forma* del sacerdocio es: ‘Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia, por los vivos y por los

447* D 157.

448* D 158.

449* Cf. DH 1767-1768.

450* DH 604. Originalmente la consagración episcopal era realizada por el Papa; más tarde, por el metropolitano en virtud de una autorización pontificia.

difuntos, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'... El ministro ordinario de este sacramento es el obispo. El efecto es el aumento de la gracia, para que sea ministro idóneo"⁴⁵¹.

En la fórmula de ordenación se expresa con plena claridad la tarea esencial del sacerdocio: ofrecer el sacrificio. En consonancia con esto, se considera como una de las obligaciones más señaladas del obispo la de ordenar a sacerdotes para la administración de la eucaristía⁴⁵².

[392b] Con esto se ve con toda claridad la conexión que existe entre la idea del sacrificio, la de la Iglesia y la de su estructura jerárquica⁴⁵³.

Todos los que están elegidos para este sagrado ministerio, deben ser personas muy escogidas. A los que en la Antigua Alianza se ocupaban ser servir en el santuario, les dijo ya el Señor: "Debéis ser santos, porque también yo, el Señor, Dios vuestro, soy santo" (Lv 20, 7; 1 Pe 1, 16). "¿Por qué se llegó a mandar a los sacerdotes que, en el año de su turno, vivieran en el templo, *alejados de sus casas*? Fue, naturalmente, para que no pudieran tener contacto carnal [393] con sus respectivas mujeres, a fin de que, resplandecientes con la pureza de su conciencia, ofrecieran a Dios una ofrenda agradable...

De ahí que también el Señor Jesús, habiéndonos ilustrado con su venida, protesta en su Evangelio que vino a cumplir la ley, no a destruirla (Mt 5, 17). Y por eso quiso que la forma de la castidad de su Iglesia, de la que Él es esposo, irradiara con esplendor, a fin de poderla hallar 'sin mancha ni arruga' (Ef 5, 27)... *Todos los levitas y sacerdotes estamos obligados por la indisoluble ley* de estas sanciones, es decir que *desde el día de nuestra ordenación*, consagramos nuestros corazones y cuerpos a la sobriedad y castidad, para agradar en todo a nuestro Dios en los sacrificios que diariamente le ofrecemos. 'Mas los que están en la carne', dice el vaso [394] de elección, 'no pueden agradar a Dios' (Rom 8, 8)"⁴⁵⁴.

451* DH 1326.

452* Véase DH 3315-3316. (Puesto que la Iglesia Anglicana no tiene esta forma, y en la ordenación no se expresa lo esencial del sacerdocio y del ministerio episcopal, las órdenes conferidas por esta Iglesia no pudieron ser reconocidas como válidas).

453* Véase también DH 793-794, la confesión de fe de los valdenses, que tenían que declarar expresamente que sólo "el presbítero ordenado regularmente por obispo visible y tangible", podía consagrar y ofrecer el sacrificio. Para una ordenación válida, es necesaria no sólo la persona del obispo, sino también la fórmula tradicional y la "fiel intención de quien la pronuncia".

454* DH 185 [las últimas palabras están tomadas de D 89].

El celibato es obligatorio para los grados superiores, a partir del subdiaconado⁴⁵⁵, de suerte que no sólo está prohibido sino que además es ya absolutamente imposible contraer un matrimonio válido⁴⁵⁶.

Aunque el celibato puede concebirse como medio negativo para liberar a la persona para el sagrado ministerio, sin embargo puede considerarse también como medio positivo para mantener en debida forma a la mente para el santo sacrificio, por lo cual cada sacerdote está obligado al *divinum officium*, al rezo del Breviario, y esta obligación no puede transferirse a ninguna otra persona, ni es posible dispensarse de ella por cualesquiera negocios⁴⁵⁷.

El bautismo es presupuesto para la admisión a las órdenes⁴⁵⁸, sin embargo, se condenó como opinión errónea el que la íntegra inocencia bautismal sea condición indispensable para la admisión⁴⁵⁹. Es necesario que los candidatos sean sometidos [395] a examen antes de la ordenación⁴⁶⁰; cada grado inferior se presupone para el superior⁴⁶¹. El abuso de la simonía, la administración de las ordenaciones por dinero, fue prohibida en toda su dureza y para todos los tiempos ya por Nicolás II (1059-61), y por el concilio romano reunido bajo su presidencia⁴⁶².

{El puesto central del sacrificio en la vida de la Iglesia permite concebir a la Iglesia como la *comunidad sacrificial* (sin que con ello se ofrezca la única definición posible, pero pudiéndose entender, a partir de ella, todo lo que pertenece a la idea de la Iglesia). Son *miembros* de la Iglesia todos aquellos *para* quienes se ofrece el sacrificio y que se apropian de sus frutos, asistiendo al santo sacrificio y participando del banquete eucarístico (por lo menos, según el mínimo prescrito por los mandamientos de la Iglesia). La *jerarquía* ha quedado diferenciada de la masa de los fieles mediante una participación activa en la realización del sacrificio; los grados son [396] distintos según los diversos ministerios: consagración, dispensación, presentación de los dones, acción de encender las velas, lectura de los textos, conservación de la casa de Dios. El ministerio del exorcista puede vincularse con el de ofrecer el sacrificio,

455* DH 711. Tan sólo el diaconado y el presbiterado son considerados como "grados sagrados", porque sólo ellos están atestiguados ya en la Iglesia primitiva y sólo con respecto a ellos se ha transmitido un precepto apostólico (DH 703).

456* DH 1809.

457* DH 2041, 2055, 2154.

458* DH 125-126.

459* DH 2653.

460* D 301, cf. DH 705-710.

461* DH 2651, 2653.

462* DH 691-694, cf. 705s.

porque la expulsión de los malos espíritus aleja del santuario lo que no es santo y evita que se perturbe la acción sagrada. Pero se señala también que pertenece al ministerio sacrificial en sentido amplio la *solicitud pastoral* por los miembros del cuerpo de Cristo; éstos tienen que ser puros para recibir los frutos del espíritu. Se mencionó ya anteriormente que la lectura y exposición de textos litúrgicos y la explicación del significado del sacrificio, a fin de que la participación de los fieles sea más eficaz, corresponden también como obligación a los sacerdotes. Así que también el *magisterio eclesiástico* se comprende a partir del sacrificio.

[397] Cristo es el don que se ofrece, y Él es el sacerdote que lo ofrece: el sacerdote que se halla junto al altar, quedó instituido por la palabra de Cristo y quedó equipado por la gracia de Cristo para ejercer su profesión. Y esta profesión consiste en ser representante visible de Cristo. Así que el ministerio sacrificial de la jerarquía no es sino cooperación en la acción sacrificial de Cristo. Pero, como esa acción sacrificial hace posible la unión de todos los fieles con Cristo y los integra en la unidad de la vida de Cristo, por eso la Iglesia – como comunidad sacrificial – es a la vez la comunión de todos los fieles y el cuerpo místico de Cristo.

Si los miembros de la jerarquía hacen, por el ministerio sacrificial y por la administración de los sacramentos, que lleguen a las almas los frutos del sacrificio, [398] esta acción es *el ministerio pastoral*, que ellos ejercen en el nombre y en la virtud de Cristo. Cuando ellos, por medio de su *enseñanza*, hacen que los fieles puedan recibir la gracia, entonces el contenido de su enseñanza es la palabra de Cristo. También en esto se manifiesta la Iglesia como el Cristo que sigue viviendo entre nosotros.]

<9. El Matrimonio>

Esta explicación provisional de la idea de la Iglesia era necesaria, no sólo para hacer que se comprenda lo que es el sacerdocio, sino también lo que es el último sacramento: el del *matrimonio*.

Se subrayó ya la íntima relación que existe entre estos dos sacramentos, a diferencia de todos los demás. Se recalcó ya que ambos sirven para la difusión de la Iglesia, porque “por el orden sacerdotal la Iglesia se gobierna y se multiplica espiritualmente, y por el matrimonio⁴⁶³ se aumenta corporalmente”⁴⁶⁴. Ahora bien, el matrimonio no es

463 En vez de *matrimonio* Edith puso erróneamente *Iglesia*.

464* DH 1311.

sólo una unión humana [399] natural, por medio de la cual se propaga el género humano y gracias a la cual se crea la posibilidad de una ulterior difusión de la Iglesia, sino que el matrimonio es "el signo de la unión de Cristo y la Iglesia, según el Apóstol que dice: 'Este sacramento es grande; pero entendido en Cristo y en la Iglesia' (Ef 5, 32). La *causa eficiente* del matrimonio regularmente es el mutuo consentimiento expresado por palabras de presente⁴⁶⁵. Ahora bien, *triple bien* se asigna al matrimonio. El primero es la prole que ha de recibirse y educarse para el culto de Dios. El segundo es la fidelidad que cada cónyuge ha de guardar al otro. El tercero es la indisolubilidad del matrimonio, porque significa la indisoluble unión de Cristo y la Iglesia. Y aunque por motivo de fornicación [400] sea lícito hacer separación de lecho; no lo es, sin embargo, contraer otro matrimonio, como quiera que el *vínculo* del matrimonio legítimamente contraído es perpetuo"⁴⁶⁶. Este carácter de indisolubilidad lo tuvo el matrimonio desde el principio. "El *perpetuo e indisoluble* lazo del matrimonio, lo proclamó por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: 'Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne' (Gn 2, 23s; cf. Ef 5, 31)"⁴⁶⁷.

"Que con este vínculo *sólo dos* se unen y se juntan, lo enseñó más abiertamente Cristo Señor, cuando refiriendo, como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: 'Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne' (Mt 19, 6; Mc 10, 8), [401] e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, la confirmó Él con estas palabras: 'Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe' (Mt 19, 6; Mc 10, 9).

Ahora bien, la gracia que perfeccionara aquel amor natural y confirmara la *unidad indisoluble* y santificara a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: 'Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella' (Ef 5, 25)"⁴⁶⁸. (A continuación vienen las palabras, ya citadas, de Ef 5, 32).

465* El que no pueda expresar su asentimiento por medio de palabras (por ejemplo, un sordomudo), podrá expresarlo por medio de signos (DH 766).

466* DH 1327.

467* DH 1797.

468* DH 1798.

"Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos padres, los Concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre [402] que (el matrimonio) debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley..."⁴⁶⁹.

Así que el matrimonio no es sólo símbolo de la unión sobrenatural entre Cristo y la Iglesia, sino que es, él mismo, una unión sobrenatural entre los cónyuges, que les confiere gracia — como tal, se encuentra fundamentado ya en la Iglesia — . principalmente la gracia de perseverar fielmente en la unión indisoluble y de plasmarla de esta manera como símbolo digno de aquella más excelsa unidad mística: el efecto sobrenatural se da, cuando los cónyuges, "protegidos y defendidos por la gracia celestial... alcanzan la santidad en el mismo matrimonio; que en éste, maravillosamente conformado al ejemplar de Su mística unión con la Iglesia, no sólo se perfeccionó el amor que es conforme a la naturaleza... sino que se estrechó más fuertemente *la sociedad del varón y de la mujer, indisoluble por su naturaleza*, con el [403] vínculo de la caridad divina"⁴⁷⁰.

En los tiempos modernos fue necesario asegurar el matrimonio sacramental contra una depreciación del mismo por medio de un contrato matrimonial civil, supuestamente separable de él. La intención, al hacerse esta distinción — "o auténtico desgarramiento"⁴⁷¹ — era la de confiar el contrato a la sola decisión de la autoridad civil. La Iglesia no pudo dar su conformidad a ello, porque, "en el matrimonio cristiano no se puede establecer una separación entre el contrato y el matrimonio"; y, por tanto, no puede haber contrato verdadero y jurídico, que por el hecho mismo no sea precisamente un sacramento. Porque Cristo nuestro Señor confirió al matrimonio la dignidad de sacramento; pero el matrimonio es el *contrato mismo*, en la medida en que es contraído legítimamente... Por eso, "es evidente que todo legítimo matrimonio entre Cristo es *en sí y por sí* [sacramento, y nada se aleja más de la verdad que hacer del sacramento una especie de ornamento añadido, y una propiedad extrínsecamente sobrevenida, que puede, al arbitrio de los hombres, separarse y ser extraña al contrato]"⁴⁷².

469* DH 1798-1800.

470* D 1853, cf. DH 3142.

471* D 1854, véase también D 1640.

472 Este párrafo entre corchete no aparece en el autógrafo de Edith; la frase quedaba súbitamente interrumpida, posiblemente Edith añadiría la página 403a pero que pudo perderse.

[404] La Iglesia considera el vínculo del matrimonio como algo tan firme y sagrado, que ni siquiera puede romperse por la apostasía de uno de los cónyuges. Inocencio III, a quien se presentaron tales cuestiones durante los grandes movimientos heréticos de fines del siglo XI y principios del siglo XII, las dirimió de manera muy luminosa: "Si uno de los cónyuges *infieles* se convierte a la fe católica y el otro no quiere de ningún modo cohabitar, o al menos no sin blasfemia del nombre divino, o para atrastrarle a pecado mortal, el que queda, puede pasar, si quiere, a segunda boda; y en este caso entendemos lo que dice el Apóstol: 'Si el infiel se aparta, que se aparte: en estas cosas el hermano o la hermana no está sujeto a servidumbre' (1 Cor 7, 15); y también [405] lo que dice el canon: 'La injuria del Creador deshace el derecho del matrimonio respecto al que queda'"⁴⁷³.

"Mas si es uno de los cónyuges *fieles* el que cae en herejía o se pasa al error de la gentilidad, no creemos que en este caso el que quede, mientras viva el otro, pueda volar a segundas nupcias, aun cuando aquí parezca mayor la injuria del Creador. Porque aunque el matrimonio es *verdadero* entre los infieles; no es, sin embargo, *rato* [= plenamente válido]; entre los fieles, en cambio, es verdadero y *rato* [= plenamente válido], porque es sacramento de la fe, que una vez admitido, no se pierde nunca, sino que hace *rato* el sacramento del matrimonio, para que mientras él dure, dure éste también con los cónyuges"⁴⁷⁴.

Al pasar del paganismo a la fe de la Iglesia, deberían reconocerse incluso matrimonios con parientes en segundo o tercer grado o en un [406] grado aún más lejano: "... porque existe el sacramento del matrimonio entre fieles e infieles, como lo muestra el Apóstol cuando dice: 'Si algún hermano tiene por esposa a una infiel, y ésta consiente en habitar con él, no la despida' (1 Cor 7, 12); y como en los grados predichos para los paganos el matrimonio ha sido lícitamente contraído, ya que no están ellos obligados a las constituciones canónicas (*pues ¿qué se me da a mí*, dice el Apóstol, *de juzgar a los que están fuera?* [1 Cor 5, 12]); en favor principalmente de la religión y de la fe cristiana, de cuya aceptación pueden fácilmente apartarse los hombres si temen ser abandonados de sus mujeres, tales fieles, atados en matrimonio, pueden libre y lícitamente permanecer unidos, puesto que por el sacramento [407] del bautismo no se disuelven los matrimonios, sino que se perdonan los pecados"⁴⁷⁵.

473* DH 768.

474* DH 768.

475* DH 777.

Por el contrario, hay que mantener en todas las circunstancias el *matrimonio monógamo*, incluso entre paganos que antes de su conversión habían tenido varias mujeres. En este caso, la primera unión, contraída y no disuelta por una razón legítima, debería considerarse como indisolublemente válida⁴⁷⁶.

Una disolución del matrimonio, para que una parte ingrese en el estado religioso, sería lícita aun sin el consentimiento de la otra parte, cuando el matrimonio no ha sido consumado aún por la unión carnal; la parte abandonada tendría entonces el derecho a contraer nuevas nupcias⁴⁷⁷.

La prohibición de contraer nuevas nupcias después de la muerte de uno de los dos cónyuges, se consideró siempre como herética⁴⁷⁸.

Un contrato matrimonial debe considerarse inválido, si contiene condiciones [408] que van contra la esencia (la "substancia") del matrimonio: por ejemplo, cuando se prevé evitar la descendencia o se piensa en disolver el matrimonio para contraer una unión más ventajosa o si existe compromiso de practicar la prostitución. Otras condiciones que no son contrarias al matrimonio mismo, no lo hacen inválido, aunque sean en sí vergonzosas e imposibles; tales condiciones deben considerarse únicamente como si no se hubieran hecho en el contrato matrimonial⁴⁷⁹.

Como *forma* del sacramento no se considera la bendición nupcial, sino el *consentimiento* de los contrayentes. Y con sólo que falte este consentimiento, todas las demás ceremonias, incluso el acto de la unión carnal, carecen de valor⁴⁸⁰.

Por eso, "es indudable que los matrimonios clandestinos, realizados por libre consentimiento, son matrimonios válidos y auténticos, mientras la Iglesia [409] no los haya considerado inválidos". Es completamente errónea la afirmación de que sean inválidos los matrimonios contraídos sin el consentimiento de los padres, y que los padres puedan hacer que esos matrimonios sean válidos o inválidos. "Sin embargo, (los matrimonios clandestinos) la Iglesia santa de Dios los detestó y prohibió siempre por justísimas razones"⁴⁸¹. Pero el Concilio de Trento,

476* DH 778.

477* DH 786.

478* DH 860, 794.

479* DH 827.

480* DH 643.

481* DH 1813.

basándose en la experiencia de que “por la inobediencia de los hombres, ya no aprovechan aquellas prohibiciones, y considerando los graves pecados que de tales uniones clandestinas se originan, de aquéllos señaladamente que, repudiada la primera mujer con la que contrajeron matrimonio clandestinamente, contraen públicamente matrimonio con otra, y con ésta viven en perpetuo adulterio; y como a este mal no puede poner remedio la Iglesia, [410] que no juzga de lo oculto, si no se emplea algún remedio más eficaz; por esto, siguiendo las huellas del Concilio [IV] de Letrán, celebrado bajo Inocencio III, manda que en adelante, *antes de contraer el matrimonio, se anuncie por tres veces públicamente en la iglesia durante la celebración de la misa por el propio párroco de los contrayentes en tres días de fiesta seguidos, entre quienes va a celebrarse matrimonio*; hechas esas amonestaciones, si ningún impedimento se opone, procédase a la celebración del matrimonio en la faz de la Iglesia, en que el párroco, después de interrogados el varón y la mujer y entendido su mutuo consentimiento, diga: ‘Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo’, o use otras palabras, según el rito recibido en cada región”⁴⁸².

[411] “Y si alguna vez hubiera sospecha probable de que pueda impedirse maliciosamente el matrimonio, si preceden tales amonestaciones; entonces, o hágase *sólo una* amonestación o, *por lo menos*, se celebre el matrimonio delante del párroco y de dos o tres testigos. Luego, antes de consumado, háganse las amonestaciones en la iglesia, a fin de que, si existiere algún impedimento, más fácilmente se descubra, a no ser que el Ordinario mismo juzgue conveniente que se omitan las predichas amonestaciones, cosa que el santo Concilio deja a su prudencia y a su juicio”⁴⁸³.

“Los que intentaren contraer matrimonio *de otro modo* que en presencia del párroco o de otro sacerdote con licencia del párroco mismo o del Ordinario, y de dos o tres testigos; el santo Concilio [412] los *inhabilita totalmente* para contraer de esta forma y decreta que tales contratos son *inválidos y nulos*, como por el presente decreto los invalida y *anula*”⁴⁸⁴.

Pío X dio a conocer de nuevo estas normas dictadas por el Concilio de Trento, y las declaró expresamente vigentes para todo el territorio del Imperio Alemán⁴⁸⁵.

482* DH 1814.

483* DH 1815.

484* DH 1816.

485* DH 3385.

Al mismo tiempo se añadieron algunos complementos acerca de los matrimonios mixtos: "Los matrimonios mixtos que se contraen por católicos con herejes o cismáticos, están y siguen estando gravemente *prohibidos*, a no ser que con justa y grave causa canónica, dadas íntegramente y en forma por ambas partes las cautelas canónicas, fuere debidamente obtenida por la parte católica dispensa sobre el impedimento de religión mixta. Estos matrimonios, aun después de obtenida la dispensa, han de celebrarse absolutamente *en faz de la Iglesia* delante del párroco y de dos [413] o tres testigos; de suerte que pecan gravemente quienes contraen delante del ministro acatólico o sólo ante el magistrado o de otro cualquier modo clandestino. Es más, si algún católico pide o admite la cooperación del ministro acatólico para la celebración de estos matrimonios mixtos, comete otro delito y está sometido a las censuras canónicas"⁴⁸⁶.

"Sin embargo, todos los *matrimonios mixtos* que ya se han contraído o en adelante (lo que Dios no permita) se contraigan en cualesquiera provincias y lugares del Imperio Alemán, aun en aquella que según las decisiones de las Congregaciones romanas han estado hasta ahora ciertamente sometidas a la fuerza dirimente del capítulo *Tametsi* (de los decretos tridentinos: DH 1813ss), queremos que *sean tenidos absolutamente por válidos* y expresamente lo declaramos, definimos y decretamos, [414] con tal que no obste ningún otro impedimento canónico, ni hubiere sido dada legítima sentencia de nulidad por impedimento de clandestinidad antes del día de Pascua de este año (1906) y durare hasta ese día el mutuo consentimiento de los cónyuges"⁴⁸⁷.

"Y para que los jueces eclesiásticos tengan una norma segura, esto mismo y bajo las mismas condiciones y restricciones declaramos, estatuímos y decretamos de los matrimonios de los *acatólicos*, ora herejes, ora cismáticos, que hasta ahora se hayan contraído o en adelante se contraigan en esas regiones sin guardar la forma tridentina; de suerte que si uno de los cónyuges, o los dos se convirtieren a la fe católica o sugiere en el foro eclesiástico controversia sobre la validez del [415] matrimonio de dos acatólicos, relacionada con la cuestión de validez del matrimonio contraído o por contraer por un acatólico, esos matrimonios, en paridad de condiciones, *han de ser tenidos igualmente por absolutamente válidos...*"⁴⁸⁸.

486* DH 3386.

487* DH 3387.

488* DH 3388.

[415a] Una norma parecida – la famosa *Declaratio Benedictina* – la había dictado ya en 1741 Benedicto XIV para Bélgica. Puesto que en forma especialmente encarecida muestra la preocupación porque se mantenga la santidad del matrimonio, la cual conduce al reconocimiento de los matrimonios mixtos, aunque advierte constantemente con la mayor severidad contra el hecho de que tales matrimonios se contraigan, presentaremos esta norma en su tenor literal:

“En primer lugar, por lo que atañe a los matrimonios *celebrados entre sí por herejes* en los lugares sometidos al dominio de las Provincias Federadas, sin guardarse la forma prescrita por el Concilio de TRENTO; aunque Su Santidad no ignora que otras veces en casos particulares y atendidas las circunstancias entonces expuestas la sagrada Congregación del Concilio respondió por su invalidez; sin embargo, teniendo igualmente averiguado que nada ha sido todavía definido de modo general y universal por la Sede Apostólica sobre tales matrimonios, [415b] a fin de atender a todos los fieles que viven en esas regiones y evitar muchos más gravísimos inconvenientes:... ha declarado y ha establecido que *los matrimonios hasta ahora contraídos entre herejes en dichas Provincias Federadas de Bélgica y los que en adelante se contraigan*, aunque en la celebración no se guarde la forma prescrita por el Tridentino, *han de ser tenidos por válidos*, con tal de que no se opusiere ningún otro impedimento canónico; y por lo tanto, si sucediere que ambos cónyuges se recogen al seno de la Iglesia Católica, están ligados absolutamente por el mismo vínculo conyugal que antes, aun cuando no renueven su mutuo consentimiento [415c] delante del párroco católico; mas si sólo se convirtiere uno de los cónyuges, el varón o la mujer, ninguno de los dos puede pasar a otras nupcias, mientras el otro sobreviva”⁴⁸⁹.

“Mas por lo que atañe a los matrimonios que se contraen igualmente en las mismas Provincias Federadas de Bélgica, sin la forma establecida por el Tridentino, *entre católicos y herejes*, ora un varón católico tome en matrimonio a una mujer hereje, ora una mujer católica se case con un hombre hereje, doliéndose en primer lugar sobremanera Su Santidad que haya entre los católicos quienes torpemente cegados por insano amor, no aborrezcan de corazón y piensen que deben en absoluto abstenerse de estas *detestables* uniones que la santa madre Iglesia detestó [415d] y prohibió perpetuamente y alabando en alto grado el celo de aquellos prelados que con las más severas penas se esfuerzan por

apartar a los católicos de que se unan con los herejes con este sagrado vínculo; avisa y exhorta seria y gravemente a todos los obispos, vicarios apostólicos, párrocos, misioneros y los otros cualesquiera ministros fieles de Dios y de la Iglesia que viven en esas partes, que aparten en cuanto puedan a los católicos de ambos sexos de tales nupcias que han de contraer para ruina de sus propias almas, y pongan empeño en disuadir del mejor modo e impedir eficazmente esas mismas nupcias. Mas si acaso se ha contraído ya allí algún matrimonio de esta especie, sin guardarse la forma del Tridentino, o si en adelante (lo que Dios no permita) se contrajere alguno, declara Su Santidad que, de no ocurrir ningún otro impedimento canónico, *tal matrimonio ha de ser tenido [415e] por válido*, y que ninguno de los cónyuges, mientras el otro sobreviva, puede en manera alguna, bajo pretexto de no haberse guardado dicha forma, contraer nuevo matrimonio; pero a lo que principalmente debe persuadirse el cónyuge católico, sea varón o mujer, es a hacer penitencia y pedir a Dios perdón por su gravísima culpa cometida, y esforzarse después según sus fuerzas por atraer al seno de la Iglesia al otro cónyuge desviado de la verdadera fe, y ganar su alma, lo que sería a la verdad oportunísimo para obtener el perdón de la culpa cometida, sabiendo por lo demás, como dicho queda, que ha de estar perpetuamente ligado por el vínculo [415f] de ese matrimonio"⁴⁹⁰.

Sobre la cooperación de párrocos en la celebración de matrimonios mixtos, se afirmó: Si se ha exhortado a la parte católica y se ha intentado disuadirla de la unión prohibida; pero si dicha parte persiste en su intención y la celebración del matrimonio no puede impedirse, entonces el párroco católico puede asistir a la ceremonia, pero bajo las condiciones siguientes: "*En primer lugar*, que no asista a tal matrimonio en lugar sagrado, ni revestido de ornamento alguno que indique rito sagrado, y no recitará sobre los contrayentes oración eclesiástica ninguna ni en modo alguno los bendecirá"⁴⁹¹. *Segundo*, que exija y reciba del contrayente hereje una declaración por escrito, presentes dos testigos que deberán también firmarla, en la que con juramento se obligue a permitir a su comparte el libre uso [415g] de la religión católica y a educar en ella a todos los hijos que nacieren sin distinción alguna de sexos...

490* DH 2518 [completado con D 1455].

491* Siempre se prohibió la misa nupcial en el caso de matrimonios mixtos y de matrimonios con no bautizados. También se prohíbe por regla general la "copulación" (es decir, la bendición que el sacerdote pronuncia sobre las manos derechas entrelazadas de los novios); "sin embargo, el Ordinario, para evitar mayores males, puede permitir una u otra de estas ceremonias eclesiásticas" (EICHMANN, *Kirchenrecht* [Derecho canónico], II, 126).

Tercero, que el mismo contrayente católico haga una declaración firmada por sí y por dos testigos en que prometa bajo juramento que no sólo no apostatará él jamás de su religión católica, sino que en ella educará a toda la prole que naciere y procurará eficazmente la conversión del otro contrayente acatólico⁴⁹².

La cuestión sobre si al cónyuge católico se le puede admitir a los *sacramentos*, la decidió en sentido positivo Pío VI⁴⁹³ en el caso de que éste se arrepienta de su unión pecaminosa y de que declare sinceramente antes de la confesión que procurará la conversión del cónyuge herético, renueve la promesa de educar a la prole en la recta fe, y que ha de reparar el escándalo dado a los otros fieles⁴⁹⁴.

[415] "Sólo son tenidos por válidos y surten efectos canónicos aquellos esponsales que fueren contraídos por medio de escritura firmada por las partes y por el párroco o el Ordinario del lugar o, por lo menos, por dos testigos"⁴⁹⁵.

Ya se mencionó que, para contraer matrimonio, se requiere la presencia del párroco o del Ordinario del lugar o de sacerdote delegado por uno u otro y de dos testigos por lo menos⁴⁹⁶.

"Si hay inminente peligro de muerte, cuando no se puede tener al párroco o al Ordinario del lugar u otro sacerdote delegado por uno de ellos, para mirar por la conciencia, y, si hubiere caso, por la legitimación de la prole, el matrimonio puede válida y lícitamente contraerse delante de cualquier sacerdote y dos testigos"⁴⁹⁷.

[416] "Si sucediere que en alguna región no puede haberse ni párroco, ni Ordinario del lugar, ni sacerdote por ellos delegado ante quien se pueda celebrar el matrimonio, y esa situación se prolongare ya por un mes, el matrimonio puede válida y lícitamente contraerse emitiendo los esposos el consentimiento formal delante de dos testigos..."⁴⁹⁸.

"... A las leyes arriba establecidas están obligados todos los bautizados en la Iglesia Católica y que a ella se hayan convertido de la herejía y del cisma (aun cuando ora éstos ora aquéllos se hayan apartado

492* DH 2590.

493 Pío VI (1775-1799), papa en los años 1775-1779. El documento citado es el rescripto de Pío VI al Card. de Franckenberg, arzobispo de Malinas, y a los obispos de Bélgica, de 13 de julio de 1782.

494* D 1499.

495* DH 3468.

496* DH 3469.

497* DH 3470.

498* DH 3470.

posteriormente de ella), siempre que entre sí contraigan esponsales y matrimonios⁴⁹⁹.

... Vigen también para los mismos católicos de que se ha hablado arriba, si contraen esponsales o matrimonios con acatólicos, ora bautizados ora no bautizados, [417] aun después de obtenida la dispensa del impedimento de religión mixta o disparidad de culto; a no ser que por algún lugar o región particular haya sido estatuido de otro modo por la Santa Sede⁵⁰⁰.

... Los acatólicos, bautizados o no bautizados, si contraen entre sí, no están obligados en ninguna parte a guardar la forma católica de los esponsales y matrimonios⁵⁰¹.

En lo que respecta al *divorcio*, no está prevista por la Iglesia ninguna disolución de un vínculo contraído legítimamente, a no ser en *un* caso mencionado ya anteriormente: "Lo que el Señor dice en el Evangelio que no es lícito al varón abandonar a su mujer, si no es por motivo de fornicación, ha de entenderse, según la interpretación de la palabra divina, de aquellos cuyo matrimonio ha sido *consumado* [418] por la cópula carnal"⁵⁰². Así que se permite una disolución: "Después del consentimiento legítimo de presente, es lícito a la una parte, aun oponiéndose la otra, *elegir el monasterio*, como fueron algunos santos llamados de las nupcias, con tal que no hubiere habido entre ellos unión carnal; y la parte que queda, si, después de avisado, no quiere guardar castidad, puede lícitamente pasar a *otra boda*..."⁵⁰³.

Por lo demás, el consentimiento legítimo, declarado personalmente y aceptado mutuamente, hace que el matrimonio sea indisoluble. Si una mujer se casa con un segundo marido, entonces ella, "aun cuando haya habido cópula carnal, ha de separarse de él y ser obligada, por rigor eclesiástico, a volver a su primer marido"⁵⁰⁴.

[419] La herejía de uno de los cónyuges o las dificultades en la convivencia o el alejamiento intencionado no se consideran razón de divorcio⁵⁰⁵. Pueden constituir únicamente, lo mismo que el adulterio, la razón para una supresión de la convivencia, pero no justifican el volver a casarse⁵⁰⁶.

499* DH 3472.

500* DH 3473.

501* DH 3474.

502* DH 754.

503* DH 755.

504* DH 756.

505* DH 1805.

506* DH 2536.

Tan sólo cuando un matrimonio, en virtud de la existencia de impedimentos para contraer matrimonio, es declarado como no legítimamente contraído, puede disolverse el vínculo y es lícito contraer nuevo matrimonio. No sólo se consideran como un impedimento los grados de parentesco levítico, que prohíbe contraer matrimonio o que separa el matrimonio contraído, sino que además la Iglesia puede en algunos casos dispensar de esos impedimentos, o también declarar como impedimento y como razón de divorcio otros casos diferentes de los allí previstos⁵⁰⁷.

Incluso el adulterio, como se mencionó ya anteriormente, no permite ya la supresión de la convivencia. [420] La Iglesia enseña "que, conforme a la doctrina del Evangelio y de los apóstoles (Mt 19; 1 Cor 7), no se puede desatar el *vínculo* del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente,... puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra como la que después de repudiar al adúltero se casa con otra..."⁵⁰⁸.

La Iglesia no reconoció nunca las normas de derecho civil en cuestiones matrimoniales, en cuanto tales normas no concuerden con los principios de derecho eclesiástico. Ha permitido, sí, a los jueces y abogados católicos, etc. el intervenir en causas matrimoniales de derecho civil, pero bajo la condición de "nunca dicten sentencia ni defiendan una sentencia dictada [421] o provoquen o exciten a ella, si es contraria al derecho divino o eclesiástico"⁵⁰⁹. Y respondiendo a la consulta de algunos obispos franceses, esta condición se explicó en el sentido de que un juez no se atiene nunca a ella, si, en el caso de un matrimonio válido ante la Iglesia, aplicando la ley civil, dictamina que ha lugar a divorcio, aun en el caso de que en su mente él sólo pretenda romper los efectos civiles y el mero contrato civil, y a ellos solos se refieran los términos en que dicte la sentencia...⁵¹⁰

Así que tampoco es admisible el que, después de tal sentencia judicial, "un alcalde, mirando también éste sólo los efectos civiles y el solo contrato civil, como arriba se expone, declare el divorcio, *aunque el matrimonio sea válido ante la Iglesia*"⁵¹¹.

507* DH 1803s.

508* DH 1807.

509 D 1865 (DH 31910)

510 D 1865 (DH 3191)

511 D 1865 (DH 3191)

[422] En consecuencia, después de semejante divorcio, el alcalde no puede casar civilmente a uno de los dos cónyuges que quiera contraer nuevo matrimonio, si el antiguo matrimonio es válido eclesiásticamente y la otra parte vive todavía⁵¹².

Con palabras muy vivas se expresó Pío IX⁵¹³ acerca de la introducción del matrimonio civil, "por el que es despreciado totalmente el misterio, la dignidad y santidad del sacramento del matrimonio, ignorando y trastornando absolutamente su institución y naturaleza, desechada de todo en todo la potestad de la Iglesia sobre el mismo sacramento"; porque se considera el matrimonio "sólo como *contrato civil* y se sanciona en varios casos el divorcio propiamente dicho, a par que todas las causas matrimoniales son sometidas a los tribunales laicos y por ellos son juzgadas. Pero ningún católico ignora o puede ignorar que el matrimonio es verdaderamente uno de los siete *sacramentos* de la ley evangélica, [423] instituido por Cristo Señor, y que, por tanto, no puede darse el matrimonio entre los fieles sin que sea al mismo tiempo sacramento, y, consiguientemente, cualquier otra unión de hombre y mujer entre cristianos, fuera del sacramento, sea cualquiera la ley, aun la civil, en cuya virtud esté hecha, no es otra cosa que torpe y pernicioso concubinato, tan encarecidamente condenado por la Iglesia; y, por tanto, *el sacramento no puede nunca separarse del contrato conyugal*, y pertenece totalmente a la potestad de la Iglesia determinar todo aquello que de cualquier modo pueda referirse al mismo matrimonio"⁵¹⁴.

Los impedimentos que se oponen al acto de contraer matrimonio o que pueden fundamentar la separación de un matrimonio contraído, son principalmente el carácter sacerdotal, tal como se imprime por las sagradas órdenes, y los votos religiosos de castidad⁵¹⁵; además, el parentesco consanguíneo⁵¹⁶ y (si no [424] existe dispensa eclesiástica) la diversidad de confesión religiosa; luego, las infracciones cometidas contra la forma de contraer matrimonio prescrita por la Iglesia⁵¹⁷ y la prohibición de la celebración solemne del matrimonio en determinados tiempos del año eclesiástico⁵¹⁸. Lo que la Iglesia concibe como impedimento matrimo-

512* D 1865 [3192].-

513 Pío IX, cf. *¿Qué es el hombre?*, nota 10, p. 768.

514* D 1640.

515* DH 1809. Puesto que ambos son impedimentos de derecho eclesiástico, es posible — por principio — la dispensa (cf. EICHMANN, *Kirchenrecht* [Derecho canónico], II, 95).

516* D 362, 973s.

517* DH 1813-1814.

518* DH 1811.

nial, no puede ser suprimido por ninguna autoridad civil⁵¹⁹, sino únicamente por la Iglesia misma⁵²⁰.

Todos los testimonios aducidos para mostrar cuál es la concepción del matrimonio por parte de la Iglesia, muestran el elevado valor que la Iglesia le atribuye. Desde el punto de vista dogmático, se halla también claro sin más que no puede menos de ser así: si Dios creó a todos los seres humanos y los llamó a la bienaventuranza eterna, si a la unión de los sexos se le atribuye el ser una cooperación en la creación y santificación de los hombres, entonces este vínculo tiene que considerarse como cosa elevada y santa y como esencial para la edificación y la vida de la Iglesia. Por eso, [425] las depreciaciones del matrimonio, surgidas en los más diversos tiempos, fueron rechazadas constantemente como heréticas⁵²¹. Por otro lado, el contraer el vínculo conyugal no debe considerarse como obligatorio para todos; más aún, se declara expresamente que el estado de virginidad debe apreciarse como algo todavía más elevado⁵²².

<C. LOS EFECTOS DE LA GRACIA EN EL HOMBRE>

<1. La esencia de la gracia>

[El estudio de los sacramentos tuvo la finalidad de mostrar con qué medios hay que lograr la santificación del alma individual en el "estado de peregrinación". El sacerdocio y el sacramento del matrimonio hubo que dilucidarlos, porque comunican también gracia al alma de cada persona. Pero su estudio nos llevó más allá de ese marco, porque, por su misma esencia, estos dos sacramentos poseen importancia social. Partiendo de aquí, la conexión de los temas estudiados nos llevará a las enseñanzas acerca de la Iglesia y a la doctrina social de la Iglesia. Pero, en relación con todo esto, antes de abordar el estudio de las formas [426] de la sociedad humana, debemos terminar de exponer lo que nuestra fe nos enseña acerca del individuo humano.

Los sacramentos nos mostraron los caminos ordenados divinamente, por los que llega la gracia al hombre. La siguiente tarea será poner

519* DH 2660, 2970s.

520* DH 1803s, 1812, 2659, 2968s.

521* DH 206, 461, 793-794, 1786-1787, 1012.

522* DH 1811.

de relieve los efectos que la gracia produce en el hombre. Algunas cosas se dijeron ya al exponer la doctrina de la justificación y la doctrina acerca del estado de gracia de los seres humanos antes de la caída. Pero sobre todo se dio una explicación provisional acerca del concepto de la gracia⁵²³. Es preciso completar ahora un poco tales explicaciones, porque sólo partiendo de lo que es *la esencia de la gracia*, se puede comprender cuáles son sus efectos.

Con incomparable claridad expuso Santo Tomás de Aquino cuál es la esencia de la gracia⁵²⁴. Sobre todo, hay que distinguir entre gracia *increada*, el acto eterno del amor divino, con el que Dios acepta al hombre para concederle gratuitamente el bien supremo, [427] la vida eterna, y le confiere lo que hace al hombre agradable a Dios y digno de la vida eterna - y la gracia *creada*, que es precisamente ese *don gratuito* de Dios al alma humana (y que, por eso, se llama *gratia gratis data*), que la hace santa y agradable a Dios (*gratia santificans, gratum faciens*). Esta distinción entró a formar parte del decreto del Concilio de Trento sobre la justificación⁵²⁵, donde se dice que la causa eficiente de nuestra justificación es el "Dios misericordioso", que nos "santifica" (1 Cor 6, 11), "sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia" (Ef 1, 13). Pero como causa formal, es decir, como la forma interna que entra dentro de nosotros mismos y hace que nosotros "nos llamemos y *seamos* verdaderamente justos", se menciona el don divino de la justicia, que a cada uno de nosotros se nos comunica en una medida que está determinada por la inescrutable voluntad divina de conceder la gracia, y en consonancia también, por otra parte, con [428] nuestra preparación y cooperación. Esta gracia santificante o justicia, que habita en nuestro interior, no es otra cosa que *el amor de Dios, que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5), asociado con la *esperanza* y con la *fe*, y que nos une con Cristo como miembro vivo de Su cuerpo.

Puesto que esta gracia es cosa duradera y permanente, que se halla en el interior del alma⁵²⁶, es denominada *gracia habitual* y es distinguida de la gracia *actual*, la especial asistencia de la gracia divina para cada uno de los actos. Esta distinción no ha de referirse a la gracia increada, al acto eterno del amor misericordioso, que no conoce ni principio ni fin, sino que ha de referirse a los efectos temporales de esa gracia en las

523* Véase *supra* II. D. I, pp. 48-57 [pp. 793-796].

524* *De Veritate* q 27, en la reciente traducción alemana: vol. II, pp. 417ss.

525* DH 1528-1529.

526* DH 1963s.

almas humanas. A la posesión permanente de la gracia santificante, que por medio del bautismo se concede gratuitamente al alma y puede permanecer en ella durante toda la vida, si no se pierde por un pecado grave, a esa posesión permanente – digo [429] – pueden y tienen que precederla en el hombre que no ha recibido ya de niño el bautismo, distintas mociones de la gracia, que le impulsan y le dan la fuerza para prepararse para la recepción de la gracia justificante. Ésta abre en nosotros la *“inteligencia de los preceptos* para saber qué debemos desear, qué evitar”, y además nos da el “que amemos y podamos hacer lo que hemos conocido debe hacerse...”⁵²⁷. Pero ya antes experimentamos la *infusión del Espíritu Santo*, por cuya acción se despierta en nosotros el deseo de ser purificados y de este modo ‘es preparada la voluntad por el Señor’ (Prov 8, 35)⁵²⁸. Y, así, “también *el inicio de la fe...*, por el que creemos en Aquel que justifica al impío, y por el que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo..., se nos da *por don de la gracia*, es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad y la lleva de la infidelidad [430] a la fe, de la impiedad a la piedad...”⁵²⁹. La *gracia preveniente* de Dios es la que llama al pecador, sin que sean ocasión para ello merecimientos algunos por parte del pecador, y es una gracia que le despierta y le ayuda para que él contemple la meta de su justificación, asienta *libremente* a la gracia y coopere con ella, preparando de este modo al pecador por medio de la iluminación del Espíritu Santo⁵³⁰. Y así sucede que el hombre *acepta el mensaje de la fe*, escuchado por él, y acepta principalmente la fe en la verdad de la revelación acerca de la redención por Cristo, se reconoce a sí mismo como pecador y se siente estremecido por un saludable temor, pero siente confianza *esperando* en la misericordia de Dios y es lleno de amor como fuente de la justicia y, a consecuencia de ello, se llena de aborrecimiento del pecado, es decir, de arrepentimiento. De esta manera, el hombre llega finalmente al *propósito* “de recibir el bautismo, empezar una nueva vida y guardar los divinos mandamientos”⁵³¹. Por consiguiente, todo paso hacia el bien, [431] así como todo progreso en el bien es obra de la gracia: “Muchos bienes hace Dios en el hombre, *que no hace el hombre*; ningún bien, empero, hace el hombre *que no otorgue Dios* que lo haga el hombre”⁵³². De Él viene todo “pensamiento santo, toda piadosa decisión y toda

527* DH 226.

528* DH 374.

529* DH 375.

530* DH 1525.

531* DH 1526.

532* DH 390.

moción de buena voluntad"⁵³³. Esto se aplica también al tiempo que sigue a la recepción de la gracia santificante: es decir, las obras buenas del hombre no se deben entonces únicamente a la gracia habitual, que mora dentro de él como forma interna, sino que se deben además a una gracia actual. En el *Indiculus* del papa Celestino I acerca de la gracia se dice "que *nadie*, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es *capaz* de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena conducta *por la diaria ayuda de Dios*"⁵³⁴. Se señala, además, un [432] pasaje tomado de una carta del papa Inocencio I al Concilio de Cartago: "Porque si bien Él redimió al hombre de los pecados pasados; sabiendo, sin embargo, que (el hombre) podía nuevamente pecar, muchas cosas se reservó para repararle, — de modo que aun después de estos pecados pudiera corregirle, — dándole diariamente remedios, sin cuya ayuda y apoyo, no podremos en modo alguno vencer los humanos errores. Forzoso es, en efecto, que, si con su auxilio vencemos, si Él no nos ayuda, seamos derrotados"⁵³⁵.

Así que "todas las intenciones y todas las obras y merecimientos de los santos han de ser referidos a la gloria y alabanza de Dios, *porque nadie le agrada, sino por lo mismo que Él le da*"... "Para que hagan algún bien, Él mismo con [433] paternas inspiraciones toca el corazón de sus hijos. 'Porque quienes son conducidos por el Espíritu de Dios, estos son hijos de Dios' (Rom 8, 14)"⁵³⁶.

Por consiguiente, toda la tradición de la Iglesia acerca de la doctrina de la gracia nos obliga a "*confesar a Dios por autor de todos los buenos afectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que desde el inicio de la fe se tiende a Dios, y no dudamos que todos los merecimientos del hombre son prevenidos por la gracia de Aquel, por quien sucede que empecemos tanto a querer como a hacer algún bien* (Flp 2, 13)"⁵³⁷.

Los efectos de la gracia actual pueden ser diferentes. No se dice que todo contacto por la gracia tenga que producir en el alma *todo* lo que la gracia es capaz de obrar, y que no hay genuina acción de la gracia donde no suceda tal cosa. Por eso, se rechazó como un error en el Sínodo de

533* D 138.

534* DH 241.

535* DH 241.

536* DH 243.

537* DH 248.

Pistoya⁵³⁸ [434] el que únicamente el “amor santo” y el “santo deleite contrario al amor dominante en nosotros... es propiamente la gracia de Jesucristo, la inspiración de la caridad por la que hacemos con santo amor lo que conocemos; que ésta es aquella raíz de que brotan las buenas obras; que ésta es la gracia del Nuevo Testamento, que nos libra de la servidumbre del pecado y nos constituye hijos de Dios”. Se rechazó, además, la opinión de que “sólo ésta es *propiamente gracia* de Jesucristo;... y que no sea también propiamente gracia de Cristo aquella gracia por la que es tocado el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo..., y que no se da verdadera gracia interior de Cristo, a la que se resista...”⁵³⁹.

A esta “iluminación e inspiración del Espíritu Santo” se atribuye el *asentimiento de la fe*, porque sin tal iluminación “nadie puede consentir a la predicación evangélica de la fe’, *como es necesario* para alcanzar la salvación... [435] Por eso, la fe, aun cuando no *obre por la caridad* (cf. Gal 5, 6), es en sí misma *un don de Dios*, y su acto es obra que pertenece a la salvación, obra por la que el hombre presta a Dios mismo *libre* obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir...”⁵⁴⁰.

Ahora bien, para cada acto libre que sea importante para la salvación, hay que buscar su origen en la misericordia de Dios, y no inversamente. “Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros *que creamos* o que podamos hacer, *como se debe*, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia [436] a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: ‘¿Qué tienes que no lo hayas recibido?’ (1 Cor 4, 7); y ‘Por la gracia de Dios soy lo que soy’ (1 Cor 15, 10)”⁵⁴¹. “... En toda obra buena, no empezamos nosotros y luego somos ayudados por la misericordia de Dios, sino que *Él nos inspira primero – sin que preceda merecimiento*

538 El sínodo de Pistoya (Toscana) tuvo lugar en los días 18-28 de septiembre de 1786, convocado por el obispo Scipione de' Ricci, pero impulsado por el duque Pedro Leopoldo I de Toscana. Los errores de este sínodo aceleraron el fin del jansenismo, pues se reprobaron las doctrinas erróneas de este sínodo de Pistoya en la constitución de Pío VI “Auctorem fidei”, dirigida a todos los fieles el 28 de agosto de 1794.

539* DH 2621.

540* DH 3010.

541* DH 376.

bueno alguno de nuestra parte — la fe y el amor a Él, para que busquemos fielmente el sacramento del bautismo, y para que después del bautismo, con ayuda suya, podamos cumplir lo que a Él agrada. De ahí que ha de creerse de toda evidencia que aquella tan maravillosa fe [437] del ladrón a quien el Señor llamó a la patria del paraíso (Lc 22, 43), y la del centurión Cornelio, a quien fue enviado un ángel (Hch 10, 3), y la de Zaqueo, que mereció hospedar al Señor mismo (Lc 19, 6), no les vino de la naturaleza, sino que fue don de la liberalidad divina⁵⁴².

Y así como la primera vuelta hacia Dios, así también el retorno a Él, después de la caída, por el camino del arrepentimiento y de la penitencia, se deben a incitación divina⁵⁴³.

El hecho de que nosotros, después de la justificación, no dependamos de la medida de gracia que una vez nos fue concedida, sino que necesitemos constantemente nuevas incitaciones y ayudas de la gracia, concuerda plenamente con la concepción de que la justificación nos incorpora al cuerpo místico de Cristo y nos hace receptivos de Su vida. Desde la divina [438] cabeza fluye constantemente a los miembros aquella fuerza “que precede siempre a sus obras, las acompaña y sigue”⁵⁴⁴: como *preveniente*, incita al bien; como *concomitante*, ayuda a realizarlo; como *subsiguiente*, es el aumento de gracia, que debe considerarse como recompensa de la obra buena. Ella obra el querer, el consumir y el perseverar hasta el fin⁵⁴⁵.

Todas las ayudas de la gracia, mencionadas hasta ahora, deben designarse como *internas*. Las ayudas *externas* son las exhortaciones, las palabras de instrucción, los acontecimientos exteriores que producen en el hombre un buen efecto. Tan sólo en unión con las incitaciones internas pueden producir en el alma los frutos de la gracia. Sin embargo, es un error pensar que, sin esa “unción interior”, servirían únicamente “para endurecer aún más el corazón”⁵⁴⁶.

Todas las ayudas actuales de la gracia, tanto externas como internas, sirven [439] para preparar al hombre para la recepción de la gracia santificante o bien para incitar al justificado a que realice obras sobrenaturalmente valiosas y acreciente la gracia interior que mora en él. Ahora bien, la recepción de la gracia santificante (por medio del bautismo) es el gran giro por el cual el hombre se renueva internamente, nace a la

542* DH 387.

543* DH 1542.

544* DH 1545.

545* DH 1541.

546* DH 2405.

vida sobrenatural y llega a ser capaz de realizar obras sobrenaturalmente valiosas. Cada obra buena que se realiza en estado de gracia, acrecienta la gracia habitual⁵⁴⁷; especialmente el efecto de la recepción con fe de los sacramentos es un aumento de gracia y, con ello, al mismo tiempo, un fortalecimiento de la unión con Cristo⁵⁴⁸. La posibilidad de tal acrecentamiento de la gracia dura hasta la muerte; luego se alcanza el firme *status termini*⁵⁴⁹. La pérdida de la gracia habitual la produce cualquier pecado mortal⁵⁵⁰; sin embargo, esa gracia se recupera en el sacramento de la penitencia⁵⁵¹ o por medio de la contrición perfecta, en la cual se incluye el [440] anhelo de recibir el sacramento de la penitencia⁵⁵².

La voluntad divina de conceder la gracia se extiende a todos los hombres⁵⁵³. Cristo murió por todos para merecerles la gracia santificante⁵⁵⁴; pero no todos llegan a ser partícipes del beneficio de la redención, porque depende de la libre decisión del hombre el aceptar la gracia y cooperar con ella, o el rechazarla y elegir el mal⁵⁵⁵. Así como Dios no rehúsa la gracia a nadie que se la pida debidamente⁵⁵⁶, así Él no abandona tampoco a nadie que primero no le haya abandonado a Él⁵⁵⁷, concede a todo el que se la implora la fuerza para cumplir los mandamientos⁵⁵⁸, no permite que nadie sea tentado por encima de sus posibilidades⁵⁵⁹ y concede a los pecadores la gracia de la conversión⁵⁶⁰. Así que todos, incluso en el mero estado de naturaleza, disponen de suficientes ayudas de la gracia para hallar el camino de la salvación⁵⁶¹. Los judíos, los paganos y los herejes son incitados por la gracia. En virtud de sus meras [441] fuerzas naturales, no se despertaría en ellos el anhelo de la salvación⁵⁶².

547* DH 1574, 1582.

548* DH 1310, 1320, 1606.

549* DH 1488.

550* DH 1544.

551* DH 1542-1543.

552* DH 1677.

553* DH 1522.

554* DH 1523.

555* DH 243, 1525s.

556* DH 1528-1529.

557* DH 1541, 3013-3014.

558* DH 397, 1536-1537.

559* DH 1809.

560* D 444, DH 1542-1543.

561* DH 2305.

562* DH 2618.

La ley del Antiguo Testamento podía "educar para Cristo", es decir, conceder las incitaciones de la gracia, pero no podía, ella misma, justificar⁵⁶³.

<2. Nueva plasmación del alma por la gracia: las virtudes teologales>

La gracia habitual, que se inserta en el alma como una forma interna, significa una nueva plasmación del alma, que se apodera de todas sus fuerzas naturales⁵⁶⁴. El alma es dotada con las *virtudes* sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad⁵⁶⁵, que en el lenguaje de la Escolástica se denominan "*habitus infusos*". Por *habitus* se entiende una determinación permanente de una facultad anímica⁵⁶⁶ —, por ejemplo, la posesión de saber es un *habitus* del entendimiento, que le permite pasar fácilmente de la potencia al acto, por ejemplo, pasar de una intelección adquirida anteriormente a una nueva intelección viva. Al *habitus* se le llama *infuso*, cuando no es ni innato (como lo son, según la epistemología tomista, [442] los principios del conocer), ni es *adquirido* (como lo es el saber adquirido por medio de la investigación y del aprendizaje), sino que es inserto en el alma por la gracia de Dios. Es doctrina teológica, aprobada por la Iglesia⁵⁶⁷, el que la fe, la caridad y la esperanza — las virtudes teologales — son *habitus* infusos, y que se conceden a todos los hombres por medio del bautismo, incluso a los niños recién nacidos, en quienes (lo mismo que sucede con los *habitus* innatos) no se llega sino más tarde la posibilidad de su actualización.

La declaración dogmática reiterada de que por precepto estamos obligados a los actos de las virtudes teologales⁵⁶⁸, es decir, de que se nos exige creer, esperar y amar, nos muestra que esos actos se hallan en el ámbito de nuestra libertad; que, por consiguiente, las correspondientes [443] virtudes son actitudes habituales de la voluntad (aunque no se diga con ello que la voluntad es *lo único* que participa en ellas). Esas virtudes *activas* son necesarias para la salvación y no llegan a ser superfluas, por ejemplo, en los niveles más altos de la vida espiritual a causa de la contemplación y del amor perfecto⁵⁶⁹. Por otro lado, se rechaza la sobre-

563* DH 386, 391, 1465.

564* DH 780, 904.

565* DH 1530-1531.

566* Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate* q 16 (en mi traducción alemana: vol. II, pp. 75ss).

567* DH 780, 904.

568* DH 2021, 2105s, 2116s, 2165-2166, 2290.

569* DH 2231, 2351ss (contra los errores de Molinos y de Fénelon).

estimación moderna de la actividad. Y, así, se rechaza con toda decisión la concepción del Americanismo, según la cual “todas las *virtudes cristianas* se dividen como en dos géneros. en *pasivas*... y en *activas*;... aquéllas convienen mejor a las edades pasadas, y éstas se adaptan más a la presente... Ahora bien, sólo tendrá las virtudes cristianas por acomodadas unas a unos tiempos y otras a otros, quien no recuerde las palabras del Apóstol: ‘A quienes de antemano conoció, a éstos predestinó para hacerse conformes a la imagen de su Hijo’ (Rom 8, 29). El maestro y ejemplar de toda santidad es Cristo, a cuya regla [444] es preciso que se adapten todos los que han de ser colocados en los asientos de los bienaventurados. Ahora bien, Cristo no cambia con el curso de los siglos, sino que es ‘el mismo ayer y hoy y por los siglos’ (Heb 13, 8)... A los hombres, pues, en todas las edades pertenece su palabra: ‘Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón’ (Mt 11, 29); y en todo tiempo se nos muestra Cristo ‘hecho obediente hasta la muerte’ (Flp 2, 8); y en todo tiempo es válida la sentencia del Apóstol: ‘Los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias’ (Gal 5, 24)...”⁵⁷⁰.

a. La Fe

El fundamento sobre el que ha de alzarse el edificio de la vida sobrenatural es la *fe*. Es una *virtud sobrenatural*, y no puede alcanzarse por vía natural⁵⁷¹. En un pasaje anterior⁵⁷² se presentó ya la definición dada por el Concilio Vaticano⁵⁷³, según la cual nosotros, [445] en virtud de esta virtud sobrenatural, “con la inspiración y la ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos”.

El entendimiento participa en primer lugar en el acto de fe por el hecho de presentar ante nuestra vista una *verdad* cuyo contenido de sentido hemos de entender, aunque no podamos comprenderlo como una proposición inmediatamente evidente o que pueda deducirse lógica-

570* DH 3344.

571* DH 375.

572 Véase la p. 60ss [p. 798-799], DH 3008.

573 Concilio Vaticano I, convocado el 29 de junio de 1868 por Pío IX con el fin de defenderse de los errores modernos y de mejorar acomodando a los tiempos la legislación de la Iglesia. Por acontecimientos socio-políticos, a causa de la anexión de parte del gobierno italiano de los territorios vaticanos, el Papa decidió el 20 de octubre de 1879 aplazar “sine die” el Concilio.

mente con forzosa necesidad de principios evidentes por sí mismos. Puesto que, por otro lado, la aceptación de esta verdad no se impone avasalladoramente al entendimiento por medio de motivos racionales evidentes, puesto que existen motivos para la duda y la incredulidad, [446] se precisa una participación más intensa de la voluntad para la aceptación de la verdad revelada que la que es necesaria para la aceptación de una verdad de experiencia o de una verdad de razón natural. Sin embargo, no faltan tampoco motivos que hagan que aparezca como razonable la aceptación de la fe: "Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón" (cf. Rom 12, 1), quiso Dios que los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran con *argumentos* (*argumenta*) externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son *signos certísimos* y acomodados a la inteligencia de todos, *de la revelación divina...* Por eso, tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los Apóstoles leemos: 'Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, [447] cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían' (Mc 16, 20). Y nuevamente está escrito: 'Tenemos palabra profética más firme, a la que hacéis bien en atender como a una antorcha que brilla en un lugar tenebroso' (2 Pe 1,19)"⁵⁷⁴.

El sentido es, evidentemente, el siguiente: la razón natural se ve ante hechos que no pueden explicarse por conexión con la experiencia. Al poder al que se atribuye esa acción maravillosa, hay que concederle también un saber superior al saber humano. Y, así, la razón puede confiar que es verdad lo que se le comunica desde un tesoro inaccesible para ella misma. Por eso, la aceptación de la fe es razonable, "el *asentimiento de la fe* no es en modo alguno un asentimiento ciego del alma". Por otra parte, la "luz natural" no es suficiente para creer: "nadie [448] puede 'asentir a la predicación evangélica', *como es necesario* para alcanzar la salvación" 'sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el asentir y creer a la verdad'..."⁵⁷⁵. En virtud de esta iluminación, la fe debe designarse como un *don gratuito de la gracia*. Pero como ni los motivos de la razón natural ni la iluminación sobrenatural fuerzan el asentimiento, sino que dejan abierta la posibilidad de la duda, por eso queda margen abierto para la elección del hombre; y, por eso, el acto de fe es un acto de *libre obediencia* que

574* DH 3009.

575* DH 3010.

asiente a la gracia y coopera con ella, aunque sea posible ofrecerle resistencia.

Puesto que el acto de fe es un acto de obediencia libre, hay razón para *exigirlo*; es meritorio, y el *habitus* de la fe debe designarse como virtud. El ámbito de aquello [449] hacia lo cual se nos exige fe, es descrito como “todas aquellas cosas que se contienen en la *palabra de Dios escrita o tradicional*, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio”⁵⁷⁶.

“Mas porque ‘sin la fe es imposible agradar a Dios’ Heb 11, 6) y llegar al consorcio de los hijos de Dios; de ahí que nadie obtuvo jamás la justificación sin ella, y nadie alcanzará la salvación eterna, si no ‘perseverare en ella hasta el fin’⁵⁷⁷. Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la *Iglesia* por medio de su Hijo unigénito y la proveyó [450] de *notas* claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada”⁵⁷⁸.

“Porque a la Iglesia *Católica* sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia *por sí misma*, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación”⁵⁷⁹.

“De lo que resulta que ella misma, *como una bandera levantada para* [451] *las naciones* (Is 11, 12), no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo. A este testimonio se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto. Porque el benignísimo Señor excita y ayuda con su gracia a los errantes para que puedan ‘llegar al conocimiento de la verdad’ (1 Tim 2, 4), y a los que trasladó de las tinieblas a su luz admirable, los confirma con su gracia para que perseveren en esa misma luz, *no abandonándolos, si no es abandonado*. Por eso, no es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste

576* DH 3011.

577* En el opúsculo *Sehet und kostet die Früchte des Hl. Geistes* (Ved y gustad los dones del Espíritu Santo), de la Hna. Teresia Renata de Spiritu Sancto (en el siglo, Posselt), Herder (1932), se señala que *fides* significa “fidelidad y fe” (pp. 68ss).

578* DH 3012.

579* DH 3013.

de la fe se han adherido a la verdad *católica* y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, [452] siguen una religión *falsa*; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia *no pueden tener nunca causa justa de cambiar* o poner en *duda* esa misma fe... Siendo esto así, 'dando gracias a Dios Padre que nos hizo dignos de entrar a la parte de la herencia de los santos en la luz' (Col 1, 12), no descuidemos salvación tan grande, antes bien, 'mirando al autor y consumador de nuestra fe, Jesús, mantengamos inflexible la confesión de nuestra esperanza' (Heb 10, 23)⁵⁸⁰.

Se dijo que la fe se hallaba en concordancia con la razón natural, porque hay motivos racionales que respaldan su aceptación. Pero el acto de fe no es, él mismo, un acto de la razón natural: "El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también y sostiene que hay *un doble orden de* [453] *conocimiento*, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su *principio*, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su *objeto* también, porque aparte de aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer *misterios* escondidos en Dios de los que, al no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia... Por eso el Apóstol que atestigua que Dios es conocido por los gentiles 'por medio de las cosas que han sido hechas' (Rom 1, 20); sin embargo, cuando habla de la gracia y de la verdad que ha sido hecha por medio de Jesucristo (cf. Jn 1, 17), manifiesta: 'Proclamamos la sabiduría de Dios en el misterio; sabiduría que está escondida, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra, que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido...; pero a nosotros Dios nos la ha revelado por medio de Su Espíritu. Porque el Espíritu todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios' (1 Cor 2, 7s.10). Y el Unigénito [454] mismo alaba al Padre, porque escondió estas cosas a los sabios y prudentes y se las reveló a los pequeños (cf. Mt 11, 25)"⁵⁸¹.

"Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para *entenderlos totalmente*, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera *sobrepasan el entendimiento creado* que, aun enseñados por la

580* DH 3014.

581* DH 3015.

revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida [455] mortal 'peregrinemos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión' (2 Cor 5, 6s)"⁵⁸². "Pero, aunque la fe esté por encima de la razón, sin embargo ninguna verdadera *disensión* puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad. Ahora bien, la vana apariencia de esta contradicción se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón. Así, pues, 'definimos como absolutamente falsa toda aserción contraria a la verdad de la fe iluminada' (Concilio V de Letrán, DH 1441)"⁵⁸³.

"Ahora bien, la Iglesia, que recibió juntamente con el cargo apostólico [456] de enseñar, el mandato de custodiar el depósito de la fe, *tiene también divinamente el derecho y deber de proscribir la ciencia de falso nombre*, a fin de que nadie se deje engañar por la filosofía y la vana falacia (cf. Col 2, 8...). Por eso, no sólo se prohíbe a todos los fieles cristianos defender como legítimas conclusiones de la ciencia las opiniones que se reconocen como contrarias a la doctrina de la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, sino que están absolutamente obligados a tenerlas más bien por errores que ostentan la falsa apariencia de la verdad"⁵⁸⁴.

"Y no sólo no pueden jamás disentir entre sí la fe y la razón, sino que además se prestan mutua ayuda, como quiera que *la recta razón demuestra los fundamentos de la fe* y, por la luz de ésta ilustrada, cultiva la ciencia de las cosas divinas; y *la fe, por su parte*, [457] *libra y defiende a la razón de los errores* y la provee de múltiples conocimientos. Por eso, tan lejos está la Iglesia de oponerse al cultivo de las artes y disciplinas humanas, que más bien lo ayuda y fomenta de muchos modos. Porque no ignora o desprecia las ventajas que de ellas dimanar para la vida de los hombres; antes bien confiesa que, así como han venido de Dios, que es el Señor de las ciencias; así, debidamente tratadas, conducen a Dios con la ayuda de su gracia. A la verdad, la Iglesia no veda que esas disciplinas, *cada uno en su propio ámbito, use de sus principios y método propio*; pero reconociendo esta justa libertad, cui-

582* DH 3016.

583* DH 3017.

584* DH 3018.

dadosamente vigila que no reciban en sí mismas errores, al oponerse a la doctrina divina, o traspasando [458] sus propios límites invadan y perturben lo que pertenece a la fe"⁵⁸⁵.

"Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino *entregada (por Dios) a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada*. De ahí que hay que mantener perpetuamente *aquel* sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia... Crezca, pues, y mucho e intensamente, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género (*genus*), es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia"⁵⁸⁶.

[459] A la definición positiva de la fe, la Iglesia – en la confrontación con los errores modernos – hizo seguir una declaración explícita acerca de lo que *no* es la fe. Pío X, en la encíclica "*Pascendi dominici gregis*"⁵⁸⁷ la designa como "táctica muy astuta de los modernistas no proponer con orden metódico sus doctrinas ni formando un todo, sino como esparcidas y separadas entre sí, evidentemente para que se los tenga por vacilantes y como indecisos, cuando por lo contrario son muy firmes y constantes". Por este motivo, el Papa cree necesario "presentar aquí primeramente en un solo cuadro esas doctrinas e indicar la unión con que entre sí se enlazan, para escudriñar luego las causas de los errores y prescribir los remedios para apartar esa peste... Mas para proceder ordenadamente en materia tan abstrusa, hay que notar [460] ante todo que cualquier modernista representa y, como si dijéramos, mezcla en sí mismo varias personas: al filósofo, al creyente, al teólogo, al historiador, al crítico, al apologeta y al reformador; todas ha de distinguirlas una por una el que quiera conocer debidamente su sistema y ver a fondo los principios y consecuencias de sus doctrinas"⁵⁸⁸.

585* DH 3019.

586* DH 3020.

587* DH 3475ss. (Véase la edición autorizada: *Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius X. über die Lehren der Modernisten* [Encíclica de nuestro Santo Padre Pío X sobre la doctrina modernista], Herder, 1907, y su explicación en: Julius BOESMER, S.J., *Philosophie und Theologie des Modernismus* [Filosofía y teología del modernismo], Herder, 1912).

588* D 2071.

“El fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina que vulgarmente se llama *agnosticismo*. Según éste, la razón humana está absolutamente encerrada en los fenómenos, es decir, en las cosas que aparecen y en la apariencia en que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus términos. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aun por las cosas que se ven. De aquí se infiere [461] que Dios *no puede en modo alguno ser directamente objeto de la ciencia*; y por lo que a la historia se refiere, Dios no puede en modo alguno ser considerado como sujeto histórico. Sentados estos principios, cualquiera puede ver fácilmente qué queda de la teología natural, qué de *los motivos de credibilidad, qué de la revelación externa*. Y es que todo eso lo suprimen los modernistas y lo relegan al *intelectualismo*: sistema – dicen – ridículo y de mucho tiempo muerto. Y no los detiene que semejantes monstruos de errores los haya condenado clarísimamente la Iglesia... (DH 3026s, 3033)”⁵⁸⁹.

“Ahora, por qué razón pasan los modernistas del agnosticismo, que consiste sólo en la ignorancia, al ateísmo científico e histórico que, al contrario, se cifra todo en la negación; por tanto, por qué derecho de raciocinio [462] del hecho de ignorar si Dios ha intervenido o no en la historia de las gentes humanas, se da el salto a explicar la misma historia desdeñando totalmente a Dios, como si realmente no interviniera, compréndalo quien pueda comprenderlo. No obstante, los modernistas dan por cosa averiguada y firme que *la ciencia (estricta) debe ser atea y lo mismo la historia*, en cuyos dominios no puede haber lugar más que para los fenómenos, desterrado totalmente Dios y todo lo divino. Qué se sigue de esta doctrina absurdísima, qué haya de afirmarse sobre la persona santísima de Cristo, sobre los misterios de su vida y muerte, su resurrección y ascensión a los cielos, claramente lo veremos en seguida”⁵⁹⁰.

“Sin embargo, este agnosticismo, en la enseñanza de los modernistas, ha de tenerse sólo como parte negativa; la positiva, según dicen, la constituye la inmanencia vital. El paso de una a otra se realiza así: La *religión*, sea natural, [463] sea sobrenatural, como otro hecho cualquiera, tiene que tener una explicación. Pero borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haberse rechazado los argumentos de credibilidad, más aún, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación. Hay que bus-

589* DH 3475 [completado en la última parte con D 2075].

590* D 2073.

carla, pues, dentro del hombre mismo, y como la religión es cierta forma de vida, se ha de encontrar necesariamente en la vida del hombre. De ahí el principio de la *inmanencia religiosa*. Ahora pues, el primer, como si dijéramos, movimiento de cualquier fenómeno vital, cual ya hemos dicho que es la religión, hay que derivarlo de alguna indigencia o impulso; y los orígenes, si hemos de hablar más ceñidamente de la vida, hay que ponerlos en cierto movimiento del corazón que se llama sentimiento (*sensus*). Por lo cual, como quiera que el objeto de la religión es Dios, [464] hay que concluir absolutamente que la *fe*, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto *sentimiento íntimo* que nace de la indigencia de lo divino. Ahora bien, esta indigencia de lo divino, al no sentirse más que en determinados y aptos complejos (*non nisi certis aptisque complexibus*), no puede de suyo pertenecer al *ámbito de la conciencia*, y está primeramente oculta por bajo de la conciencia o, como dicen con palabra tomada a la moderna filosofía, en la *subconciencia*⁵⁹¹, “donde está también su raíz oculta e incomprensida. Alguien preguntará tal vez de qué modo se convierte finalmente en religión esta indigencia de lo divino que el hombre percibe en sí mismo. A esto responden los modernistas: La ciencia y la historia están limitadas por doble barrera: una externa visible [465], y otra interna, que es la conciencia. Apenas llegan a una u otra, no pueden pasar adelante; pues más allá de estos límites está lo *incognoscible*. Ante este incognoscible, ora esté fuera del hombre y más allá de la naturaleza visible de las cosas, ora se oculte dentro, en la subconciencia, la indigencia de lo divino excita un peculiar sentimiento en el alma inclinada a la religión, sin que preceda juicio alguno de la mente según principios del fideísmo; este sentimiento implica en sí mismo la realidad misma divina, ya como objeto, ya como causa íntima de sí mismo, y une en cierto modo al hombre con Dios. Ahora bien, este sentimiento es el que los modernistas llaman con el nombre de *fe* y es para ellos el principio de la religión”⁵⁹².

[466] “Pero no termina aquí la filosofía o, mejor dicho, el delirio. Efectivamente, en tal sentimiento no hallan los modernistas solamente la fe, sino con la fe y en la misma fe, tal como ellos la entienden, afirman que tiene lugar la *revelación*. A la verdad, ¿qué más hay que pedir para la revelación? ¿Acaso no llamaremos *revelación* o por lo menos principio de revelación a ese mismo sentimiento religioso que aparece en la conciencia y hasta en *Dios mismo* que, aunque confusamente, se manifiesta a las almas en ese mismo sentimiento religioso? Añaden, sin

591* DH 3477.

592* D 2074.

embargo: Como Dios es a la vez objeto y causa de la fe, aquella revelación juntamente versa sobre Dios y viene de Dios; es decir, que tiene a Dios a la vez por revelante [467] y relevado. De aquí... la afirmación sobremanera absurda de los modernistas, según la cual toda religión ha de ser llamada según aspecto diverso al mismo tiempo natural y sobrenatural. De ahí *la confusa significación de conciencia y revelación*. De ahí la ley por la que la conciencia religiosa se erige en regla universal, que ha de equipararse con la revelación, y a la que todos tienen que someterse, hasta la suprema potestad de la Iglesia, ora enseñe, ora estatuya sobre culto y disciplina (de sacris disciplinave)⁵⁹³.

“Sin embargo, en todo este proceso, de donde, según los modernistas, nacen la fe y la revelación, hay que prestar suma atención a un punto de no escasa importancia ciertamente, por las *consecuencias histórico-críticas* que ellos sacan de ahí. — Porque el [468] incognoscible de que hablan no se presenta a la fe como algo desnudo o singular, sino, al contrario, íntimamente unido a algún fenómeno que, si bien pertenece al campo de la ciencia o de la historia, en cierto modo, sin embargo, lo traspasa, ora sea este fenómeno un hecho de la naturaleza que contiene en sí algo misterioso, ora sea uno cualquiera de entre los hombres, cuyo carácter, hechos, palabras, parecen no poder conciliarse con las leyes ordinarias de la historia. Entonces la fe, atraída por lo incognoscible, que va unido al fenómeno, abraza al fenómeno mismo entero y lo penetra en cierto modo de su propia vida. Pero de aquí se siguen dos consecuencias. Primero, cierta *trasfiguración* del fenómeno levantándolo por encima de sus verdaderas condiciones, por lo cual se haga materia más apta para revestirse de la forma de lo [469] divino, que la fe ha de introducir. Segundo, una *desfiguración*, llamémosla así, del mismo fenómeno, nacida de que la fe, después de despojarlo de las circunstancias de lugar y tiempo, *le atribuye lo que realmente no tiene*; esto sucede principalmente cuando se trata de fenómenos de tiempo pasado y, tanto más, cuanto más antiguos son. De este doble capítulo sacan los modernistas otros dos principios que, unidos al otro que el agnosticismo les ha proporcionado, constituyen *los fundamentos de la crítica histórica*. Aclararemos lo expuesto con un ejemplo, y éste lo vamos a tomar de la persona de Cristo. *En la persona de Cristo* — dicen — *la ciencia y la historia no descubren más que a un hombre*. Luego, en virtud del primer principio deducido del agnosticismo, hay que borrar de la historia todo lo que [470] huele a divino. Ahora bien, en virtud de la segunda regla, la persona histórica de Cristo ha sido trasfigurada por la fe; luego hay

que ir quitando de ella cuanto la levanta por encima de las condiciones históricas. Por fin, en virtud de la tercera regla, la misma persona de Cristo ha sido desfigurada por la fe; luego hay que apartar de ella los discursos, hechos, cuanto – en una palabra – no responde en modo alguno a su carácter, estado y educación y al lugar y tiempo en que vivió. – Maravillosa manera, por cierto, de raciocinar; pero tal es la crítica de los modernistas”⁵⁹⁴.

“En conclusión, el sentimiento religioso que por medio de la inmanencia vital brota de los escondrijos de la subconciencia es el germen de toda la religión y juntamente la razón de cuanto ha habido o habrá en cualquier religión. Rudo, ciertamente, en sus principios y casi informe, ese sentimiento fue paulatinamente [471] creciendo bajo el influjo de aquel arcano principio de donde tuvo origen, a par con el progreso de la vida humana, de la que, como hemos dicho, es una de las formas. He aquí, pues, *el origen de la religión, aun de la sobrenatural*: son, efectivamente, todas mero desenvolvimiento del sentimiento religioso. Y *nadie piense que se va a exceptuar a la católica, sino que se la pone absolutamente al nivel de las demás*; puesto que no nació de otro modo que por el proceso de la inmanencia vital en la conciencia de Cristo, hombre de naturaleza privilegiada, cual jamás la hubo ni la habrá...”⁵⁹⁵.

“Hasta aquí, sin embargo,... no hemos visto que se dé cabida alguna a la *inteligencia*. Pero también ésta tiene su parte, según la doctrina de los modernistas, en el acto de fe... En aquel sentimiento [472] – dicen – tantas veces nombrado, puesto que es sentimiento y no conocimiento, *Dios se presenta ciertamente al hombre*, pero de modo tan confuso y revuelto que apenas o en absoluto se distingue del sujeto creyente. Es, por consiguiente, necesario ilustrar el mismo sentimiento con alguna luz para que Dios surja de ahí totalmente y sea discernido. Tal función corresponde al entendimiento al que le toca pensar y analizar y por el que el hombre reduce primero a ideas (*species*) todos los fenómenos vitales que en él surgen y los expresa luego por palabras. De ahí la expresión corriente entre los modernistas de que *el hombre religioso tiene que pensar su fe*. – La inteligencia, pues, sobreviniendo a aquel sentimiento, se inclina sobre él y en él trabaja a la manera de un pintor que restaura el dibujo ya desfigurado, de viejo, de un cuadro, [473] para que resalte nítido: así en efecto, sobre poco más o menos, explica el caso uno de los maestros del modernismo. *Ahora bien*, en asunto de tal naturaleza, *la inteligencia trabaja de dos maneras*: primero, por un acto

594* D 2076 [DH 3479].

595* D 2077 [DH 3481].

natural y espontáneo, por el que se expresa la cosa con cierta sentencia sencilla y vulgar; segundo, reflexivamente y más a fondo o, como ellos dicen, *elaborando* un pensamiento, y expresando lo pensado por medio de sentencias secundarias, derivadas ciertamente de aquella primera concepción sencilla, pero más limadas y distintas. Estas sentencias secundarias, si finalmente fueren sancionadas por el supremo magisterio de la Iglesia, constituirán los dogmas”⁵⁹⁶.

“De este modo, pues, hemos llegado en la doctrina de los modernistas a un punto principal, cual es *el origen del dogma y la naturaleza misma del dogma*. El origen, en efecto, del dogma lo ponen en aquellas fórmulas sencillas primitivas [474] que bajo cierto aspecto son necesarias a la fe; pues la revelación, para que realmente lo sea, requiere en la conciencia algún conocimiento claro de Dios. Sin embargo, el dogma mismo parecen afirmar que se contiene propiamente en las fórmulas secundarias. — Ahora, pues, para averiguar su naturaleza, hay que averiguar ante todo qué relación existe entre las fórmulas religiosas y el *sentimiento religioso* del alma. Y esto lo entenderá fácilmente quien sepa que tales fórmulas no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe: por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto, que vulgarmente se llaman *símbolos*; por lo que al creyente se refiere, son meros *instrumentos*. — De ahí que *por ninguna* [475] *razón se pueda establecer que contengan la verdad absolutamente*; porque, en cuanto símbolos, son imágenes de la verdad y, por tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso, tal como éste se refiere al hombre; en cuanto instrumentos, son vehículos de la verdad y, por lo tanto, han de acomodarse a su vez al hombre, tal como éste se refiere al sentimiento religioso. Ahora bien, el sentimiento religioso, como quiera que está contenido en lo *absoluto*, *tiene infinitos aspectos*, de los que ahora puede aparecer uno, luego otro. Por semejante manera, el hombre creyente puede hallarse en diversas situaciones. Luego también las fórmulas que llamamos dogmas tienen que estar sujetas a variación. Y así, a la verdad, queda *expedito el camino para la íntima evolución del dogma*. Amontonamiento, por cierto, infinito de sofismas, que arruinan y aniquilan toda religión”⁵⁹⁷.

[476] “Que el *dogma no sólo puede, sino que debe evolucionar y cambiar*, no sólo lo afirman en realidad desenfadadamente los modernistas, sino que es consecuencia que se sigue evidentemente de sus principios.

596* D 2078 [DH 3482].

597* D 2079 [DH 3483].

Porque entre los puntos principales de su doctrina tienen ellos uno que deducen de la inmanencia vital y es que las fórmulas religiosas, para que sean realmente religiosas y no puras elucubraciones del pensamiento, tienen que ser vitales y vivir la vida misma del sentimiento religioso. Lo cual no ha de entenderse como si estas fórmulas, sobre todo si son puramente imaginativas, hubieran sido inventadas para el sentimiento mismo religioso, pues nada importa en absoluto de su origen ni tampoco de su número o cualidad, sino en el sentido de que el sentimiento religioso, aun importándoles, [477] si hace falta alguna modificación, se las asimile vitalmente. Es decir, para expresarlo de otro modo, es menester que la fórmula *primitiva* sea aceptada por el corazón y que éste la sancione; y que, igualmente, bajo la dirección del corazón, se realice el trabajo por el que se engendran las fórmulas *secundarias*. De ahí resulta que, para que estas fórmulas sean vitales, tienen que ser y permanecer acomodadas a la fe juntamente y al creyente. Consiguientemente, si por cualquier causa cesa esta acomodación, *pierden aquéllas sus primitivas nociones y necesitan mudarse*. — Ahora bien, siendo inestable esta fuerza y fortuna de las fórmulas dogmáticas, no es de maravillar que los modernistas las hagan objeto de tanto escarnio y desprecio, mientras que por lo contrario de nada hablan, nada exaltan tanto como el sentimiento religioso y la vida religiosa. De ahí también que ataquen con extrema audacia a la Iglesia de que anda por camino extraviado, pues, [478] dicen, no distingue para nada la fuerza moral y religiosa, de la significación externa de las fórmulas y, adhiriéndose con vano trabajo y suma tenacidad a fórmulas que carecen de sentido, deja que se diluya la religión misma. — *Ciegos y guías de ciegos* (Mt 15, 14), que, hinchados con soberbio nombre de ciencia, llegan a extremo tal de locura que pervierten la eterna noción de la verdad y el genuino sentimiento de la religión, con la introducción de un sistema nuevo en que, por temerario y desenfrenado afán de novedades, no se busca la verdad donde realmente se halla y, desdeñadas las santas tradiciones apostólicas, se invocan otras doctrinas vanas, fútiles e inciertas y que la Iglesia no ha aprobado, sobre las que los hombres de todo en todo vanos se imaginan que se apoya y sostiene la verdad misma⁵⁹⁸. Esto... por lo que se refiere al filósofo⁵⁹⁹.

[479] “Si, pasando ahora al *creyente*, se quiere saber en qué se distingue éste del *filósofo* en los modernistas, es menester advertir que, si bien el filósofo admite *la realidad de lo divino*, como objeto de la fe, esta realidad él no la encuentra más que en el alma del creyente, en cuanto es

598* Cf. D 1617.

599* D 2080.

objeto del sentimiento y de la afirmación y, por lo tanto, no traspasa el ámbito de los fenómenos; ahora, si esa realidad existe en sí misma fuera del sentimiento y de tal afirmación, es cosa que el filósofo pasa por alto y la descuida. Por el contrario, para el modernista creyente es cosa cierta y averiguada que la realidad de lo divino existe realmente en sí misma y no depende en absoluto del creyente. Y si se les pregunta [480] en qué se funda finalmente esta afirmación del creyente, responderán: *En la experiencia particular de cada hombre*. — Afirmación por la que, si es cierto que se apartan de los racionalistas, vienen por otra parte a dar en la opinión de los protestantes y pseudomísticos⁶⁰⁰. Ellos lo explican así: En el sentimiento religioso hay que reconocer cierta intuición del corazón, por la que *el hombre, sin intermedio alguno, alcanza la realidad de Dios* y de su acción tanto dentro como fuera del hombre, que aventaja con mucho a toda persuasión que pueda venir de la ciencia. Ponen, pues, una verdadera experiencia y ésta superior a cualquier experiencia racional, y si algunos, como los racionalistas, la niegan, es — afirman los modernistas — [481] que no quieren ponerse en las condiciones morales que se requieren para que surja aquella experiencia. Ahora bien, esta experiencia, cuando uno la adquiere, es la que propia y verdaderamente le hace creyente”⁶⁰¹.

“... Admitidos estos postulados junto con los demás errores ya mencionados, queda abierta la puerta al ateísmo. Advirtamos por de pronto que de esta doctrina de la experiencia, junto con la otra del simbolismo, se sigue que *toda religión*, sin exceptuar el paganismo, *ha de tenerse por verdadera*. ¿Por qué, en efecto, no han de darse experiencias semejantes en cualquier religión? Más de uno afirma que se han dado. ¿Y con qué derecho [482] negarán los modernistas la verdad de la experiencia que afirma un turco y reclamarán para solos los católicos las experiencias verdaderas? Pero, en realidad, los modernistas no lo niegan, antes bien, unos más o menos oscuramente, otros con toda claridad, pretenden que *todas las religiones son verdaderas*. Y es, por otra parte, evidente que no pueden pensar de otra manera. Pues ¿por qué capítulo habrá que atribuir falsedad a una religión cualquiera según los principios modernistas? Ciertamente, o por engaño del sentimiento religioso o por ser falsa la fórmula pronunciada por la inteligencia. Ahora bien, el sentimiento religioso es siempre uno y el mismo, aunque alguna vez quizás sea imperfecto; y, para que la fórmula del entendimiento [483] sea verdadera, basta que responda al sentimiento religioso y al hombre creyen-

600* Cf. D 1273.

601* D 2081.

te, sea lo que fuere de la perspicacia del ingenio de éste. Una cosa, a lo más, podrían acaso sostener los modernistas en el conflicto de las diversas religiones, y es que *la católica, por tener más vida, tiene más verdad, y que merece mejor el nombre cristiano*, por ser la que mejor responde a los orígenes del cristianismo..."⁶⁰².

"Otro punto hay en este capítulo de la doctrina, totalmente contrario a la verdad católica. — Porque esta teoría de la experiencia se traslada también a la TRADICIÓN que la Iglesia ha afirmado hasta el presente, y totalmente la destruye. Efectivamente, los modernistas destruyen la tradición [484] de modo que sea cierta comunicación con otros de una experiencia *original* por medio de la predicación y con ayuda de la fórmula intelectualiva.

Por eso, a esta fórmula, aparte la virtud que llaman representativa, le atribuyen otra sugestiva, ora para suscitar en el que ya cree el sentido religioso tal vez entorpecido y para restablecer la experiencia otrora habida, ora para producir por vez primera en los que aún no creen el sentimiento religioso y la experiencia. De este modo se propaga ampliamente la experiencia religiosa en los pueblos, no sólo en los que ahora son, por medio de la predicación, sino también en los por venir, por medio de libros y de la transmisión oral de unos a otros. Esta comunicación [485] de la experiencia, hay veces que echa raíces y florece; otras se marchita inmediatamente y muere. Ahora bien, el florecimiento es para los modernistas argumento de la verdad, como quiera que toman promiscuamente verdad y vida. De lo que nuevamente será lícito inferir *que todas las religiones que existen son verdaderas*, pues de lo contrario tampoco vivirían"⁶⁰³.

"Llegados aquí,... tenemos sobrados elementos para conocer cabalmente qué *relaciones* establecen los modernistas *entre la fe y la ciencia*, bajo cuyo nombre comprenden también la historia. — Y ante todo hay que pensar que el objeto de la una es totalmente externo al de la otra y *separado* de ella. [486] Porque la fe mira únicamente a aquello que la ciencia declara serle incognoscible. De ahí la diversa tarea de cada una: la ciencia versa sobre los fenómenos en que no hay lugar alguno para la fe; la fe, por su parte, versa sobre lo divino, que la ciencia de todo punto ignora. De donde, finalmente, resulta que *entre la fe y la ciencia no puede darse jamás conflicto*; pues, como cada se mantenga en su puesto, no podrán encontrarse jamás y *por ende* tampoco contradecirse. — Si

602* D 2082.

603* D 2083.

a esto se objeta que hay en la naturaleza visible cosas que pertenecen también a la fe, como la vida humana de Cristo, lo negarán. Porque [487] si bien estas cosas se cuentan entre los fenómenos; sin embargo, en cuanto están penetrados de la fe y por la fe fueron trasfigurados del modo que arriba se dijo (cf. D 2076), han sido arrebatados del mundo sensible y trasladados a la materia de lo divino. Por eso, si seguimos preguntando si Cristo realizó verdaderos milagros y realmente presintió lo por venir, si realmente resucitó y subió a los cielos, *la ciencia agnóstica lo negará, la fe lo afirmará*; pero de aquí no se seguirá contradicción alguna entre una y otra. Porque uno lo negará como *filósofo* que habla a filósofos, es decir, que ha contemplado a Cristo únicamente según su realidad *histórica*; [488] otro lo afirmará como *creyente* que habla con creyentes, mirando la vida de Cristo en cuanto otra vez es vivida por la fe y en la fe”⁶⁰⁴.

“Mucho se engañaría, sin embargo, quien pensara que podrá sacar de aquí la consecuencia de que *la fe y la ciencia no han de estar absolutamente sometidas la una a la otra*. De la ciencia, sí, podrá pensarlo recta y verdaderamente; pero no de la fe que tiene que *estar sometida a la ciencia* no ya por uno, sino por triple motivo. Porque en primer lugar hay que advertir que en cualquier hecho religioso, quitada la *realidad divina* y la experiencia que de ella tiene el creyente, [489] todo lo demás y particularmente las *fórmulas religiosas* no traspasan en modo alguno el ámbito de los fenómenos y, por lo tanto, caen bajo el dominio de la ciencia. Puede, si quiere, el creyente salirse de este mundo; pero mientras viva en el mundo, no eludirá jamás, quiera que no quiera, las leyes, la observación y los juicios de la ciencia y de la historia. — Además, si es cierto que se ha dicho que Dios es sólo objeto de la fe, eso ha de concederse de la *realidad divina*, pero no de la *idea* de Dios, pues ésta *está sometida a la ciencia*, que, filosofando en el orden que llaman lógico, alcanza también cuanto hay de absoluto [490] e ideal. Por lo cual, la filosofía, esto es, la ciencia, tiene derecho a conocer acerca de la idea de Dios, moderarla en su desenvolvimiento y, si algo extraño se le mezcla, corregirlo. De ahí el axioma de los modernistas de que *la evolución religiosa debe conciliarse con la moral e intelectual*, es decir, como lo explica uno de sus maestros, debe someterse a ellas. — Allégase finalmente que el hombre no sufre en sí mismo la dualidad, por lo que urge al creyente la necesidad íntima de conciliar su fe con la ciencia de manera que no discrepe de la idea general que la ciencia ofrece sobre el uni-

verso. De este modo, pues, se llega al resultado de que *la ciencia se sienta absolutamente libre de la fe; pero la fe, por mucho que se pregone ser extraña* [491] *a la ciencia, tiene que estar sujeta a ésta*. Todo lo cual... es contrario a lo que Pío IX... enseñaba diciendo: 'En las cosas que atañen a la religión, a la filosofía le toca servir, no mandar; no prescribir lo que hay que creer, sino abrazarlo con razonable deferencia; no escudriñar las profundidades de los misterios de Dios, sino reverenciarla piadosa y humildemente'⁶⁰⁵. Los modernistas vuelven la cosa al revés y por eso puede aplicárseles lo que GREGORIO IX... escribía de ciertos teólogos de su tiempo: '... Arrastrados por doctrinas varias y peregrinas, reducen la cabeza a la cola y obligan a la reina a servir a la esclava' (cf. D 442s)"⁶⁰⁶.

"Esto se pondrá más patentemente de manifiesto a quien observe la manera de obrar de los modernistas, [492] que responde de todo en todo a sus enseñanzas. Muchos de sus escritos y dichos parecen, efectivamente, contradictorios, de suerte que fácilmente se los podría tener por vacilantes y dudosos; sin embargo, eso lo hacen de propósito y deliberadamente, es decir, de acuerdo con la idea que profesan sobre la mutua separación de la fe y de la ciencia. De ahí que en sus libros tropezamos con cosas que un católico puede aprobar punto por punto; y, pasando página, con otras que diríanse dictadas por un racionalista. De ahí que escribiendo de historia no mencionan para nada la divinidad de Jesucristo; predicando, empero, en los templos, la profesan firmísimamente. Así también, si cuentan la historia, no dan cabida alguna a los Padres y Concilios; pero si enseñan catecismo, a unos y a otros los alegan con honor. De ahí también *el separar* [493] *la exégesis teológica y pastoral, de la científica e histórica*. Igualmente, partiendo del principio de que la ciencia no depende para nada de la fe, sin horrorizarse de seguir las pisadas de Lutero⁶⁰⁷, cuando disertan sobre filosofía, historia y crítica, manifiestan de mil modos su desdén por las enseñanzas católicas, por los Santos Padres, los Concilios ecuménicos y el magisterio de la Iglesia; y si por ello se los reprende, se quejan de que se les quita la libertad. Profesando, finalmente, la idea de que *la fe ha de someterse a la ciencia*, a cada paso y a cara descubierta censuran a la Iglesia porque con la mayor obstinación se niega a someter y acomodar sus dogmas a las opiniones de la filosofía; ellos, por su parte, suprimida para este fin la antigua teología, preten-

605* Cf. D 1656.

606* D 2085 [DH 4386].

607* Cf. D 769 [= DH 1479].

den introducir otra nueva que siga dócilmente los delirios de los filósofos”⁶⁰⁸.

[494] “Aquí tenemos ya... abierto el camino para contemplar a los modernistas en la arena *teológica*. Tarea escabrosa, que hay que resumir brevemente. Trátase ni más ni menos que de conciliar la fe con la ciencia, y eso no de otro modo que sometiendo la una a la otra. En este terreno, el teólogo modernista usa los mismos principios que vimos usaba el filósofo y los adapta al creyente: nos referimos a los principios de la *inmanencia* y del *simbolismo*. La cosa se logra con la mayor expedición de la siguiente manera: el filósofo enseña que el *principio de la fe es inmanente*; el creyente añade que este principio es Dios; el teólogo concluye: Luego *Dios es inmanente en el hombre*. De ahí la INMANENCIA TEOLÓGICA. Por otra parte, para el filósofo [495] es cierto que las *representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas*; para el creyente es igualmente cierto que el *objeto de la fe es Dios en sí mismo*; el teólogo consiguiientemente colige que *las representaciones de la realidad divina son simbólicas*. De ahí el SIMBOLISMO TEOLÓGICO. Errores ciertamente grandísimos, y cuán perniciosos sean uno y otro se hará patente examinando sus consecuencias. Porque hablando ya del *simbolismo*, como quiera que los símbolos son tales respecto del objeto, pero respecto del creyente son instrumentos, el creyente ha de tener — dicen — ante todo buen cuidado de no adherirse más de lo debido a la fórmula en cuanto fórmula, sino que ha de usar de ella únicamente para unirse a la verdad absoluta que la fórmula descubre y encubre juntamente y que se esfuerza en expresar sin conseguirlo jamás. [496] Añaden además que tales fórmulas ha de emplearlas el creyente, tanto cuanto le ayuden, pues para su comodidad han sido dadas, no para su estorbo; eso sí, sin tocar para nada el honor que por respeto social se debe a las fórmulas que el público magisterio haya juzgado aptas para expresar la conciencia común, mientras, se entiende, el mismo magisterio no mandare otra cosa. — Por lo que a la *inmanencia* se refiere, no es fácil indicar qué sientan realmente los modernistas, pues no todos son de la misma opinión. Hay quienes la ponen en que Dios, al obrar, está en el hombre más que el hombre en sí mismo, lo que, bien entendido, no tiene motivo de reprensión. Otros en que la acción de Dios es una con la acción de la naturaleza, y la de la causa primera una con la de la causa segunda; lo cual en realidad destruye el orden sobrenatural. Otros la explican de modo [497] que ofrecen sospecha de sentido panteísta, cosa que responde mejor al resto de sus doctrinas”⁶⁰⁹.

608* D 2086.

609* D 2087.

“A este postulado de la inmanencia se añade otro que podemos llamar de la *permanencia divina*. Los dos se diferencian entre sí, sobre poco más o menos, como la experiencia particular y la transmitida por la tradición. Un ejemplo lo aclarará, y sea tomado de la Iglesia y de los sacramentos. *Que la Iglesia – dicen – y los sacramentos hayan sido instituidos por Cristo mismo, es cosa que no ha de creerse en modo alguno.*

Lo prohíbe el agnosticismo, el cual no ve en Cristo más que a un hombre, cuya conciencia religiosa, como la de los hombres, se fue formando poco a poco; lo prohíbe la ley de la inmanencia, que rechaza las que llaman aplicaciones externas; [498] lo prohíbe igualmente la ley de la evolución, que pide, para que los gérmenes se desenvuelvan, tiempo y una serie de circunstancias sucesivas; lo prohíbe, en fin, la historia, que demuestra cómo fue en realidad el curso de los hechos. Sin embargo, hay que mantener que la Iglesia y los sacramentos fueron *mediatamente* instituidos por Cristo. ¿De qué modo? Los modernistas afirman que todas las conciencias cristianas estuvieron en cierto modo virtualmente incluidas en la conciencia de Cristo, como la planta en la semilla; y como los gérmenes viven la vida de la semilla, hay que decir que los cristianos todos viven la vida de Cristo. Ahora bien, la vida de Cristo –según la fe– es divina; luego también lo es la vida de los cristianos. Si, pues, esta vida en el decurso de las edades dio principio a la Iglesia y a los sacramentos, con todo derecho se dirá que este principio viene de Cristo y [499] que es divino. De modo enteramente semejante establecen que son divinas las Sagradas Escrituras y divinos los dogmas. – A esto, poco más o menos, se reduce la teología de los modernistas; pequeño caudal, sin duda, pero sobreabundante para quien sostenga que hay que obedecer siempre a la ciencia, en todo lo que mandare...”⁶¹⁰.

“Hasta aquí hemos tocado *el origen y naturaleza de la fe*. Mas, como quiera que los brotes de la fe son muchos, principalmente la Iglesia, el dogma, las cosas sagradas y el culto, los Libros que llamamos santos, hay que examinar qué es lo que los modernistas enseñan sobre estos puntos. Y empezando por el *dogma*, ya quedó antes indicado cuál sea su origen y naturaleza (D 2079s). El dogma nace de cierto impulso o necesidad, por la que [500] el creyente trabaja en sus propios pensamientos, a fin de ilustrar más su conciencia y la de los otros. Este trabajo se ordena todo a penetrar y pulir la primitiva fórmula de la inteligencia, no ciertamente en sí misma según su desenvolvimiento lógico, sino

según sus circunstancias o, según ellos dicen con menos claridad, *vitalmente*. De ahí resulta, como ya insinuamos, que en torno a la fórmula primitiva se van formando poco a poco otras *secundarias* (Cf. D 2078s), que juntándose en un cuerpo o construcción de doctrina, al ser aprobadas por el magisterio público, como expresión de la conciencia común, se llaman dogmas. Del dogma hay que separar cuidadosamente las especulaciones de los teólogos que, por otra parte, si bien no viven la vida del dogma, no son, sin embargo, del todo inútiles, ora para componer [501] la religión con la ciencia y deshacer sus conflictos, ora para ilustrar desde fuera la religión y defenderla; otra utilidad quizá tengan también para preparar la materia de un nuevo dogma futuro. Del culto no habría mucho que decir, si no fuera porque bajo ese nombre se comprenden también los *sacramentos*, acerca de los cuales versan los mayores errores de los modernistas. Del culto afirman que tiene su origen en un doble impulso o necesidad; pues, como vimos, todo en su sistema nos dicen que se engendra por íntimos impulsos o necesidades. Una es la de dar alguna forma sensible a la religión; otra, la de propagarla; lo que no sería posible sin cierta forma sensible y actos santificantes, que llamamos sacramentos. Ahora bien, *los sacramentos son para los* [502] *modernistas meros símbolos* o signos, aunque no carentes de eficacia. Para indicar esta eficacia se valen del ejemplo de ciertas palabras que vulgarmente se dice “han hecho fortuna”, pues tienen la virtud de propagar ciertas ideas poderosas y que impresionan de modo extraordinario los ánimos. Como esas palabras se ordenan a dichas ideas, así los sacramentos al sentimiento religioso: nada más. Por cierto, hablarían más claro si dijeran que los sacramentos han sido instituidos únicamente para alimentar la fe; pero esto lo condenó el Concilio de Trento... (D 848 [= DH 1605])⁶¹¹.

“Algo hemos indicado ya sobre la naturaleza y origen de los *Libros Sagrados*. Éstos, conforme a los principios de los modernistas, pudieran muy bien definirse como una colección de *experiencias*, no de las que a cualquiera [503] le ocurren a cada paso, sino de las extraordinarias e insignes, que se han dado en toda religión. – Así absolutamente lo enseñan los modernistas sobre nuestros Libros lo mismo del Antiguo que del Nuevo Testamento. Con miras, sin embargo, a sus opiniones notan con suma astucia: Aun cuando la experiencia se refiere al presente, puede no obstante tomar su materia de lo pasado, lo mismo que de lo por venir, en cuanto el creyente vuelve a vivir lo pasado *al modo de lo presente* por

611* D 2089.

medio del recuerdo, o lo por venir, por anticipación. Y esto explica por qué entre los Libros Sagrados pueden contarse los históricos y los apocalípticos. — Así, pues, Dios habla ciertamente en estos libros por medio del creyente; pero, como enseña la teología de los modernistas, sólo habla por la inmanencia y la *permanencia vital*.

[504] Preguntaremos: ¿Qué se hace entonces de la *inspiración*? Ésta, responden, si no es tal vez por su grado de vehemencia, no se distingue en nada del impulso *por el que el creyente se siente movido a comunidad su fe de palabra o por escrito*. Algo semejante tenemos en la inspiración poética por la que alguien dijo:

‘Está Dios en nosotros, y agitados por Él nos encendemos’⁶¹². De esta inspiración añaden los modernistas que nada hay absolutamente en los Sagrados Libros que carezca de ella. Al afirmar esto, pudiera creérseles más ortodoxos que otros modernos que limitan en parte la inspiración, como, por ejemplo, cuando introducen las que se llaman [505] citas tácitas. Pero aquéllos hablan así sólo de boca y simuladamente. Porque si juzgamos la Biblia por los principios del agnosticismo, es decir, como obra humana compuesta por hombres, aunque se le concede al teólogo el derecho de proclamarla divina por la inmanencia, ¿cómo puede, en definitiva, coartarse más la inspiración? Los modernistas afirman realmente la inspiración universal de los Libros Sagrados; pero en sentido católico no admiten ninguna’⁶¹³.

‘Más abundante cosecha nos ofrece lo que la escuela de los modernistas imagina sobre la *Iglesia*. — Para empezar, sienten que la Iglesia tiene su origen en una *doble necesidad*, una que se da en cualquier creyente, en aquel sobre todo [506] que ha alcanzado alguna experiencia primera y singular, la de comunicar con otros su fe; otra, una vez que la fe se ha hecho común entre varios, en la colectividad (*collectivitas*), para crecer en la sociedad, y conservar, aumentar y propagar el bien común. ¿Qué es, pues, la Iglesia? La Iglesia es el parto de la *conciencia colectiva*, o *reunión de las conciencias individuales*, que, en virtud de la *permanencia vital*, dependen de algún primer creyente, en caso de los católicos, de Cristo. — Ahora bien, toda sociedad necesita de una autoridad moderadora, cuyo oficio es dirigir a todos los asociados a un fin común y conservar prudentemente los elementos de cohesión, que en una asociación religiosa se reducen [507] a la doctrina y al culto. De aquí una triple autoridad en la Iglesia Católica: *disciplinar, dogmática y cultural*.

612* OVIDIO, *Fastos (Fasti)* VI, 5.

613* D 2090.

Ahora, la naturaleza de esta autoridad hay que colegirla de su origen, y de su naturaleza han de derivarse sus derechos y deberes. En las edades pretéritas, fue vulgar error que la autoridad venía a la Iglesia desde fuera, es decir, inmediatamente de Dios, por lo que con razón se la tenía como autocrática. Pero semejante idea está hoy día envejecida. Al modo que la Iglesia se dice haber emanado de la colectividad de las conciencias; por igual manera, la autoridad emana vitalmente de la misma Iglesia. La *autoridad*, pues, como la Iglesia, *nace de la conciencia religiosa* y, por ende, *a ella está sujeta*; si desprecia esa sujeción, cae en la tiranía. Ahora bien, vivimos [508] en una época en que el sentido de la libertad ha alcanzado su más alta cima. En el Estado, la conciencia pública ha introducido la soberanía popular. Mas la conciencia, lo mismo que la vida, es *una* en el hombre. Si, pues, no quiere levantar y fomentar en las conciencias de los hombres una guerra intestina, la autoridad de la Iglesia tiene el deber de usar de las formas democráticas, tanto más cuanto que, de no hacerlo, le amenaza la ruina. Porque tiene que ser ciertamente un loco quien imagine que puede jamás darse vuelta atrás en el sentido de la libertad que hoy está en vigor. Forzado y detenido violentamente, se derramaría con más ímpetu, arrasando juntamente la Iglesia y la religión. Todo esto ratiocinan los modernistas, cuyos esfuerzos todos se dirigen a indagar los medios para conciliar la autoridad de la Iglesia con la libertad de los creyentes⁶¹⁴.

[509] {La confrontación con los modernistas hizo que sobrepasáramos ya en algunos aspectos el tema que nos interesa especialmente en nuestro contexto: la *fe* como *virtud sobrenatural*. Eso era inevitable, porque, cuando se habla de la fe, vemos que a cada *virtud* (como un *habitus* que es) le corresponde necesariamente un *acto* en el que dicha virtud se ejercita; y al acto le corresponde un *objeto* hacia el cual se dirige. Y lo uno no puede entenderse sin lo otro. Por eso, el término “fe” tiene varias significaciones: designa el *habitus* de la fe, el acto de fe y aquello en lo que se cree, la verdad revelada. Puesto que lo que hemos de entender – con la fe – como verdad revelada, se nos presenta por medio de la *Iglesia*, es preciso que la doctrina acerca de la fe se extienda [510] a la doctrina acerca de la Iglesia. Como hemos de volver más tarde al estudio de la Iglesia como institución social, pasaremos por alto de momento las secciones siguientes de la encíclica “Pascendi...”, que en las pp. 46ss de dicha encíclica tratan de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el contexto del poder disciplinar de la Iglesia. Estudiaremos ahora las exposiciones de la mencionada encíclica que

hablan de la autoridad del Magisterio eclesiástico y de la potestad de la Iglesia en materia dogmática.)

“Sobre el *Magisterio* de la Iglesia (los modernistas)... declaran lo siguiente: Una asociación religiosa no puede en modo alguno tener unidad, si no hay una sola conciencia de los asociados y una fórmula única [511] de que se valgan. Ahora bien, una y otra unidad exige una especie de inteligencia común, a la que toque hallar y determinar la fórmula que más exactamente responda a la conciencia común, y esa inteligencia es menester que tenga suficiente autoridad para imponer a la comunidad la fórmula que hubiere estatuido. Pues bien, en esta conjunción y como fusión, tanto de la inteligencia que elige la fórmula como de la potestad que la prescribe, ponen los modernistas la noción del magisterio eclesiástico. Así, pues, como en definitiva el magisterio nace de las conciencias individuales y tiene encomendado su público deber para comodidad de las mismas conciencias, síguese necesariamente que depende de esas conciencias y debe doblegarse a las fórmulas populares. Por tanto, prohibir a las conciencias de los individuos que profesen pública y abiertamente los impulsos que sienten, así como cerrarle el camino a la crítica para que impulse el dogma hacia sus necesarias evoluciones, no es uso, sino abuso de una potestad que le fue encomendada para utilidad. [512] – De modo semejante debe guardarse templanza en el uso mismo de la autoridad. Censurar y prohibir un libro cualquiera sin conocimiento del autor, sin admitir explicación ni discusión alguna, es ciertamente cosa que linda con la tiranía. Por lo cual también aquí hay que hallar un camino medio, a fin de que queden intactos los derechos juntamente de la autoridad y de la libertad. Entretanto, el católico ha de obrar de modo que públicamente se muestre obedientísimo a la autoridad, pero no por eso deje de seguir su propio genio. En cuanto a la Iglesia en general prescriben así: Puesto que el fin de la potestad eclesiástica se dirige únicamente a lo espiritual, hay que quitar todo el aparato externo con que se muestra adornada con demasiada magnificencia a los ojos de quienes la contemplan. En lo cual olvidan seguramente una cosa, y es que la religión, [513] aunque se dirige a las almas, no se encierra únicamente en las almas, y que el honor que a su potestad se tributa recae sobre Cristo su fundador”⁶¹⁵.

“Para terminar toda esta materia acerca de la fe y de sus varios brotes, réstanos,... que oigamos en último lugar *lo que los modernistas enseñan* acerca de su desenvolvimiento. – El principio general aquí es:

En una religión que vive, nada hay que no sea variable y que, por ende, no deba variarse. De aquí pasan a lo que en sus doctrinas es casi lo principal: la *evolución*. Consiguientemente, el dogma, la Iglesia, el culto, los libros que veneramos como santos, y hasta la fe misma, si no queremos que todo eso se cuente entre lo muerto, tiene que someterse a las leyes de la evolución. Cosa que no puede parecer maravillosa [514] a quien tenga ante los ojos lo que de cada uno de esos puntos enseñan los modernistas. Sentada, pues, la ley de la evolución, el modo como se cumple ésta lo tenemos descrito por los mismos modernistas. Y, ante todo, en cuanto a la fe. *La primitiva forma de la fe*, dicen, fue *ruda* y común a todos los hombres, como quiera que nacía de la naturaleza y vida misma de los hombres. *La evolución vital trajo el progreso* y éste no porque se agregaran nuevas formas desde fuera, sino porque el sentimiento religioso fue invadiendo cada vez con más fuerza la conciencia. Ahora bien, el progreso mismo se cumplió de doble modo, primero, negativamente, eliminando todo elemento extraño, por ejemplo, el que viniera de la familia o nación; [515] luego, *positivamente*, por el desarrollo intelectual y moral del hombre, que hizo que la noción de lo divino se tornara más amplia y clara y el sentimiento religioso más exquisito. Para el progreso de la fe, hay que alegar las mismas *causas* antes dichas para explicar su *origen*: a ellas, no obstante, hay que añadir ciertos *hombres extraordinarios*, a los que llamamos profetas, el más grande de los cuales es *Cristo*. Y esto, no sólo porque mostraron en su vida y palabras algo misterioso que la fe atribuía a la divinidad, sino porque alcanzaron nuevas y antes no habidas experiencias que respondían a la indigencia religiosa de cada época. — Pero la evolución del dogma nace [516] principalmente de la necesidad de superar los impedimentos de la fe, de vencer a los enemigos y de refutar las contradicciones. Añádase a esto un empeño constante por penetrar mejor los arcanos que la fe encierra. Así, dejando aparte los demás ejemplos, ha sucedido con Cristo: lo que en él admitía la fe divina — fuérase lo que fuere — de tal modo se fue paso a paso y gradualmente ampliando, que por fin fue tenido por Dios. — A la evolución del *culto* contribuye sobre todo la necesidad de adaptarse a las costumbres y tradiciones de los pueblos, así como la de gozar de la virtud que el uso o práctica ha prestado a determinados actos. [517] — Finalmente, la causa de la evolución de la *Iglesia* nace de su necesidad de adaptarse a las circunstancias históricas y a las formas de régimen civil públicamente introducidas. Así se manifiestan ellos acerca de los diversos puntos. Aquí, empero, antes de seguir adelante, quisiéramos que se notara bien su doctrina de las *necesidades e indigen-*

cias...; porque, aparte de cuanto hemos ya visto, es como la base y fundamento del famoso método que llaman histórico"⁶¹⁶.

"Insistiendo todavía en la doctrina de la evolución, debe advertirse además que, si bien las necesidades o indigencias impelen a la evolución, ésta, por ellas únicamente empujada, traspasaría fácilmente los límites de la tradición y, por ende, arrancada del primitivo principio vital conduciría [518] más bien a la ruina que al progreso. De ahí que siguiendo más de lleno la mente de los modernistas, diremos que la evolución surge del conflicto de dos fuerzas, de las que una tira hacia el progreso, otra retrae hacia la conservación. *La fuerza conservadora* reside en todo su vigor en la Iglesia y se contiene en la *tradición*; la ejerce, empero, la autoridad religiosa, y eso, tanto de derecho, puesto que entra en la naturaleza de la autoridad salvaguardar la tradición, como de hecho, pues la autoridad, limitada por los cambios de la vida, no se siente nada o apenas nada urgida por los estímulos que impelen al progreso. Por el contrario, *la fuerza que arrastra hacia el progreso* y que responde a las necesidades más íntimas, está escondida y se halla activa en la *conciencia* [519] de las personas privadas. Aquí vemos... cómo levantó su cabeza una doctrina perniciosísima que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos, como elementos de progreso.

De una especie de convenio y pacto entre estas dos fuerzas, la conservadora y la progresiva, es decir, entre la autoridad y las conciencias individuales, nacen los progresos y los cambios. Porque las conciencias de los individuos, o algunas de ellas, obran sobre la conciencia colectiva, y ésta sobre los representantes de la autoridad, obligándola a pactar y atenerse a lo pactado.

[520] De aquí es fácil entender cómo se maravillan tanto los modernistas, cuando saben que se los reprende o castiga. Lo que se les echa en cara como pecado, ellos lo tienen por deber de su conciencia. Nadie conoce mejor que ellos las necesidades de las conciencias, pues llegan a ellas más de cerca que no la autoridad eclesiástica. Ellos recogen en sí, pues, como si dijéramos, todas esas necesidades, y por eso se sienten ligados por el deber de hablar y escribir públicamente. Repréndalos, si quiere, la autoridad; ellos se apoyan en la conciencia de su deber y por íntima experiencia saben que se les deben no reprensiones, sino alabanzas. No se les oculta ciertamente que no se da progreso sin lucha, ni lucha sin víctimas; sean, pues, ellos [521] las víctimas como los profetas y Cristo. No por ser maltratados, miran con malos ojos a la autoridad; de buena gana conceden que ésta cumple con su deber. Sólo se que-

jan de que no se les oye para nada; pues de este modo se retarda el curso de las almas; pero vendrá certísimamente la hora de romper todas las trabas, pues las leyes de la evolución pueden reprimirse, pero no totalmente infringirse. Ellos continúan el camino emprendido; lo continúan aun después de reprendidos y condenados, cubriendo una audacia increíble con el velo de una sumisión fingida. Simulan doblar sus cervices; con la mano empero y el alma prosiguen con más audacia la obra emprendida. [522] Y así obran a ciencia y conciencia, ora porque opinan que a la autoridad hay que estimularla, no destruirla, ora porque necesitan permanecer dentro del recinto de la Iglesia para cambiar incessantemente la conciencia colectiva; mas al hablar así, no caen en la cuenta que están confesando serles adversa la conciencia colectiva y que, por tanto, no tienen derecho a venderse por sus intérpretes... – Pero después que hemos examinado en los secuaces del modernismo al filósofo, al creyente y al teólogo, réstanos ya ahora mirar igualmente al historiador, al crítico, al apologeta y al reformador⁶¹⁷.

“Algunos modernistas que [523] se dedican a escribir historia parecen demostrar cuidado extremo para que no se los tenga por filósofos, antes bien proclaman hallarse totalmente ayunos de filosofía. Astucia suma, para que nadie piense que se hallan imbuidos de prejuicios filosóficos y que son, por ende, como dicen, absolutamente objetivos. La verdad es, sin embargo, que su historia o su crítica respira pura filosofía y que lo que ellos infieren, se deduce de sus principios filosóficos por exacto raciocinio, lo que fácilmente resultará patente para quien reflexione. – Las tres primeras reglas o cánones de tales historiadores o críticos, como dijimos, son aquellos mismos principios que arriba adujimos de los filósofos: el agnosticismo, el teorema de la trasfiguración de las [524] cosas por la fe, y otro que nos pareció podía llamarse de la desfiguración. Señalemos ya las consecuencias de cada uno. – En virtud del *agnosticismo*, la historia, no de otro modo que la ciencia, únicamente se ocupa de los fenómenos. Luego Dios, lo mismo que cualquier intervención divina en lo humano, deben relegarse a la fe como cosa que pertenece a ella sola. Por tanto, si se presenta algo que consta de doble elemento, divino y humano, como son Cristo y la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas a este tenor, hay que partirlo y distribuirlo de manera que lo humano se dé a la historia y lo divino a la fe. De ahí la distinción corriente entre los modernistas del Cristo histórico y del Cristo de la fe, la Iglesia de la historia y la Iglesia de la fe, los sacramentos de la historia y los sacramentos de la fe, y otras cosas semejantes a cada paso.

[525] Luego, ese mismo elemento humano que vemos toma el historiador para sí, tal como aparece en los monumentos, hay que decir que ha sido elevado por la fe en fuerza de la *trasfiguración* más allá de las condiciones históricas. Es menester, pues, separar nuevamente las adiciones hechas por la fe y relegarlas a la fe misma y a la historia de la fe; así, tratándose de Cristo, cuanto sobrepasa la condición de hombre, ora la natural, tal como la psicología la presenta, ora la que resulta del lugar y tiempo en que vivió. — Además, en virtud del tercer principio de su filosofía, las cosas mismas que no exceden el ámbito de la historia, las pasan como por una criba y relegan igualmente a la fe todo lo que, a su juicio, no entra en la que llaman lógica de los hechos o no se adapta a las personas. Así quieren que Cristo no dijera nada que parezca sobrepasar [526] la capacidad del vulgo que le oía. De ahí que de su historia *real* borran y pasan a la fe las alegorías que ocurren en sus discursos. Se preguntará tal vez en qué ley se funda tal discernimiento. Se funda en el carácter del hombre, en la condición que ocupó en su patria, en su educación, en el complejo de circunstancias de un hecho cualquiera: en una palabra, si es que lo hemos comprendido bien, en una norma que, en definitiva, viene a parar en puramente *subjetiva*. Es decir, que se esfuerzan en tomar y casi representar ellos la figura de Cristo y, lo que ellos hubieran hecho en circunstancias semejantes, eso todo se lo pasan a Cristo. — Así, pues, para concluir, *a priori* y llevados de determinados principios de filosofía que ciertamente profesan, pero que afectan ignorar, [527] en la historia que llaman real afirman que Cristo no fue Dios ni hizo nada divino; como hombre, empero, sólo hizo lo que ellos, en relación a los tiempos de Cristo, le conceden hacer o decir⁶¹⁸.

“Mas como la historia recibe sus conclusiones de la filosofía, así la crítica las recibe de la historia. El crítico, en efecto, siguiendo los indicios que le da el historiador, divide los monumentos en dos grupos: lo que queda después de la triple desmembración ya dicha, lo asigna a la historia *real*; lo demás lo relega a la historia de la fe o historia interna. Estas dos especies de historia las distinguen cuidadosamente; y la historia de la fe — cosa que queremos que se note bien — la oponen a la historia real, [528] en cuanto es real. De ahí, como ya dijimos, un doble Cristo: uno real, otro que no existió jamás realmente, sino que pertenece a la fe; uno que vivió en determinado lugar y en determinada edad, otro que sólo se halla en las pías imaginaciones de la fe, como es, por ejemplo, el que presenta el Evangelio de Juan, que ciertamente, todo cuanto es, es especulación”⁶¹⁹.

618* D 2076.

619* D 2097.

“Pero no termina aquí el dominio de la filosofía sobre la historia. Distribuidos, como dijimos, en dos grupos los monumentos, se presenta nuevamente el filósofo con su dogma de la inmanencia; y manda que todo lo que hay en la historia de la Iglesia se ha de explicar por la *emanación vital*. Ahora bien, la causa o [529] condición de cualquier emanación hay que ponerla en la necesidad o indigencia; luego también hay que concebir el hecho después de la necesidad, e históricamente aquél es posterior a ésta. — ¿Qué hace entonces el historiador? Escudriñando de nuevo los monumentos, ora los que se contienen en los Libros Sagrados, ora los que se traen de dondequiera, traza por ellos un índice de las necesidades particulares referentes ya al dogma, ya al culto o a lo demás, que tuvieron unas tras otras lugar en la Iglesia. El índice compuesto se lo entrega al crítico. Éste por su parte pone mano sobre los monumentos que se destinan a la historia de la fe y los va disponiendo por cada edad de la Iglesia de modo que cada uno responda al índice trazado, con el precepto constantemente en la memoria que la necesidad antecede al hecho y el hecho a la narración. [530] A la verdad, puede darse alguna vez el caso, que ciertas partes de la Biblia, por ejemplo, las Epístolas, son el hecho mismo creado por la necesidad. Fuere, sin embargo, lo que fuere, es de ley que la historia de un monumento cualquiera no ha de determinarse de otro modo que por la edad en que cada una de las necesidades surgieron en la Iglesia. Hay que distinguir, además, entre los comienzos de un hecho cualquiera y su desenvolvimiento; puesto que lo que puede nacer en un día, sólo al correr del tiempo crece. Por esta razón, los monumentos que ya están distribuidos por edades, tiene el crítico que partarlos en dos otra vez, separando los que pertenecen a su desenvolvimiento, y ordenarlos nuevamente por tiempos”⁶²⁰.

“Entra nuevamente el filósofo [531] en escena y manda al historiador que lleve a cabo sus estudios tal como prescriben los preceptos y leyes de la evolución. A esto, vuelve el historiador a escudriñar los monumentos, inquiere curiosamente las circunstancias y condiciones en que se ha encontrado la Iglesia en cada edad, su fuerza conservadora, las necesidades tanto internas como externas que la impulsaban al progreso, los impedimentos que se le opusieron, en una palabra, todo lo que ayude a determinar de qué modo se cumplieron las leyes de la evolución. Después de esto, finalmente, nos traza como por rasgos extremos la historia de la evolución o desenvolvimiento. Viene en ayuda el crítico y acomoda el resto de los documentos. Se pone manos a la obra y la

historia queda terminada. – [532]¿A quién, preguntamos ahora, hay que atribuir la historia? ¿Al historiador o al crítico? A ninguno de los dos, ciertamente, sino al filósofo. *Todo es aquí 'apriorismo'*, y 'apriorismo' por cierto que está chorreando herejías. Lástima dan, a la verdad, estos hombres, de quienes diría el Apóstol: 'Se desvanecieron en sus pensamientos... diciendo ser sabios, se hicieron necios' (Rom 1,21-22); nos irritan, sin embargo, cuando acusan a la Iglesia de que mezcla y dispone los documentos de manera que hablen a su favor. Es decir, que achacan a la Iglesia lo que sienten que su conciencia les reprocha a ellos con toda evidencia"⁶²¹.

"Ahora bien, de esta distribución y repartición de los monumentos por edades, se sigue espontáneamente que los *Libros Sagrados* no pueden atribuirse a los autores cuyos nombres llevan realmente. Por lo cual, los modernistas no vacilan en afirmar a cada paso [533] que esos mismos libros, particularmente el Pentateuco y los tres primeros Evangelios, de una breve narración primitiva, fueron gradualmente acrecentándose con añadiduras, es decir, con interpolaciones a modo de interpretación, ora teológica ora alegórica o también con inserciones destinadas sólo a unir entre sí las diversas partes. Sin duda, para decirlo con mayor brevedad y claridad, hay que admitir una *evolución vital* de los Libros Sagrados, que nace de la evolución de la fe y a ella responde. – Añaden por otra parte que los rastros de esta evolución son tan manifiestos que casi puede escribirse su historia. Es más, la escriben realmente con tanta seguridad, que creyérase han visto con sus ojos a cada uno de los escritores que en cada edad han puesto mano en la ampliación de los Libros Sagrados. – Para confirmar todo esto, llaman en su auxilio [534] a la que llaman crítica textual y se empeñan en persuadirnos que este o el otro hecho o dicho no está en su lugar, o traen otras razones por el estilo. Diríase realmente que se han preestablecido unos como tipos de narraciones o discursos y de ahí juzgan con absoluta certeza qué está en su lugar, qué en el ajeno. – Cómo por este método puedan ser aptos para discernirlo, júzguelo el que quiera. Sin embargo, quien les oiga haciendo afirmaciones sobre sus trabajos acerca de los Libros Sagrados, trabajos en que tantas incongruencias se pueden sorprender, tal vez creará que apenas hombre alguno hojeó esos libros antes que ellos, como si no los hubiera investigado en todos sus sentidos una muchedumbre poco menos que infinita de Doctores, muy superiores a ellos en ingenio, en erudición y en [535] santidad de vida. Estos Doctores sapientísimos tan lejos estuvieron de reprender bajo ningún

concepto las Escrituras Sagradas, que más bien, cuanto más profundamente las penetraban, más gracias daban a la Divinidad que se hubiera así dignado hablar con los hombres. Mas ¡ay! que nuestros Doctores no se inclinaron sobre los Sagrados Libros con los mismos instrumentos o auxilios de los modernistas; es decir, que no tuvieron por maestra y guía a una filosofía que partiera de la negación de Dios ni tampoco se erigieron a sí mismos en norma de juicio. Pensamos, pues, que queda ya patente cuál sea el *método* histórico de los modernistas. Va delante el filósofo, a éste le sigue el historiador, y por sus pasos [536] contados viene luego la crítica tanto interna como textual. Y pues compete a la primera causa comunicar su virtud a las siguientes, es evidente que esta crítica no es una crítica cualquiera, sino que se llama, con razón, *agnóstica, inmanentista, evolucionista*, y, por tanto, quien la sigue y de ella se vale, profesa los errores en ella implícitos y se opone a la doctrina católica. — Por eso, pudiera parecer en sumo grado maravilloso que tal linaje de crítica tenga hoy día tanta autoridad entre católicos. La cosa tiene doble causa: en primer lugar la alianza con que historiadores y críticos de este jaez están entre sí estrechísimamente ligados por encima de la variedad de pueblos y diferencia de religiones; luego la audacia máxima con que exaltan a una voz cuanto cualquiera de ellos fantasea, y lo atribuyen al progreso científico. [537] Y si alguno pretende examinar por sí mismo el nuevo portento, le acometen en cerrado escuadrón; si lo niega, le tachan de ignorante; si lo abraza y defiende, le cubren de alabanzas. De ahí quedan engañados no pocos que si consideraran más atentamente de qué se trata, se horrorizarían. — De este prepotente dominio de los que yerran, de este incauto asentimiento de almas ligeras, se engendra una especie de corrupción del ambiente que por todas partes penetra y difunde la peste. — Pero pasemos al *apologeta*”⁶²².

“*También éste depende doblemente del filósofo* entre los modernistas. Primero, indirectamente, tomando por materia la historia escrita, [538] como hemos visto, al dictado del filósofo; luego, directamente, tomando de él sus dogmas y juicios. De ahí el precepto difundido en la escuela de los modernistas sobre que *la nueva apologetica tiene que dirimir las controversias sobre la religión por medio de investigaciones históricas y psicológicas*. Por eso, los apologetas modernistas acometen su obra, advirtiendo a los racionalistas que ellos no defienden la religión por los Libros Sagrados ni por las historias vulgarmente empleadas en la Iglesia, escritas por el viejo método; sino por la historia real, compuesta de acuerdo con los preceptos y métodos modernos. [539] Y esto

lo aseguran, no como si argumentaran *ad hominem*, sino porque realmente piensan que sólo esta historia enseña la verdad. Lo que no necesitan es afirmar su seguridad al escribirla: ya son conocidos entre los racionalistas, ya han sido alabados como soldados que militan bajo la misma bandera; y de estas alabanzas, que un verdadero católico rechazaría, se congratulan y las oponen a las reprensiones de la Iglesia. — Pues veamos ya cómo cualquiera de ellos compone la apología. El fin que se propone conseguir es éste: llevar al hombre que carece todavía de fe a que alcance aquella *experiencia* de la fe católica que, según los principales de los modernistas, es el único [540] fundamento de la fe. Doble camino se abre para ello: uno *objetivo* y otro *subjetivo*. El primero procede del agnosticismo y se endereza a mostrar que en la religión y particularmente en la católica, existe aquella fuerza vital que convence a cualquier psicólogo, y también a cualquier historiador de buena fe, de que en su historia ha de ocultarse necesariamente algo *incógnito*. Para esto es menester demostrar que la religión católica, tal como hoy existe, es absolutamente la misma que fundó Cristo, o sea, no otra cosa que el progresivo desenvolvimiento del *germen* que Cristo sembró. Hay, pues, que determinar ante todo de qué naturaleza sea ese germen. Es lo que quieren hacer ver con la siguiente fórmula: Cristo anunció el advenimiento [541] del reino de Dios que había de establecerse muy en breve, y del que él sería el Mesías, es decir, su autor y organizador dado por Dios. Después hay que demostrar de qué manera este germen, siempre *inmanente* y *permanente* en la religión católica, se fue desenvolviendo paso a paso y de acuerdo con la historia, y se adaptó a las sucesivas circunstancias, tomando de ellas para sí vitalmente cuanto le era útil de las formas doctrinales, culturales y eclesiásticas, superando entretanto los obstáculos que tal vez se le oponían, venciendo a sus adversarios y sobreviviendo a cualesquiera persecuciones y luchas. Pero después de haber demostrado que todo esto, [542] es decir, los impedimentos, los adversarios, las persecuciones, las luchas, y no menos la vida y fecundidad de la Iglesia fueron tales que, si bien en la historia de la Iglesia aparecen incólumes las leyes de la evolución, no bastan, en cambio, para explicar dicha historia plenamente; subsistirá, sin embargo, lo *incógnito* y se ofrecerá espontáneamente ante nosotros. Así ellos. Pero, en todo este razonamiento, una cosa no advierten: que aquella determinación del germen primitivo se debe únicamente al *apriorismo* del filósofo agnóstico y evolucionista, y que el germen mismo está por ellos gratuitamente definido de modo que convenga con su tesis⁶²³.

“Sin embargo, mientras los apologetas de nuevo cuño trabajan por afirmar y persuadir la religión católica con los citados argumentos, conceden de buena gana que *hay en ella muchas cosas que chocan los ánimos*. Es más, con mal disimulado placer van diciendo abiertamente que aun en materia dogmática [543] *hallan ellos errores y contradicciones*; pero añaden a renglón seguido que ello no sólo admite excusa, sino que fue justa y legítimamente introducido: afirmación, a la verdad, maravillosa. Así también, según ellos, hay en los *Libros Sagrados muchísimas cosas viciadas de error* en materia histórica y científica. Pero no se trata allí – dicen – de ciencias o de historia, sino de religión y moral. La ciencia y la historia son allí ciertas envolturas con que se cubren experiencias religiosas y morales, para que más fácilmente se propagaran entre el vulgo; como éste no había de entenderlo de otra manera, una ciencia o una historia más perfecta no le hubiera servido de utilidad, sino de daño. Por lo demás [544] – añaden – como los Libros Sagrados son por su naturaleza religiosos, viven necesariamente de la vida; ahora bien, la vida tiene también su verdad y su lógica, distinta ciertamente de la verdad y lógica racional y hasta de un orden totalmente distinto, es decir, la verdad de adaptación y proporción, ora al *medio*, como ellos dicen, en que se vive, ora al fin para que se vive. En fin, llegan al extremo de afirmar, sin atenuante alguno, que *lo que se desenvuelve por medio de la vida, es todo verdadero y legítimo*. – Nosotros..., para quien la verdad es una y única, y que de los *Libros Sagrados juzgamos que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor* (véase D 1787 [= DH 3006]), afirmamos que eso equivale [545] a atribuir a Dios mismo una mentira oficiosa o de utilidad (*consilium officiumque*), y con palabras de San Agustín decimos: ‘Una vez admitida en la cumbre con alta autoridad una mentira oficiosa, no quedará ni la más pequeña parte de aquellos libros que, si a alguien le parece o difícil para las costumbres o increíble para la fe, no se refiera él por esa misma perniciosísima regla, al propósito y condescendencia del autor que miente’⁶²⁴. De donde resultará lo que añade el mismo santo doctor: ‘En ellas (es decir, en las Escrituras) cada uno creará lo que quiera y no creará lo que no quiera’.

Mas los apologetas modernistas prosiguen impávidos. Conceden además que en los Sagrados Libros ocurren a veces razonamientos para probar alguna doctrina, que no se rigen por fundamento racional ninguno, como son los que [546] se apoyan en las profecías. Sin embargo, también defienden esos razonamientos como una especie de artificio de la predicación que la vida hace legítimo. ¿Qué más? Consienten y hasta

624* San Agustín, Carta 28, cap. 3 (PL 33 (Aug. II), 112,3.

afirman que el mismo Cristo erró manifiestamente al indicar el tiempo del advenimiento del reino de Dios; lo cual – dicen – no debe parecer extraño, como quiera que también Él estaba sujeto a las leyes de la vida. – ¿Qué decir, después de esto, de los dogmas de la Iglesia? También éstos están llenos de manifiestas contradicciones; pero aparte que éstas son admitidas por la lógica vital, no se oponen a la verdad simbólica, puesto que en ellos se trata del Infinito y éste tiene aspectos infinitos. En fin, hasta punto tal aprueban y defienden todo esto, [547] que no vacilan en afirmar que ningún honor más excelente se le puede tributar al Infinito que afirmar de Él cosas contradictorias. Ahora bien, admitida la contradicción, ¿qué no se admitirá?⁶²⁵

“Por otra parte, el que todavía no cree, no sólo puede disponerse a la fe con argumentos objetivos, sino también con subjetivos. Para lo cual los apologetas modernistas se vuelven a la doctrina de la *inmanencia*. Se esfuerzan, efectivamente, en persuadir al hombre que en él mismo y en los más recónditos pliegues de su naturaleza y de su vida, se oculta el deseo y la exigencia de alguna religión y no de una religión cualquiera, [548] sino absolutamente tal cual es la católica; pues dicen que ésta es exigida de todo punto por el perfecto desenvolvimiento de la vida. Aquí tenemos que lamentarnos otra vez vehementemente de que no falten entre los católicos quienes, si bien rechazan la doctrina de la *inmanencia* como doctrina, se valen luego de ella para fines apologeticos, y ello lo hacen tan incautamente que parece admiten en la naturaleza humana no sólo cierta capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural, cosa que demostraron siempre los apologetas católicos con las oportunas limitaciones; sino una auténtica y propiamente dicha exigencia {de lo sobrenatural por medio de lo natural}. – Sin embargo, hablando con rigor, [549] esta exigencia de la religión católica la introducen los modernistas que quieren pasar por más moderados; pues los que pudiéramos llamar *integrales* quieren demostrar que en el hombre todavía no creyente se halla latente el mismo germen que hubo en la conciencia de Cristo y por éste fue transmitido a los hombres. – Reconocemos, pues,... que el método apologetico de los modernistas, someramente descrito, conviene de todo en todo con sus doctrinas; método, a la verdad, como también sus doctrinas, lleno de errores, propio no para edificar, sino para destruir; no para hacer a otros católicos, sino para arrastrar a los católicos mismos a la herejía y hasta para destruir de todo punto cualquier religión”⁶²⁶.

625* D 2102.

626* D 2103.

[550] “Réstanos finalmente añadir algo sobre el modernista en cuanto *reformador*. Ya lo que hasta aquí hemos dicho pone de manifiesto de cuán grande y vivo afán innovador están animados estos hombres. Y este afán se extiende a las cosas todas absolutamente que hay entre los católicos. — Quieren que se innove la *filosofía*, sobre todo en los sagrados seminarios, de suerte que, relegada la Escolástica a la historia de la filosofía entre los demás sistemas que ya están envejecidos, se enseñe a los adolescentes la filosofía moderna que es la sola verdadera y que responde a nuestra época. — Para innovar la *teología*, quieren que la que llamamos teología racional tenga por fundamento la filosofía moderna, y la teología positiva, [551] piden que se funde sobre todo en la historia de los dogmas. — La historia reclaman también que se escriba según su método y las prescripciones modernas. Decretan que los *dogmas* y su evolución se concilien con la ciencia y la historia. — Por lo que a la catequesis se refiere, exigen que en los libros catequéticos sólo se consignen los dogmas innovados y que estén al alcance del vulgo. — Acerca del *culto* dicen que deben disminuirse las devociones exteriores y prohíben que aumenten; si bien otros, que son más partidarios del simbolismo, se muestran aquí más indulgentes. — El *régimen de la Iglesia* gritan que ha de reformarse en todos sus [552] aspectos, sobre todo en el disciplinar y dogmático; y, por tanto, que ha de conciliarse por dentro y por fuera con la conciencia moderna que tiende, toda, a la democracia: hay que dar, por ende, al clero inferior y a los mismos laicos su parte en el régimen, y distribuir una autoridad que está demasiado recogida y centralizada. — Quieren igualmente que se cambien las *congregaciones romanas*, y ante todo las que se llaman del Santo Oficio y del Índice. — Igualmente pretenden que se varíe la acción del régimen eclesiástico en *asuntos políticos y sociales*, para que juntamente se destierre de las ordenaciones [553] civiles y se adapte, no obstante, a ellas para imbuirlas de su espíritu. — En *materia moral*, aceptan el principio de los americanistas de que las virtudes activas han de anteponerse a las pasivas y promover preferentemente su ejercicio (cf. D 1967 [= DH 3340]). Piden que el clero se forme de manera que muestre su antigua humildad y pobreza y se adapte por pensamiento y obras a los preceptos y enseñanzas del modernismo. — Hay finalmente quienes, dando de muy buena gana oídos a los maestros protestantes, desean que se suprima en el sacerdocio el mismo sagrado *celibato*. — ¿Qué dejan, pues, intacto en la Iglesia, [554] que no haya de ser reformado por ellos y de acuerdo con sus proclamas?”⁶²⁷.

"... Contemplando ahora con una sola mirada el sistema entero, nadie se admirará si lo definimos como *un conjunto de todas las herejías*. A la verdad, si alguien se propusiera juntar, como si dijéramos, el jugo y la sangre de cuantos errores acerca de la fe han existido, jamás lo hubiera hecho mejor de como lo han hecho los modernistas. Es más, han llegado éstos tan lejos que, como ya insinuamos, *no sólo han destruido la religión católica, sino toda religión en absoluto*. De ahí los aplausos [555] de los racionalistas; de ahí que quienes entre éstos hablan más libre y abiertamente, se felicitan de que no se han hallado auxiliares más eficaces que los modernistas"⁶²⁸.

"Volvamos, en efecto,... por un momento a la perniciosísima doctrina del *agnosticismo*. Por ella, sabemos, se le cierra al hombre todo camino hacia Dios por parte del entendimiento, mientras creen depararse uno más apto por parte de cierto sentimiento y acción del alma. ¿Pero quién no ve cuán erróneamente? Porque el sentimiento del alma responde a la acción de la cosa que el entendimiento o los sentidos externos han propuesto. Quitado el entendimiento, el hombre seguirá con más fuerza a los sentidos externos, a los que ya de sí se inclina. Erróneamente además, porque todas las fantasías sobre el entendimiento religioso no expugnarán el sentido común, [556] y el sentido común nos enseña que una perturbación o preocupación cualquiera del ánimo, lejos de ayudarnos a la investigación de la verdad, nos la impide; de la verdad, decimos, cómo es en sí misma; porque la otra verdad *subjetiva*, fruto del sentimiento y de la acción interna, si se presta ciertamente al juego, para nada le sirve al hombre en orden a saber lo que más le interesa: si hay fuera de él mismo o no un Dios en cuyas manos caerá él un día. Ciertamente que para tamaña obra llaman en su auxilio a la *experiencia*. Pero, ¿qué es lo que ésta añade al sentimiento? Nada, si no es hacerlo más vehemente y que de esta vehemencia resulte proporcionalmente más firme la persuasión sobre la verdad del objeto. Y ciertamente estas dos cosas [557] no logran que el sentimiento deje de ser sentimiento, ni cambiar su naturaleza, expuesta siempre al engaño, si no se rige por el entendimiento; más bien la confirman y ayudan, pues el sentimiento, cuanto más intenso es, con mayor derecho es sentimiento. — Mas como aquí tratamos del sentimiento religioso y de la experiencia que en él se contiene, bien sabéis, ... de cuánta prudencia sea menester en esta materia, y de cuánta ciencia también que rija a la prudencia misma. Lo sabéis por el trato de las almas, de algunas señaladamente en que predomina el sentimiento; lo sabéis por vuestra frecuentación de los libros ascéticos, que, si no mere-

cen estima alguna a los modernistas, no por ello dejan de ofrecer doctrina mucho más sólida y más fina sagacidad de observación que la que ellos a sí mismos se arrojan. A la verdad, cosa de un demente o, por lo menos, [558] de imprudencia suma nos parece el tener, sin averiguación alguna, por verdaderas, experiencias íntimas del linaje de las que venden los modernistas. Pero si tanta es, digámoslo de pasada, la fuerza y firmeza de estas experiencias, ¿por qué no se atribuye la misma a la que millares de católicos afirman tener del extraviado camino que siguen los modernistas? ¿Sólo ésta es falsa y engañosa? Pero la mayoría absoluta de los hombres mantiene y mantendrá siempre que, *por sólo el sentimiento y la experiencia, sin guía ni luz alguna de la inteligencia, no se puede jamás llegar a la noticia de Dios*. Queda, pues, de nuevo el ateísmo y ninguna religión”⁶²⁹.

“Tampoco se prometan mejores consecuencias de la doctrina del simbolismo que profesan. Porque si cualesquiera elementos intelectuales, como [559] dicen, no son otra cosa que símbolos de Dios, ¿por qué no ha de serlo el nombre mismo de Dios o de la personalidad divina? Y si así es, ya puede dudarse de la divina personalidad y queda abierto el camino para el *panteísmo*. Al mismo término, es decir, al puro y descarado panteísmo conduce la otra doctrina sobre la *inmanencia divina*. — Porque, preguntamos: ¿Esta inmanencia distingue a Dios del hombre o no lo distingue? Si lo distingue, ¿en qué se diferencia entonces de la doctrina católica y por qué rechaza la doctrina sobre la revelación externa? Si no lo distingue, tenemos el panteísmo. Es así que esta *inmanencia* de los modernistas quiere y admite que todo fenómeno de conciencia procede del hombre en cuanto es hombre; luego el legítimo raciocinio concluye de ahí que Dios es una sola y misma cosa con el hombre: de ahí el panteísmo”⁶³⁰.

[560] “La distinción, en fin, que pregonan entre *la ciencia y la fe*, no admite otra consecuencia. El objeto de la ciencia lo ponen, efectivamente, en la realidad de lo cognoscible; el de la fe, por lo contrario, en la de lo incognoscible. Ahora bien, lo incognoscible resulta, en su totalidad, de que entre la materia propuesta y el entendimiento no hay proporción alguna. Es así que esta falta de proporción no puede ser eliminada nunca ni aun en la doctrina de los modernistas; luego lo incognoscible permanecerá incognoscible lo mismo para el creyente que para el filósofo. Luego si ha de haber alguna religión, ésta será siempre de la realidad incognoscible; ahora bien, por qué esta realidad no pueda ser el

629* D 2106-2107.

630* D 2108.

alma del mundo, como lo admiten algunos racionalistas, a la verdad que no lo vemos. Pero basta por ahora esto para que quede sobradamente patente por cuán múltiple camino la doctrina de los modernistas lleva al *ateísmo* [561] y a destruir toda religión. A la verdad, el primer paso por esta senda lo dio el error de los protestantes; sigue el error de los modernistas y próximamente vendrá el ateísmo”⁶³¹.

La encíclica, después de exponer las doctrinas del modernismo, se pone a estudiar las *causas* de los errores⁶³²: las encuentra en un *afán desenfrenado de saber*, en el *orgullo* que no quiere doblegarse ante ninguna autoridad y que confía únicamente en la propia opinión, y finalmente en la *ignorancia*, especialmente en el desconocimiento de la Escolástica. Puesto que los modernistas, por ser los principales adversarios del método escolástico, tienen miedo a la autoridad y tradición de los Padres y al Magisterio eclesiástico, se dirige contra ellos su enconada lucha. Por eso, como *remedio* contra el mal, se recomienda: refrenar el orgullo y eliminar de la carrera sacerdotal los elementos que [562] sean ineptos; cultivar la filosofía escolástica como fundamento de los estudios eclesiásticos, especialmente el estudio de Santo Tomás de Aquino, y basarse en todo ello para un profundo estudio de la teología (la dedicación al estudio de las modernas ciencias naturales, en sí recomendada, no debe hacerse a costa de estudios más serios y más profundos); sumo esmero en la selección de los profesores para los seminarios y las universidades católicas, la lucha contra los escritos modernistas y eventualmente la prohibición de los mismos por los obispos.

Una vez asegurada, en la lucha contra el modernismo, la participación del entendimiento en el acto de fe, frente a una teoría que atribuía al acto de fe un carácter afectivo e irracional, hubo que rechazar, durante unos decenios antes, una racionalización de la fe. En su carta sobre la falsa libertad de la ciencia, dirigida al Arzobispo de Múnich-Freising⁶³³, escribe el papa Pío IX:

[563] “... Porque este autor enseña en primer lugar que la filosofía, si se tiene su verdadera noción, no sólo puede percibir y entender aquellos dogmas cristianos que la razón natural tiene comunes con la fe (es decir, como objeto común de percepción); sino aquellos también que de modo más particular y propio constituyen la religión y fe cristianas; es decir,

631* D 2109.

632* Véase la edición autorizada: *Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius X, über die Lehren der Modernisten* [Encíclica de nuestro Santo Padre Pío X sobre la doctrina modernista], Herder (1907), pp. 88ss.

633* El 11 de diciembre de 1862 (D 1666ss), contra los escritos de Frohschammer.

que el mismo *fin sobrenatural del hombre* y todo lo que a este fin se refiere, y el sacratísimo *misterio de la Encarnación* del Señor pertenecen al dominio de la razón y de la filosofía, y que la razón, dado este objeto, puede llegar a ellos científicamente por sus propios principios. Y si bien es cierto que el autor introduce alguna distinción entre unos y otros [564] dogmas y atribuye estos últimos con menor derecho a la razón; sin embargo, clara y abiertamente enseña que también éstos se contienen entre los que constituyen la verdadera y propia materia de la ciencia o de la filosofía. En consecuencia, de la sentencia del mismo autor pudiera y debiera absolutamente concluirse que la razón, aun propuesto el objeto de la revelación, puede por sí misma, no ya por el principio de la divina autoridad, *sino por sus mismos principios y fuerzas naturales*, llegar a la ciencia o certeza incluso en los más ocultos misterios de la divina sabiduría y bondad, más aún, hasta en los de su libre voluntad. Cuán falsa y errónea sea esta doctrina del autor, nadie hay que no lo vea inmediatamente y llanamente lo sienta, por muy ligeramente instruido que esté en los rudimentos de la doctrina cristiana”⁶³⁴.

[566]⁶³⁵ “Porque si estos cultivadores de la filosofía defendieran los verdaderos y solos principios y derechos de la razón y de la disciplina filosófica, habría que rendirles alabanzas ciertamente debidas. Puesto que la verdadera y sana filosofía ocupa su notabilísimo lugar, como quiera que a la misma filosofía incumbe inquirir diligentemente la verdad, cultivar recta y cuidadosamente e ilustrar a la razón humana, que, si bien oscurecida por la culpa del primer hombre, no quedó en modo alguno extinguida; percibir, entender bien y promover el objeto de su conocimiento y muchísimas verdades, y demostrar, vindicar y defender por argumentos tomados de sus propios principios muchas de las que también la fe propone para creer, como *la existencia de Dios, su naturaleza y atributos*, preparando de este modo el camino *para que estos dogmas sean más rectamente entendidos* [567] *por la fe*, y aun para que de algún modo puedan ser entendidos por la razón aquellos otros dogmas más recónditos que sólo por la fe pueden primeramente ser percibidos. Esto debe tratar, en esto debe ocuparse la severa y pulquérrima ciencia de la verdadera filosofía. Si en alcanzar esto se esfuerzan los doctos varones en las universidades de Alemania, siguiendo la singular propensión de aquella ínclita nación para el cultivo de las más severas y

634* DH 2851-2852 [La última frase “y llanamente... cristiana” se ha completado con D 1669].

635 En la paginación se saltó de 564 al 566. O ¿quizás falta la página 565 con su correspondiente texto?

graves disciplinas, Nos aprobamos y recomendamos su empeño, como quiera que convertirán en provecho y utilidad de las cosas sagradas lo que ellos encontraren para sus usos'⁶³⁶.

"Mas lo que en este asunto, a la verdad gravísimo, jamás podemos tolerar es que todo se mezcle temerariamente [568] y que la razón ocupe y perturbe aun aquellas cosas que pertenecen a la fe, siendo así que son certísimos y a todos bien conocidos los límites, más allá de los cuales jamás pasó la razón por su propio derecho, ni es posible que pase. Y a tales dogmas se refieren de modo particular y muy claro todas aquellas cosas que miran a la elevación sobrenatural del hombre y a su sobrenatural comunicación con Dios y cuanto se sabe que para este fin ha sido revelado. Y a la verdad, como quiera que estos dogmas están *por encima de la naturaleza*, de ahí que *no puedan ser alcanzados por la razón natural y los naturales principios*. Nunca, en efecto, puede la razón hacerse idónea por sus naturales principios para tratar científicamente estos dogmas. Y si esos filósofos se atreven [569] a afirmarlo temerariamente, sepan ciertamente que se apartan no de la opinión de cualesquiera doctores, sino de la común y jamás cambiada doctrina de la Iglesia"⁶³⁷.

"Porque consta por las Divinas Letrás y por la tradición de los Santos Padres, que la existencia de Dios y muchas otras verdades son conocidas con la luz natural de la razón aun para aquellos que todavía no han recibido la fe (cf. Rom 1); mas *aquellos dogmas más ocultos*, sólo Dios los ha manifestado, al querer dar a conocer 'el misterio que estuvo escondido desde los siglos y las generaciones' (Col 1, 26), y ello por cierto de modo que después que antaño en ocasiones varias y de muchos modos habló a los padres por los profetas, últimamente nos ha hablado a nosotros por su Hijo... por quien hizo también los siglos (Heb 1, 1s)... Porque 'a Dios [570] nadie le vio jamás: El Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, Él mismo nos lo contó' (Jn 1, 18). Por eso, el Apóstol, que atestigua que las gentes conocieron a Dios por las cosas creadas, al tratar de la gracia y de la verdad que fue hecha por Jesucristo (Jn 1, 17), 'hablamos' - dice - 'de la sabiduría de Dios en el misterio; sabiduría que está oculta... y que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido... A nosotros, empero, nos lo reveló Dios por medio de su Espíritu: Porque el Espíritu lo escudriña todo, aun las profundidades de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe lo que es del hombre,

636* D 1670.

637* D 1671.

sino el espíritu del hombre que está dentro de él? Por la misma manera, tampoco lo que es de Dios lo conoce nadie, sino el Espíritu de Dios' (1 Cor 2, 7ss)⁶³⁸.

"Siguiendo estos y otros casi innumerables oráculos divinos, [571] al enseñar la doctrina de la Iglesia, los Santos Padres tuvieron continuamente cuidado de distinguir el conocimiento de las cosas divinas, que por la fuerza de la inteligencia natural es a todos común, de aquel conocimiento de las cosas que se recibe por la fe por medio del Espíritu Santo, y constantemente enseñaron que por ésta se nos revela en Cristo aquellos *misterios* que no sólo *trascienden* la filosofía humana, sino *la misma inteligencia natural de los ángeles*, y que, aun después de ser conocidos por la revelación divina y recibidos por la fe misma, siguen, sin embargo, cubiertos por el sagrado velo de la misma fe y envueltos en oscura tiniebla, mientras peregrinamos en esta vida mortal lejos [572] del Señor. De todo esto se sigue en forma patente, ser totalmente ajena a la doctrina de la Iglesia Católica, la sentencia por la que el mismo Frohschammer no duda en afirmar que *todos los dogmas de la religión cristiana son indistintamente objeto de la ciencia natural o filosofía* y que la razón humana, con sólo que esté históricamente cultivada, si se proponen estos dogmas como objeto a la razón misma, puede llegar a verdadera ciencia sobre todos los dogmas aun los más recónditos"⁶³⁹.

"Además, en los citados escritos del mismo autor, domina otra sentencia que manifiestamente se opone a la doctrina y sentir de la Iglesia Católica. Porque atribuye a la filosofía tal libertad, que no debe ser llamada ya libertad de la ciencia, sino [573] *reprobable e intolerable licencia de la filosofía*. En efecto, establecida cierta distinción entre el filósofo y la filosofía, al filósofo atribuye el derecho y el deber de someterse a la autoridad que haya reconocido por verdadera; pero uno y otro se lo niega a la filosofía, de tal suerte que, sin tener para nada en cuenta la doctrina revelada, afirma que la filosofía no debe ni puede jamás someterse a la autoridad. Lo cual debería tolerarse e incluso admitirse, si se dijera sólo del derecho que tiene la filosofía, como también las demás ciencias, de usar de sus principios o métodos y de sus conclusiones, y si su libertad consistiera en usar de este su derecho, de suerte que nada admita en sí misma que no haya sido adquirido por ella con sus propias condiciones o fuere ajeno a la misma. Pero esta justa libertad [574] de la filosofía debe conocer y

638* D 1672.

639* D 1673.

sentir sus propios límites. Porque jamás será lícito, no sólo al filósofo, sino a la filosofía tampoco, decir nada contrario a lo que la revelación divina y la Iglesia enseñan, o poner algo de ello en duda por la razón de que no lo entiende, o no aceptar el juicio que la autoridad de la Iglesia determina proferir sobre alguna conclusión de la filosofía que hasta entonces era libre”⁶⁴⁰.

“Añádese a esto que el mismo autor tan enérgica y temerariamente propugna la libertad o, por decir mejor, la desenfrenada licencia de la filosofía, que no se recata en modo alguno de afirmar que la Iglesia no sólo no debe reprender jamás, sino que debe *tolerar los errores de la misma filosofía* y dejar que ella misma se corrija; de donde resulta que también los *filósofos* participan necesariamente de esta libertad de la *filosofía* [575] y que también ellos se ven libres de toda ley. ¿Quién no ve con cuanta vehemencia haya de ser rechazada, reprobada y absolutamente condenada semejante sentencia y doctrina de Frohschammer? Porque la Iglesia, por su divina institución, debe custodiar diligentísimamente íntegro e inviolado el depósito de la fe y vigilar continuamente con todo empeño por la salvación de las almas, y con sumo cuidado ha de apartar y eliminar todo aquello que pueda oponerse a la fe o de cualquier modo pueda poner en peligro la salud de las almas”⁶⁴¹.

“Por tanto, la Iglesia, por la potestad que le fue por su fundador divino encomendada, tiene no sólo el derecho, sino principalmente el deber de no tolerar, sino *proscribir y condenar todos los errores, si así lo reclamaran la integridad de la fe y la salud de las almas*; y a todo filósofo que quiera ser hijo de la Iglesia, y también a la filosofía, le incumbe el deber de no decir jamás nada contra lo que la Iglesia enseña y retractarse de aquello que la Iglesia le avisare...”⁶⁴².

[576] Con palabras más enérgicas todavía se expresó Pío IX al combatir a los Hermesianos y luchar contra el racionalismo⁶⁴³. — La afirmación que ellos hacían de que la fe cristiana y la razón se contradecían mutuamente, la declara él como “lo más demente, lo más impío, lo que más repugna a la razón misma. Porque, si bien la fe está por encima de la razón, no puede, sin embargo, hallarse jamás entre ellas verdadera disensión alguna ni verdadero conflicto, como quiera que ambas nacen de una misma y una fuente, la de la verdad inmutable y eterna, que es

640* DH 2858-2859.

641* D 1675.

642* DH 2861.

643* Encíclica “Qui pluribus”, del 9 de noviembre de 1846 (DH 2775ss).

Dios óptimo y máximo, y de tal manera se prestan mutua ayuda que *la recta razón demuestra, protege y defiende la verdad de la fe, y la fe libra a la razón de todos los errores* y maravillosamente la ilustra, confirma y perfecciona con el conocimiento de las cosas divinas”⁶⁴⁴.

[577] Frente a la concepción de que la religión sería “*no obra de Dios, sino de los hombres*”, se acentuó que “nuestra religión no... de la razón humana [.....]”⁶⁴⁵

644* DH 2776.

645 Aquí termina el manuscrito en medio de la frase, lo cual es un indicio de que no siguió escribiendo este tratado, que queda incompleto, pues no termina el comentario sobre la virtud teologal de la fe, y y dejó de comentar sobre las otras dos virtudes teologales, esperanza y caridad.

RECENSIONES

INTRODUCCIÓN

Las recensiones no encuentran adecuada ubicación en cualquiera de los cinco tomos de las Obras completas de Edith ordenado histórico-temáticamente, y hemos decidido insertar en este cuarto tomo de los *Escritos antropológico-pedagógicos (Magisterio pedagógico y sentir cristiano (1926-1933))*. Las recensiones de Edith abarcan también otros temas y otras fechas, sin embargo hemos creído lo más oportuno insertar en este tomo, pues las recensiones en general manifiestan ese sentir cristiano y el magisterio teológico-filosófico de algunos autores, de los que ella habla.

Edith escribió 18 recensiones que abarcan los años 1920-1938; varias recensiones breves, referentes a la *Summa* de Santo Tomás, no pudieron ser publicadas seguramente a causa de las leyes del régimen nazista, sin embargo las dos últimas sí las publicó pero en Suiza y no en Alemania.

Unas cinco recensiones son sobre libros filosóficos, otros cinco sobre los diversos tomos de la *Summa* de Santo Tomás en alemán; también hacer recensiones de libros biográficos, de espiritualidad y de teología.

Algunas recensiones se han conservado también textos autógrafos de Edith Stein. Y al comienzo de cada recensión, en nota, damos cuenta del aspecto bibliográfico y archivístico de cada recensión.

También recordamos que las notas que llevan asterisco son notas que escribió la misma Edith.

Gertrud KUZNITZKY, *Naturererlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein*
 [Vivencia de la naturaleza y conciencia de la realidad].
 Breslau, 1919, 151 pp., precio: 5 marcos¹.

Estamos ante el libro de una principiante² que, con él, se ha adentrado ya considerablemente en la filosofía. Desde el principio se nota que aquí habla una persona que no ha *conocido* los problemas filosóficos, sino que los ha *vivido* y que, llevada de la más íntima necesidad, busca posibilidades de solución y la expresión adecuada para las preguntas que la acucian. Y cuando se ve cómo la autora abarca ya desde el principio el entero perímetro de la problemática filosófica, y cómo su mirada se detiene inmediatamente en los puntos centrales, bien cabe esperar de ella todavía más que este primer libro.

1 La recensión se publicó en la revista: *Kant-Studien*, XX(V/4 (Berlin, 1920), pp. 402-405. No se conserva manuscrito. Edith escribió esta recensión en los últimos días de diciembre de 1918 o en enero de 1919, pues así escribía a Roman Ingarden el 27 de diciembre de 1918: "Ahora tengo que hacer la crítica de un libro muy inspirado fenomenológicamente: *Vivencia de la naturaleza y conciencia de la realidad* de Gertrud Kuznitzky, al parecer una mujer muy inteligente y, en todo caso, una joven muy encantadora, que conocí hace poco. Si tuviera tiempo, muy pronto podría contar con un grupo de personas muy útiles en torno a mí. Esperemos que eso se haga realidad dentro de algunas semanas" (Ct 76).

2 Gertrud Kuznitzky (por casamiento Gertrud Koebner), nació en 1889; conoció a Edith en otoño de 1918. Edith, en su carta del 3 de octubre de 1936 a Petra Brüning, menciona a Gertrud como persona muy íntima (cf. Cts 76, 354, 487, y la Ct 638 dirigida a la misma Gertrud). Recibió en Breslau clases particulares de Edith sobre la introducción a la fenomenología. A partir de estos contactos se desarrolló una íntima amistad. Edith dice de ella que era "una amiga muy querida y que ha seguido muy de cerca mi conversión, aunque ella ha seguido siendo judía" (Ct 487). Murió en Londres en 1976.

El problema de la realidad y del conocimiento de la realidad ocupa el punto central de la investigación. La autora parte de la *descripción de una experiencia vital determinada*: en la contemplación del mundo, tanto de las cosas individuales como de su totalidad, encontramos algo espiritual que habla desde la figura y desde toda la manifestación externa. Lo que ahí nos está dado es lo estrictamente individual que constituye el ser de la cosa, y que sin embargo al mismo tiempo es lo mismo dondequiera que se revela. No es un valor o un cierto carácter o tonalidad adheridos a la cosa; no es tampoco un ser universal que se dejase captar conceptualmente, sino el "sí misma" y el ser de la cosa, entendido en la contemplación y conocido sin conceptos. El lenguaje de las cosas que entendemos en la vivencia de la naturaleza no expresa una vivencia personal (como, por ejemplo, la de la divinidad), la manifestación sensible no expresa un sentido diferente de ella misma, como sucede en el lenguaje de las palabras o en la expresión corporal, sino que se trata aquí de una auto-revelación de las cosas, de la captación de algo absoluto en ellas, al igual que sucede en la captación de la propia vida interior.

Tras este análisis de la vivencia de la naturaleza, la autora dirige su atención a la investigación del *ser* y de la *realidad*, para terminar después volviendo a la vivencia de la naturaleza, viendo en ella el conocimiento exigido por la esencia de la realidad.

Lo real está dado en la experiencia y es determinado por algo "que se da por sí mismo", que no se obtiene por experiencia ni es determinado por otra cosa distinta (números, cualidades cromáticas, etc.). No es el ser mismo lo que está dado por experiencia, sino lo experimentado en cuanto ente. El ente se divide en *cosas* y *personas*. La fuente de la dación de cosas es la percepción sensible. Ésta sólo da lo individual, pero al mismo tiempo lo capta en su determinación genérica, y no, por cierto, introduciendo ahí conceptos, sino debido a que la intuición misma es un entender, por lo que es ella la que hace posible la formación de conceptos. Todos los conceptos de la naturaleza remiten en último término a algo no concebido, a la pura *materia* de la intuición sensible. Pero esa materia nos sale al encuentro en *formas* determinadas. Esas formas son la unidad del objeto, la cual, según la autora, es preciso captar como función de la conciencia, la individualidad. Además hay que considerar como formas de la profusión una serie de determinaciones de contenido material que no se obtienen en el curso de la experiencia, sino que subyacen a ésta: *el a priori material de la naturaleza* (entre ellas se cuentan, por ejemplo, la luz, el color, la figura, el estado de agregación y otras parecidas). La realidad se articula conforme a

estructuras básicas aprióricas. Se distingue entre cuerpos y estructuras manifestativas (brillo de la luz, sonido, onda de olor y otras parecidas), entre cosas como cuerpos meramente físicos, cuyo ser se agota por entero en el contenido sustancial de las mismas, y cuerpos vivos, es decir, cuerpos portados por un portador espiritual o anímico, y, finalmente, entre cosas naturales y meras cosas, que no deben su unidad a su constitución material, sino a una idea final plasmada en un determinado material. Dentro de la naturaleza cósmica se distingue a su vez estructuras con figura, que están atadas a una forma (montañas, árboles, etc.), y estructuras materiales, que meramente toman esta o aquella forma sin que les sea esencial (río, nube); además, lo líquido y lo sólido, según sea en cada caso la relación de la materia con el reposo y el movimiento; se distingue también lo espacialmente local y lo espacialmente absoluto, es decir, lo "terreno", que está dado en una distancia mensurable por principio, y el infinito e inmensurable cielo con todo lo que está en él. Finalmente se distingue los meros cuerpos de los fenómenos dotados de crecimiento: las plantas, que tienen un fuera y un dentro y muestran un desplegarse de dentro hacia fuera, pero que son distintas de los animales porque su interior no es una vida anímica incorpórea.

Todos estos conceptos fundamentales no están dados por la experiencia ni tampoco antes de la experiencia, sino que están dados con la profusión. La realidad es unidad de material de experiencia y forma, profusión y contenido significativo. Pero la forma no es introducida desde fuera —por la conciencia— en la profusión, sino que se funda en ella y está dada junto con ella. No hay profusión sin forma, pero tampoco forma sin profusión, sino las dos cosas unidas en la realidad que es y es percibida. La vivencia en la que la realidad se da en cuanto henchida de sentido, como unidad de ser y de ser-así, no es la percepción escueta, tampoco el juicio al respecto, sino la vivenciadescrita al principio.

En una vivencia análoga está dado el ser de la persona, de nuevo como unidad de ser y de ser-así. Tenemos una persona allí donde se entiende una conexión de actos. En cuanto unidad de una conexión de actos, de una vida espiritual, posee una individualidad que no conviene a cosa alguna. La dación de la persona es investigada solamente como autodación, no como dación de personas ajenas. El yo está en todo cogito, en todo acto, pero no está dado en ellos, desaparece en ellos. Tampoco en mi corriente de vivencia me encuentro a mí como unidad. Pero lo que toma figura en mi vida espiritual, y lo que me domina, mis pensamientos y obras, mis tareas y pasiones, me reflejan mi yo. Los pensamientos que me llenan, las tareas que guían mi obrar, son poderes espirituales reales que intervienen en mi vida, y mi vida es aquello a través de lo cual se

construye el mundo espiritual. Soy una unidad determinada en sí solamente en mi referencia al mundo espiritual supraindividual.

El prólogo menciona que este trabajo ha surgido bajo la influencia de las obras de E. Husserl³ y M. Scheler⁴, y esta influencia se nota en cada página del mismo. Lo que —en la toma de postura acerca de los problemas fundamentales de la filosofía— ha quedado del criticismo, al que la autora se adhiere también, aparece ya sólo como una cierta inconsecuencia: las categorías materiales son reconocidas, en oposición expresa a Kant⁵, como esencialidades independientes de la actividad informadora del sujeto, mientras que, en cambio, las categorías formales siguen siendo designadas como funciones de la conciencia. ¿No debería estar fundado asimismo en la estructura del material sensible que se constituyan unidades objetuales, objetos individuales, al igual que, en opinión de la autora, de qué tipo sean los objetos constituidos es algo que depende de la “profusión”? Obviamente, la respuesta a esta pregunta (y el debate entre criticismo y fenomenología) no se puede desarrollar en una sola obra, sino que requiere amplias investigaciones cuya dirección no podemos aquí más que apuntar: con afirmar que existe una estrecha relación entre materia sensible y forma categorial no hemos resuelto el problema de la realidad y de las categorías. Tanto en lo que respecta a la realidad como en lo que toca a las categorías materiales y formales es preciso plantear la cuestión de la constitución, es decir, hay que investigar cómo se estructuran las realidades (cosas, personas, etc.) e igualmente cómo se estructuran las categorías para la conciencia. Sólo mediante esos análisis constitutivos se puede obtener una claridad última sobre los problemas del ser y del conocimiento. Sólo mediante ellos se puede tomar en último término la decisión entre “idealismo” y “realismo”. (NB. Me gustaría subrayar que el reconocimiento de las categorías no como formas de la subjetividad, y la asignación a ellas de la misma “independencia de la

3 Edmund Husserl, cf. *Problemas...*, nota 37, p. 490.

4 Max Scheler (1874-1928), filósofo y sociólogo. Durante la primera guerra mundial Scheler sirvió en labores diplomáticas tanto en Suiza como en Holanda. Después de la guerra, volvió a la vida académica; recibió una cátedra especial de filosofía y sociología en la universidad de Colonia, donde enseñó desde 1919 hasta su muerte en 1928. Edith misma menciona en su autobiografía y cartas las siguientes obras de Scheler: *Die transzendente und psychologische Methode* (El método trascendental y el método psicológico), del año 1900; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik* (Formalismo en la ética y ética material de los valores), del año 1913; *Vom Ewigen in Menschen* [Lo eterno en el hombre], publicado en Leipzig en 1921; *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [La forma del saber y la sociedad] Leipzig, 1926.

5 Immanuel Kant (Königsberg 1724 - 1804 Königsberg), filósofo. Su criticismo fue inspirador punto de partida de nuevas corrientes filosóficas.

conciencia" que se asigna a la realidad, no implican todavía decisión alguna a favor de una u otra tesis. El sentido de esa independencia está aún por investigar para todas las objetualidades).

Como es natural, el trabajo que nos ocupa no puede realizar esos análisis —es decir, auténtica labor fenomenológica— con la envergadura suficiente, dado que en un estrecho marco abarca un amplio círculo de problemas. Se encuentran muchísimos planteamientos valiosos para investigaciones concretas, pero en todas partes es necesario llevar el análisis a una mayor profundidad y claridad para posibilitar una solución de los problemas planteados. Dado que los análisis requeridos serían condición previa de una discusión crítica de los desarrollos concretos, tengo que renunciar en el marco de una breve recensión a entrar en detalles. Quisiera mencionar solamente algunos puntos cuyo tratamiento me ha interesado especialmente y de los que tendría que partir un trabajo que nos llevase más lejos: la distinción entre cuerpos y estructuras manifestativas, entre lo líquido y lo sólido, la breve consideración de la esencia de las plantas. Indudable valor tienen también las breves reflexiones sobre la captación de la persona. Pero el camino que aquí se indica hacia el conocimiento de la persona —desde el contenido de la vida— no es, seguramente, el único que cabe considerar. Qué importancia posee ese camino, es algo que, de nuevo, sólo se podrá aclarar tras llevar a cabo un análisis ontológico y constitutivo de la persona.

Finalmente, hay que hacer constar que tampoco el análisis de que parte la investigación, la descripción de la experiencia vital de la naturaleza, es ya enteramente exhaustivo. Qué sea lo "espiritual" que se nos da en la vivencia de la naturaleza no ha sido mostrado aún con definitiva claridad. Se insiste expresamente en que no se trata de la espiritualidad de una vida personal, y en un pasaje posterior se subraya también que la individualidad de la persona es distinta de la que se atribuye a la cosa. ¿Qué espíritu, entonces, es ese que nos habla en la vivencia de la naturaleza? Si el contenido de la experiencia vital se estudia exhaustivamente, tiene que dejarse mostrar con claridad.

Considerado en su conjunto, este estudio ofrece un programa de trabajo verdaderamente rico, que expone en su concatenación interna un gran campo filosófico de problemas y que aspira a llegar a una solución unitaria. Es obvio que esta obra no puede dar por sí sola la respuesta última a todas las preguntas en ella planteadas, sino que sólo traza un marco que tendrá que ser llenado por una serie de investigaciones individuales que profundicen más.

La fenomenología trascendental de Husserl

(Cf. Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes* [*Meditaciones cartesianas*], Paris, 1931¹,

y Eugen FINK, *Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln "Sich denken, als ob", "Sich etwas bloß vorstellen", "Phantasieren" befaßt werden* [*Contribuciones a un análisis fenomenológico de los fenómenos psíquicos que se agrupan bajo los equívocos títulos de "imaginarse como si", "meramente imaginarse algo", "fantasear"*], tesis doctoral de Friburgo, 1930)².

Cuando las *Logische Untersuchungen*³ de Husserl⁴ aparecieron por primera vez (1ª edición 1900/01, 2ª edición 1914), se tuvo la impresión de que con ellas se daba la espalda a la forma de pensar criticista de la filosofía moderna y se regresaba a las grandes tradiciones de la *philosophia perennis*. Se saldó cuentas con el escepticismo en las diferentes formas en que se manifestaba (psicologismo, historicismo) y se bosquejó la idea de una ontología formal. Las reflexiones sobre temas particulares contenidas en el volumen II pudieron ser consideradas como ejemplos modélicos de investigaciones ontológico-formales y ontológico-materiales. Y la Escuela de Gotinga de Husserl que se adhirió a esa *standard work* vio en las investigaciones ontológicas su tarea propia.

1 La edición alemana puso erróneamente: 1921; sin embargo en la introducción (ESW, VI, p. XXI) aparecía correctamente.

2 La recensión apareció en ESW, VI, 33-35. Husserl mismo envió sus *Meditaciones cartesianas* a Edith como dice en carta de 14 de junio de 1931 (Ct 286); el libro, que se conserva en el archivo de las Carmelitas de Colonia (D-I-13) lleva en la portada la dedicatoria de Husserl, escrita a mano: "Obsequio a Edith Stein, saludos cordiales fielmente, de E. Husserl, Friburgo, 13 de mayo de 1931".

3 *Investigaciones lógicas*.

4 Edmund Husserl, cf. *Problemas...*, nota 37, p. 490.

Pero en aquella obra ya se había preparado el camino para otra dirección de la investigación, en cuyo desarrollo Husserl terminó por ver la tarea de su vida. Hizo eclosión en sus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*⁵ (1913), y está expuesta en forma concentrada, y en algunas líneas desarrollada yendo más allá del punto de vista de *Ideen*, en las *Méditations Cartésiennes* (surgidas a partir de conferencias dictadas por Husserl en París en 1929 y de momento aparecidas sólo en francés, aunque está en preparación una edición alemana).

En la búsqueda de un punto de partida absoluto para una filosofía y ciencia sólidamente fundada Husserl encontró a Descartes⁶; ambos ven ese punto de partida en el *cogito*, el acto del yo reflexionante, que en su acto se torna indubitavelmente seguro de sí y de su ser. Pero mientras que Descartes, dice Husserl, llevado del prejuicio matemático coloca el *ego cogito* como axioma para una ciencia deductiva, y llevado del prejuicio metafísico como *substantia cogitans*, él mismo practica la distinción entre el yo *psíquico*, que "está en el mundo", y el yo *trascendental*, para el que el mundo como un todo se halla constituido por unidades sensoriales, de modo que ese yo está presupuesto para ellas. El *cogito* en el más amplio sentido de la vida del yo es presentado como un campo infinito de descripciones inmanentes; son la tarea de una ciencia específica, la *fenomenología trascendental*, a la que se debe recurrir como ciencia fundamental, como *prima philosophia*, y al mismo tiempo como *philosophia universalis*, ya que en ella y sólo en ella se puede plantear y solucionar todos los problemas filosóficos. Tiene que mostrar cómo en las *cogitationes* los *cogita*, los objetos, se constituyen ("konstituieren") en calidad de unidades sensoriales para la conciencia y cómo en el avance progresivo de la vida del yo, que es una génesis, tiene que constituirse por necesidad esencial un mundo: en calidad de nivel inferior la naturaleza, tal y como se presenta para el sujeto aislado, y el propio yo en cuanto yo psicofísico; después los demás sujetos, y en entendimiento recíproco con ellos el mundo en cuanto *objetivo*, intersubjetivo; en actos de más alto nivel objetualidades teóricas (*teorías, ciencias*), el mundo en cuanto mundo de bienes y de valores, etc.

5 *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

6 René Descartes (1596 La Haye-1650 Estocolmo), filósofo francés, matemático y dedicado también a ciencias naturales; se le llama padre de la filosofía moderna: Entre sus obras importantes, y que hacen referencia al estudio de Husserl, podríamos citar: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, del año 1637, y *Méditationes de prima philosophia*, del año 1641.

Dentro de esta filosofía trascendental las ontologías tienen su lugar propio: han de poner de relieve las estructuras eidéticas de las objetualidades de diversos niveles. También las más altas y últimas cuestiones de la metafísica, la ética y la filosofía de la religión se deben abordar desde ese terreno.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl ha dibujado la idea de una ciencia absoluta y universal y ha bosquejado esa ciencia misma en sus líneas fundamentales. Sus reflexiones son aclaradas y complementadas en diversos aspectos por la tesis doctoral, citada al principio, de su actual ayudante Eugen Fink⁷: en la más estrecha conexión con los pensamientos propios de Husserl, tal y como se expresaron en lecciones y conversaciones privadas, se da en ella acceso sobre todo a la problemática de la constitución de la conciencia pura misma, de las relaciones entre yo trascendental y yo-hombre. Especialmente valiosa es la realización de análisis sobre puntos concretos, a la vez que se muestra su importancia para las grandes cuestiones de principio.

La pretensión universal de la fenomenología trascendental desafía a la filosofía tomista para que entre en un debate con ella: por un lado, los análisis realizados muestran que aquí queda abierto verdaderamente un gran campo de investigación. Por otra parte, el establecimiento del *cogito* como *ens primum et absolutum* (quizá no esté permitido en modo alguno llamarlo *ente*, porque la vida constituyente y los objetos constituidos no son en modo alguno unívocos, y procede denominarlos *entes* a lo sumo por analogía) es algo que parece incompatible con el núcleo del tomismo. ¿Existe alguna posibilidad de hacer propia desde la *philosophia perennis* la problemática de la constitución fenomenológica, sin al mismo tiempo asumir lo que se conoce como el idealismo trascendental de la fenomenología?

7 Eugen Fink (Constanza 1905 - 1975 Friburgo); desde 1928 asistente de Husserl y estrecho colaborador hasta su muerte, incluso cuando, como filósofo judío, cayó en descrédito y quedó aislado. Fue él quien pronunció el discurso fúnebre de Husserl el 29 de abril de 1938. Después de la muerte de Husserl, Fink trabajó junto con Ludwig Landgrebe en el archivo husserliano de Bruselas. Desde 1948 hasta 1971 fue profesor ordinario en Friburgo.

*Metafísica de la comunidad*¹

por Dra. Edith Stein, Münster²

El libro de Dietrich von Hildebrand³ es una gran y audaz empresa: traza el bosquejo *ontológico* de una *sociología*, es decir, esboza toda una disciplina filosófica. De ahí que no pueda seguir la profusión de problemas planteados hasta sus últimas raíces, ni desarrollarlos hasta sus últimas consecuencias. Quien desee valorar la obra como merece y sacar de ella todo el partido posible deberá tomarla en el contexto de los escritos que la han preparado: son éstos, sobre todo, las sólidas y pulcras investigaciones del propio autor en el terreno de la ética, *Die Idee der sittlichen Handlung*⁴ y *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*⁵, así como sus escritos sobre *Reinheit und Jungfräulichkeit* y *Die Ehe*⁶. Asimismo hay que hacer referencia a la obra de toda una vida de Max Scheler⁷, especialmente a su *Ética*⁸, a la *Psychologie der Gesinnungen*⁹ de A.

1* Dietrich VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Lit. Institut Haas und Grabherr. Augsburg, 1930, 496 pp. Precio: encolado 9 marcos, cosido 10,80 marcos.

2 La recensión apareció en la revista *Mädchenbildung auf christlicher Grundlage* 28 (1932, cuaderno 24) 689-695. Edith en su escrito *Estructura de la persona humana*, capítulo VIII, hace referencias a este libro *Metafísica y comunidad*.

3 Dietrich von Hildebrand, cf. *Estructura...*, nota 63, p. 715.

4* *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl vol. III, 1916 [*La idea de la acción moral*].

5* *Ibid.*, vol. V, 1922 [*Moralidad y conocimiento ético de los valores*].

6* München, 1929 [*Pureza y virginidad y El matrimonio*].

7 Max Scheler, cf. *Recensión* 1, nota 4, p. 993.

8* *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916 [*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*].

9* *Jahrbuch* de Husserl, vol. I, 1913 y II, 1916 [*Psicología de las actitudes interiores*].

Pfänder¹⁰ y, finalmente, a mis *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*¹¹ (I. *Psychische Kausalität*, II. *Individuum und Gemeinschaft*) y a mi *Untersuchung über den Staat*¹². (Hildebrand no menciona la bibliografía empleada, pero en la introducción anuncia que la discutirá en posteriores publicaciones).

La primera parte trata los actos y actitudes personales que hacen posible la comunidad, la segunda la esencia y las formas fundamentales de la comunidad, la tercera la imbricación de las comunidades, la cuarta el valor de la comunidad como tal y de los diferentes tipos de comunidad.

I. La comunidad está fundada ónticamente en personas individuales. Por ello es necesario empezar mostrando en la estructura de la persona qué hace que la comunidad sea posible. La persona es *sustancia*, es decir, algo cohesionado en sí mismo que está delimitado y configurado hacia fuera (no parte de un continuo), pero no posee sólo esa sustancialidad, que también tiene la cosa *material*, y tampoco solamente la mucho más completa clausura que es propia de los seres vivos, sino que es “*ser consciente, poseedor de un yo, contenido en sí mismo, poseedor de sí mismo, libre*” (21), “*espíritu*” no pensable como parte de un continuo. Conforme a ello, sólo encuentra el *cumplimiento de su índole esencial en la comunidad*; mediante actos en los que ese ser se trasciende a sí mismo y entra en contacto con otros puede llegar a una unión mucho más profunda que la unidad de las partes en un todo.

Se distinguen niveles de contacto espiritual: partiendo de la mera *orientación intencional* a otras personas en el conocer y en la toma de postura, pasando por el *contacto real*, en el que se perciben los actos de la otra persona (“actos sociales” como la pregunta, la orden y otros análogos, o tomas de postura que se anuncian, por ejemplo un amor manifestado o un odio manifestado) y sus diferentes gradaciones, hasta que se llega al punto culminante del contacto espiritual, en el que se percibe y acepta la toma de postura y se le da respuesta: la *penetrante mirada recíproca del amor o del odio*.

10 Alexander Pfänder, natural de Iserlohn (7-II-1870), filósofo, promovió en Munich bajo la dirección de Theodor Lipps, fue el elemento central del círculo de los fenomenólogos de Munich. Trabajó especialmente en el tema de la lógica y de la psicología. Murió en Munich el 18-V-1941.

11* *Jahrbuch* de Husserl, vol. V, 1922 [*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*. I. *Causalidad psíquica* II. *Individuo y comunidad*]

12* *Ibid.*, vol. VII, 1924 [*Investigación sobre el Estado*]

El odio trabaja por eliminar la conexión que existe entre las personas; en cambio, las tomas de postura que incluyen amor, y en grado sumo el amor mismo, posibilitan una nueva relación: la *unión*. Puede ser *unión* "yo-tú", en la que el objeto es otra persona, o *unión* "nosotros", que se manifiesta sobre todo en la ejecución común de actos. El más alto nivel de unión es el *hacerse uno*, que sólo es posible por amor. El análisis del amor que viene a continuación bien se puede considerar como el núcleo de todo el libro. (Considero esa parte muy especialmente valiosa y quisiera recomendarla también a quienes no encuentren tiempo para estudiar la obra entera; desde el punto de vista teórico, porque ofrece fundamentos conceptuales esenciales para una discusión crítica de esa mala interpretación sensualista de todas las relaciones humanas que a través del psicoanálisis se ha adentrado en los más amplios círculos; desde el punto de vista práctico, porque puede conducir a la comprensión de procesos intra-anímicos de vital importancia y liberar de ciertas dificultades). El amor es por su esencia *respuesta de valor* dirigida a la persona entera, a su personalidad y a su individualidad. Es *benevolencia*, la auténtica "materia" del amor, la bondad "fluyente" que se plasma en buenas obras, y es *intentio unitiva*, tendencia a hacerse uno, un hacerse uno al que se abre camino mediante la manifestación y la entrega de la propia persona, pero que sólo es alcanzable cuando hay una respuesta por parte de la otra persona y que consiste en un objetivo interpenetrarse sin disolución de las personas individuales. El análisis general viene seguido por la distinción y descripción de las *categorías del amor* (amor paterno, amor filial, amor fraterno, "amor sin más" (es decir, la sencilla respuesta de valor), amor de amistad, amor conyugal, "amor santo con tematicidad específica" (emparentado con el conyugal, pero esencialmente amor en Cristo y desde Cristo, excluyendo la esfera sensual), amor al prójimo, amor a los correligionarios).

La unión de personas se halla en una relación esencial con el *mundo de los valores*: los ámbitos de valor en los que "se encuentran" unas con otras reciben en virtud de ello una nueva realización, y las personas son incorporadas ahí de una nueva manera. A todos los valores positivos les es inherente una *vis unitiva*, una fuerza unificadora: toda vivencia profunda del valor rompe la costra de la soberbia y del egoísmo, abre la persona interiormente y le revela su vinculación con todas las personas, que existe objetivamente.

II. Allí donde entre las personas existe una vinculación sobreactual, objetiva, de la que son portadoras las dos (o quizá más personas), tenemos una *comunidad en sentido amplio*; en *sentido estricto* "comunidad"

significa una estructura de tipo sustancial (familia, Estado), mientras que las meras relaciones (como la amistad) son accidentales. Las comunidades pueden ser bipersonales o pluripersonales. La comunidad es una especie de nuevo individuo, no una mera "unidad por conjunción" en virtud de una característica ("personas rubias"), no una unidad genérica ("todos los pinos"), pero tampoco un organismo anterior a sus partes. Las partes son anteriores al todo, permanecen en él, lo conservan y llevan. Se la puede llamar unidad orgánica, por cuanto ha crecido naturalmente y no se ha formado de modo mecánico-artificial. No es una persona, sólo está constituida por personas, no tiene un ser interior como la persona, pero sí un lado interior: puede ser contemplada desde fuera (por el espectador) y desde dentro (por el miembro). De todas las demás comunidades se distingue el *Corpus Christi Mysticum*, que es como un organismo real.

Como principios de unidad que pueden llevar a la formación de comunidades cabe mencionar: 1. tomas de postura materiales a través de las cuales tiene lugar una identificación formal de la vida propia de los demás con la de uno mismo, surge un "yo-tú" recíproco y un "nosotros" frente a la vida; 2. actos sociales que crean desde sí un nuevo corpus (por ejemplo una asociación); 3. una situación exterior (por ejemplo geográfica), que crea condiciones de vida objetivamente comunes y de las que todos son conscientes como comunes, y de esa manera permite que crezca un círculo vital; 4. la virtud unitiva de los valores: el mundo total de los valores (incorporado en Dios) está obrando constantemente en acto y constituye objetivamente la comunidad de la humanidad; los ámbitos de valores particulares tienen que ser actualizados específicamente para constituir comunidad (así, la esfera jurídica es puesta en cercanía actual por el círculo de vida y puede llevar a la constitución del Estado). En algunos casos —por ejemplo en el matrimonio— los diversos principios actúan juntos.

Toda comunidad plena está henchida de un contenido de sentido que procede de las tomas de postura y ámbitos de valores fundantes (por ello, ese contenido de sentido falta en las comunidades constituidas sólo formalmente (asociación) y en las que se basan en la mera situación exterior (círculo de vida).

Todas las estructuras comunitarias están en un espacio interpersonal, espiritual, que llenan y que existe entre ellas y entre las personas individuales. Sobre cada hombre "se cierra la bóveda del cielo", cada uno vive in conspectu Dei: en público en sentido metafísico. Pero ahí se forman espacios propios: bipersonales, íntimos, que carecen de "puer-

tas" por las que pudiese entrar un tercero (matrimonio), y pluripersonales, íntimos, en los que pueden entrar nuevas personas, en los que todos tienen un interés recíproco por las demás personas y están recíprocamente abiertos interiormente (familias, círculo de amigos); además de esos espacios íntimos existe la esfera pública terrena, en la que las personas se relacionan unas con otras externamente, un "espacio" no claramente delimitado hacia fuera, la esfera en la que el Derecho y el Estado se constituyen (el Estado aporta después nítida delimitación y clara formación), y además el rostro social (reputación, prestigio, también el nombre civil) y la sociedad. La diversidad de los espacios está estrechamente relacionada con el hecho de que ya la persona individual posee una esfera interior y una esfera exterior. Por "exterior" no se debe entender ahí el aspecto exterior del interior, sino algo que sólo surge cuando el hombre se cierra frente a los demás. En el "estar en público en sentido metafísico" eso no es posible, ahí lo íntimo es patente. Hildebrand afirma que ese cerrarse sólo es posible cuando hay al menos tres personas. (No veo que esta afirmación esté expuesta de modo enteramente convincente).

Las comunidades se pueden clasificar, atendiendo al número de miembros, en bipersonales, que no pueden abarcar más de dos miembros (matrimonio), pluripersonales, que tienen que abarcar al menos tres (familia), y las que ya están constituidas con dos miembros pero pueden abarcar muchos (humanidad, Iglesia).

Otro punto de vista de la clasificación distingue las comunidades fundadas en individuos (matrimonio, pareja de amigos) de las que permiten un cambio de una parte de los miembros (familia, círculo de amigos) o de todos ellos (Estado, asociación). Asimismo hay que distinguir las comunidades fundadas en vivencias (actos sociales o tomas de postura ante personas ajenas), las dotadas de un fundamento objetivo (pueblo, Estado) y aquellas en las que actúan juntos ambos factores (familia). Hay que distinguir además entre comunidades formales (constituidas por actos sociales con predominio del aspecto exterior) y materiales (con predominio del aspecto interior); la conexión de ambos momentos se da como concomitancia anorgánica (asociación eclesiástica) y distinción orgánica (matrimonio, Iglesia).

Hay comunidades autoritativas que tienen órganos especiales privilegiados respecto de los demás miembros (Estado, Iglesia), comunidades autoritativas sin esos órganos (familia) y comunidades sin constitución autoritativa (círculo de amigos, humanidad).— Finalmente, se puede distinguir comunidades primarias y secundarias (la nación está fundada en el círculo de vida).

Los tipos clásicos de comunidad están caracterizados por su ámbito de sentido: para la humanidad es la situación metafísica del hombre, su ordenación al mundo de los valores y a Dios. Matrimonio, familia, círculo de amigos son comunidades de amor y de vida, la comunidad misma es en ellas tema, y además la individualidad de las personas y el valor de la persona como tal; en el matrimonio es donde esto se da de modo más marcado. La nación tiene como ámbito de sentido una determinada atmósfera interpersonal cultural, la plasmación de un determinado tipo de cultura, el despliegue de un determinado ethos y sentimiento vital, de un modo de ser propio individual-espiritual, y su correspondiente referencia a todas las esferas de valor. El despliegue de poder, el honor, el orgullo pertenecen a la nación de modo tan poco originario como a la familia. El ámbito de sentido del Estado son los asuntos públicos, su nervio vital es la realización del Derecho, de la seguridad pública. La más baja comunidad, todavía por debajo de la separación entre lo formal y lo material, es el círculo de vida; carece, al igual que las comunidades constituidas de modo puramente formal, de un ámbito de sentido propio.

III. En lo tocante a la relación de los tipos de comunidad entre sí, se constata que no forman una serie de niveles sencilla, como se suele suponer. Hay comunidades que se excluyen: o bien porque sólo puede haber un ejemplar de la especie en cuestión (Iglesia), o bien porque son posibles varios del mismo tipo simultáneamente, pero cada comunidad comprende a sus miembros por entero, de modo que no puede tener ninguno en común con otras (matrimonio), o bien porque se hallan en una contraposición de sentido que excluye que tengan miembros en común (partidos políticos).— Las comunidades que se cruzan tienen miembros en común sin que una incluya a la otra (círculo estatal, círculo de amigos).

El entretrejimiento de comunidades se da en formas distintas: la menos exigente es el abarcamiento, en el que las comunidades estrechas no son parte de las amplias. (Así abarca el Estado todas las comunidades formales como tales). En la inclusión las comunidades estrechas integran las amplias como partes reales (familia — clan — tribu — pueblo) sin desaparecer fundiéndose en ellas con todo su ámbito de sentido.— Asimismo una comunidad estrecha puede ser abarcada por una amplia que le sea afín interiormente (familia — humanidad), o bien estar circundada completamente por la amplia como trozo de ella (parroquia — diócesis — Iglesia). Finalmente, es posible una interpenetración de comunidades (Estado — nación en el caso de que su perímetros sean aproximadamente idénticos; humanidad — Iglesia).

IV. La vinculación de los hombres como tal es valiosa, ya que es una nueva realización del amor frente a su existencia en el individuo, y un nuevo despliegue de poder del bien en cuyo nombre están vinculadas las personas. Además la unidad como tal tiene un valor frente al caos, el estar junto a otros y separado de otros. A ese valor en sí se añade la relevancia objetiva para los individuos (que de nuevo se debe distinguir de lo meramente satisfactorio, que en determinados casos puede ser dañino). Finalmente, la unión tiene valor por cuanto es una situación especialmente favorable para la irradiación de la esencia de las personas y para su "recepción" recíproca y mutuo fomento. Todos estos valores de la vinculación se encuentran de modo aún más intenso en las comunidades auténticas.

Hay que rechazar como criterios de valor de los distintos tipos de comunidades el número de miembros y la duración de las mismas.— Los criterios correctos se fundan en el ámbito de sentido de las comunidades. La comunidad absolutamente suprema es la Iglesia, a causa de su carácter sobrenatural: su sentido es Cristo mismo, la glorificación de Dios por la comunidad de los santos, la salvación de las almas. En ella la unidad es la más alta, porque todas las personas que son sus miembros son captadas por ella totalmente y hasta en su más íntimo núcleo; la victoria del amor es la más fuerte, porque es amor divino, que une de modo único; el valor "en cuyo nombre" las personas están unidas es el más alto (Dios mismo), el despliegue de poder del valor es distinto de cualquier otro: es la realización personal en el Cristo místico; los valores que se realizan en la comunidad (santidad) y los valores de ésta (sacrificio de la misa, administración de los sacramentos, intercesión) son superiores a todos los demás; el fomento que los individuos experimentan por obra de la comunidad (santificación) y la irradiación de la esencia de las personas y su relevancia unas para otras no se pueden alcanzar en ninguna otra comunidad.

En lo que respecta a las demás comunidades no sucede que una sea superior a la otra atendiendo a todos los criterios. La humanidad realiza la victoria del amor objetivamente, por más que los individuos no sean conscientes de ello, gracias a que los hombres están ordenados metafísicamente al amor a Dios y al amor recíproco. La unidad debida a esa determinación es más profunda que la de todas las demás comunidades terrenas (prescindiendo de las comunidades de amor bipersonales). El elemento unitivo es el mundo de los valores y Dios (en la medida en que es cognoscible naturalmente). En la humanidad no se dan valores y obras específicos creados por la comunidad. La relevancia positiva para los individuos consiste en que la conciencia de la pertenencia es una

llamada a la reflexión sobre la propia determinación, un mantenerse en conspectu Dei, algo que hace feliz y que refuerza la propia contribución a la tarea de la humanidad.

Mediante el "nomen" que las une —el estar unido en el amor— las comunidades amorosas bipersonales, especialmente el matrimonio, son superiores a todas las demás comunidades terrenas (salvo a la humanidad); en ellas es donde la victoria del amor es más fuerte y su "obra" (el surgimiento de nuevos hombres) la más alta, y para los miembros significa la suprema felicidad terrena, el más fuerte fomento de su despliegue y de su posibilidad de irradiación. En la familia la victoria del amor y su significado para los miembros son menores que los del matrimonio; pero sigue excediendo a todas las demás comunidades naturales debido a la atmósfera de amor, a la referencia de los miembros a su situación metafísica, a su responsabilidad ante Dios, a la convivencia interior y a la posibilidad de irradiación que ello concede y a la recepción recíproca. (Como es lógico, aquí se está pensando siempre en la figura ideal del matrimonio y la familia).

El Estado tiene en virtud de su "nomen" —la realización del Derecho y de la seguridad— un elevado valor, pero inferior al de todas las comunidades de amor. Un alto lugar ocupa en él la unidad, y su clara forma es imagen del orden cósmico. También en él cabe seguir hablando de una victoria del amor, por cuanto el respeto a la persona implica amor. Ahí, al igual que en el fomento de las personas, está por detrás de las comunidades de amor, aunque la obediencia y la disposición al sacrificio que exige de los individuos constituyen elevados valores morales.

El "nomen" de la nación —despliegue de una individualidad supra-personal— es inferior al del Estado, su unidad es menos estricta, pero más orgánica que la de aquél; está más directamente al servicio del fomento de las personas en calidad de suelo nutricio cultural de su despliegue, aunque indirectamente el Estado realiza valores personales más elevados.

Además de los criterios de valor mencionados se emplean como secundarios también el ethos de las comunidades en el que su ámbito de sentido se refleje interiormente; el amor que en la comunidad es posible o exigido o le pertenezca esencialmente; la relación del sentido y el valor de la persona individual con los de la comunidad: las comunidades más bajas no tienen valor propio alguno, en un segundo grupo existe un valor propio, pero no armoniza por completo con el de la persona individual, mientras que en las más altas se da una cierta

paridad. También entre ellas hay gradaciones: la familia y la orden permiten aún conflictos entre el despliegue de los individuos y el sentido del todo, mientras que en el Corpus Christi Mysticum el último y más alto cumplimiento del sentido de la persona individual y del todo coinciden.— Finalmente, también comporta un incremento del valor la conexión del momento formal y del material cuando no es externa, sino orgánica.

El resultado de la consideración de su valor es que las comunidades no se pueden reducir a un denominador común y que no se pueden valorar atendiendo a su utilidad para los individuos. Pero tampoco se resisten en calidad de valores por sí mismos a una jerarquía de valor universal, sino que la exigen (al igual que los territorios del ser se insertan en el cosmos: cada uno glorifica a Dios a su modo, pero en grado mayor o menor que otros, y tiene también la correspondiente relevancia para los demás y éstos para él): la pertenencia a una comunidad, por estrecha que sea, no exime al individuo de la obligación ante los superiores ni de preocuparse por su propia salvación. La salvación del alma es superior a todas las comunidades terrenas. Ninguna comunidad y ningún órgano de una comunidad (por ejemplo un estadista) está fuera del orden moral. A la Iglesia le corresponde el primado frente a todas las comunidades terrenas.

Hildebrand considera importante que sus reflexiones sólo se refieren a la idea de la Iglesia y que se deben fundamentar en el conocimiento filosófico: no se presupone la fe en la Iglesia católica como la que de hecho corresponde a esa idea.

He intentado mostrar, en la medida en que es posible en un breve extracto, la abundancia de pensamientos de esta obra. Como ya indiqué al principio, la abundancia de los problemas explica que muchos no se puedan llevar a su solución última. No tendría sentido mencionar aquí todas las afirmaciones que me siguen pareciendo insuficientemente fundamentadas o tras las cuales me gustaría colocar un signo de interrogación. Sólo querría mencionar algunos puntos de vista esenciales para juzgar el conjunto total.

Hildebrand ha designado su obra como "Metafísica de la comunidad". Sin embargo, si atendemos a su propósito principal parece apuntar a una ontología de la comunidad, es decir, a una disciplina filosófica que la capta como forma del ser y la remite a sus fundamentos en el ser. (No sé si Hildebrand distingue entre metafísica y ontología. Yo considero esa distinción necesaria y considero imposible sin inclusión de la verdad revelada una metafísica que desee reivindicar verdad objetiva y no

ser una mera construcción arbitraria del filósofo)¹³. Los fundamentos del ser a los que Hildebrand remite la comunidad son, por un lado, la persona individual, y, por otro, el mundo de los valores. Por tanto, una ontología de la comunidad enteramente desarrollada, estrictamente científica, tendría como condición previa una acabada ontología de la persona y una doctrina del valor acabada y que satisficiera todas las exigencias científicas. Ambas cosas son hoy un mero desideratum. Para ambas cosas la obra a la que dedicó su vida Max Scheler ha acarreado muy abundante material de construcción. Desde sus escritos, sobre todo, ha pasado la doctrina del valor a la filosofía popular, a la pedagogía, incluso a la literatura corriente. Pero aún no ha experimentado una aclaración filosófica última. Scheler mismo no proporcionó esa aclaración: su genialidad no iba acompañada de una medida igual de solidez, limpieza y rigor del pensamiento científico. Para cumplir esa tarea le faltaba además el profundo conocimiento de la filosofía medieval, que ha abordado todos estos problemas sobre otro fundamento y con otros métodos. Tampoco la *Philosophie der Werte als Grundwissenschaft der pädagogischen Zieltheorie*¹⁴ de Siegfried Behn¹⁵ podría ser una solución última, dado que en aras de la aplicación de la teoría del valor a la pedagogía renuncia a una fundamentación última y presupone la metafísica tomista como fundamento. Pero la metafísica tomista no es hoy para nosotros una posesión que esté elevada por encima de todas las preguntas, sino una tarea. Considero que la gran tarea de la filosofía católica actual es abrir el contenido intelectual de los grandes sistemas de la Edad Media —Santo Tomás¹⁶, San Buenaventura¹⁷, Duns Escoto¹⁸, etc.— para el pensamiento filosófico vivo de nuestro tiempo y confrontar el pensamiento de nuestros grandes santos doctores y el de los filósofos modernos. Es necesario realizar para la filosofía de los últimos siglos la misma labor que Santo Tomás realizó en otro tiempo con Aristóteles¹⁹: apropiarse desde los fundamentos del pensamiento cristiano lo que la

13* Cf. mi pequeño estudio *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino* [La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino] recogido en el *Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag*, Halle, 1929.

14 *Filosofía de los valores como ciencia fundamental de la teoría pedagógica de los objetivos*.

15 Siegfried Behn (1908, Monsfeld / Westprieignitz — 1956, Berlín), psicólogo y pedagogo, en 1930 publicó su obra *Die Philosophie der Werte* (La filosofía de los valores).

16 Santo Tomás de Aquino, cf. Conf. 1, nota 3, p. 63-64.

17 San Buenaventura (1236-1274), cf. Conf. 25, nota 4., p. 445.

18 Duns Scoto, cf. Conf. 25, nota 5., p. 445.

19 Aristóteles, cf. *Estructura...*, nota 37, p. 601.

filosofía extracristiana ha obtenido de contenido de verdad perdurable. Sólo en el contexto de esta enorme labor histórica, crítica y sistemática —una labor para muchas generaciones de investigadores— se puede construir una doctrina de la persona, una doctrina del valor y una doctrina de la comunidad últimamente aseguradas. La obra que nos ocupa constituye una contribución esencial a la parte sistemática de esa labor.

Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin.

[*La doctrina de la abstracción de Santo Tomás de Aquino*],

por Dr. L. M. HABERMEHL, Espira junto al Rin, 1933, D. A. Koch,

X+104 pp., encolado, 1,50 marcos¹.

Con sumo cuidado se ha reunido en esta tesis doctoral² —tomando como base la *Summa* teológica, pero con amplia consideración de las demás obras— los pasajes que proporcionan información sobre la doctrina de la abstracción del Aquinate. Según corresponde a la extraordinaria importancia metódica del problema de la abstracción, se lo inserta en el contexto global de la teoría tomista del conocimiento. Se caracteriza las potencias espirituales que participan en el proceso de abstracción —*intellectus possibilis* e *intellectus agens*— y a continuación el proceso mismo. Como medios de la abstracción se estudia la *species sensibilis* y la *intelligibilis*, como su objeto inmediato los universales; en la doctrina tomista del conocimiento intelectual de las cosas particulares encuen-

1 La recensión apareció en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* [Anuario filosófico de la Sociedad Görres], 46 (1935) 502-503. Edith en carta de 5 de junio de 1933 escribía a su amiga filósofa Hedwig Conrad-Martius: "El párroco Habermehl me envió su disertación en marzo, siendo aún vicario de la catedral de Espira; no imaginé que mi ruego llegaría hasta él. Su agradecimiento enternecedor me ha avergonzado mucho, pues la recensión me ha causado grandes apuros; espero que no quede decepcionado si cae en sus manos. Seguramente el trabajo ha sido realizado con enorme aplicación, pero a todas luces sin la conveniente formación filosófica" (Ct 359).

2 Michael Habermehl (1896, Edesheim — 1964, Ludwigshafen?), sacerdote católico de la diócesis de Espira. Cuando se escribió la carta —desde hacía poco y Edith Stein aún no lo sabía— era párroco de la iglesia de San Martín en Bergzabern. Obviamente a él hubo de dirigirse Hedwig Conrad-Martius para pedirle el certificado de bautismo de Edith Stein. La disertación de Habermehl versó sobre *Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin* (La doctrina de abstracción según santo Tomás de Aquino). Una breve recensión de Edith Stein apareció en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 46 (1933) 502s.

tra el autor dificultades insolubles. (A quien el conocimiento sensible y el conocimiento de lo universal le resultan más problemáticos que al autor, ya no caerá precisamente en ese punto en una perplejidad tan grande). El resumen final menciona como características de la doctrina tomista de la abstracción "la teoría de las facultades, la pasividad del conocimiento, la teoría de la asimilación, la prioridad del conocimiento universal respecto del particular y el concepto intelectual de verdad", la delimita respecto de la teoría del conocimiento platonizante, más antigua, y muestra la evolución del Aquinate hacia un aristotelismo cada vez más decidido.

Dra. Edith Stein

El libro de Karl Adam sobre Cristo¹

DRA. Edith Stein²

Largamente esperado, el libro de Adam³ sobre Cristo —surgido de lecciones dictadas en 1931 en Salzburgo, y posteriormente en Tubinga— se nos da ahora como un regalo para la Cuaresma, y gustaría ponerlo en manos de muchos para que les ayude a seguir los caminos del Señor en el “tiempo de la salvación”. Un fuerte e íntimo amor a Cristo ha hecho aquí de la crítica histórica, magistralmente ejercida, una afilada arma para la defensa de la fe. Al creyente le producirá gran alegría ver cómo se ha arrebatado a la incredulidad su herramienta, volviéndola contra ella (considero esto no como un fenómeno puntual, sino como la señal distintiva del gran giro de la ciencia de nuestros días que se puede designar como la muerte del liberalismo). A muchos que vacilan y dudan este libro podría llegar a servirles de apoyo. Al final me gustaría decir unas palabras acerca de si también puede ser apropiado para convertirse en un camino que lleve al no creyente a la fe.

Adam parte de la situación actual. “La esencia del cristianismo y el hombre de hoy” se titula el primer capítulo. Si Dostojevski⁴ dijo en los *Demonios* que la decisiva cuestión de fe es la de si el hombre europeo civilizado puede seguir creyendo en la *divinidad de Jesús*, aquí se subra-

1* Karl ADAM, *Jesus Christus*. Haas & Grabherr, Augsburg, 1933 (352 pp., cosido, 8 marcos).

2 El artículo apareció en marzo de 1933 en la revista *Die Christliche Frau* [La mujer cristiana] 31 (1933, cuadero 3) 84-89.

3 Karl Adam en su libro se esfuerza especialmente por comprender y exponer la misión y la persona de Cristo. Edith escribió una carta (actualmente perdida), a su amiga Malwine, esposa de E. Husserl, en la que hacía probablemente referencia a este libro de Adam y concretamente sobre la misericordia de Dios (cf. Ct 240*).

4 Feodor Dostoievski, cf. *Estructura...*, nota 10, p. 564.

ya como misterio central del cristianismo la *humanidad* del hombre-Dios. Ese es el sentido del título y se extiende como *leitmotiv* a lo largo de todo el libro: *Jesús es el Cristo*, ha habido una vez en este mundo un hombre que era Dios. La conjunción de humanidad y divinidad es el sacramento propiamente dicho, el *sacramentum coniunctum*: dado que Dios se ha hecho verdadero hombre y nos ha acogido en su humanidad estamos redimidos. Este misterio de la Redención fue desfigurado por el jesusismo de la *teología liberal*, que veía en Jesús solamente un nuevo hombre. Está también un poco distorsionado en las *liturgias orientales*, que subrayan unilateralmente la divinidad. Una distorsión es también la concepción de algunos representantes de la *teología dialéctica*, que sólo ven la relevancia de la humanidad de Jesús en que en ella nos sale al encuentro el Dios justo y clemente, y así pues también colocan a Cristo solamente del lado de Dios y olvidan la esencial posición de mediador que traza la Carta a los Hebreos. El fundamento y contenido del *cristianismo histórico* es este Cristo dogmático, *Dios y hombre*. A este Cristo hay que decir sí—conforme al estado actual de la ciencia—o bien hay que negar la existencia histórica de Cristo; un libro como *Esencia del cristianismo* de Harnack⁵ (que con más razón podría llamarse “Esencia del judaísmo”) ya no sería posible hoy.

La dificultad del hombre moderno para decir sí a ese Cristo se basa en que desde Copérnico⁶ y Kant⁷ la mirada ya no está dirigida al trasfondo de las cosas, sino al mundo fenoménico: se basa en que el pensamiento metafísico está atrofiado. (Me parece que aquí el “hombre moderno” aún es visto excesivamente como el hombre *liberal*. El giro del pensamiento moderno que antes designé como “muerte del liberalismo” se podría caracterizar positivamente como un nuevo despertar del pensamiento metafísico). Adam pide aquí que se recuerde el libro de E. Gilson⁸ sobre San Buenaventura, que mostró la apasionada lucha de

5 Adolf Harnack (Dorpat 1851 - 1930 Heidelberg), teólogo protestante, profesor de historia de la Iglesia en Berlín. El libro del que habla Edith (*Wesen des Christentums* [Esencia del cristianismo]) apareció en Leipzig en 1900.

6 Nicolás Copérnico (Thorn 1473 - 1543 Frauenburg), astrónomo; después de largas investigaciones y observaciones defendió el heliocentrismo de nuestro sistema, no es el mundo sino el sol el centro; escribió el libro *De revolutionibus orbium coelestium* (Nürenberg, 1543).

7 Immanuel Kant, cf. *Recensión* 1, nota 5, p. 993.

8 Étienne Gilson (París 1884 - 1978 Cravan/Yonne), miembro de la Académie Française de París, filósofo francés. Fue uno de los representantes más importantes de neotomismo. Entre los muchos libros de filosofía mencionaré el libro que cita Edith (*La philosophie de Saint-Bonaventure*, de 1924), y el libro del que ella habla en la carta del 25 de enero de 1933, *Le thomisme* de 1921 (Ct 344).

San Buenaventura⁹ contra la asunción de la *teoría del conocimiento aristotélica* por San Alberto¹⁰ y Santo Tomás¹¹, una lucha dirigida contra la separación de pensamiento divino y pensamiento humano, de lo natural y lo sobrenatural, como consecuencia de la cual cabe ver un pensamiento humano emancipado de Dios y la idea de una naturaleza separada de Dios y que existe independientemente. (Me gustaría subrayar de nuevo que en esta toma de partido de Adam contra una posición fundamental de la ciencia católica moderna —es decir, de una ciencia de católicos que subrayan que en cuanto científicos no tienen que proceder de modo distinto a cualquier otro científico, dado que el conocimiento y la fe son, dicen, caminos totalmente separados¹²— no hay que ver algo puntual o aislado, sino que ahí se anuncia también una crisis universal del pensamiento, una crisis para la cual la investigación histórica de la escolástica ha preparado el terreno desvelándonos las luchas intelectuales del siglo XIII y mostrándonos el sistema tradicional de la Escuela en su condicionamiento histórico. El patriarca de esta investigación histórica, el cardenal Ehrle¹³, ha expresado aquello a lo que me estoy refiriendo, de modo escueto y con toda precisión, en su librito sobre la Escolástica¹⁴, en el que pone de manifiesto que el tomismo escolar y Santo Tomás, Santo Tomás y la Escolástica, no son lo mismo. De este conocimiento histórico se deriva la tarea sistemática de llegar, a través de la discusión viva de los grandes doctores católicos, a una renovación de nuestro pensamiento filosófico y teológico)¹⁵. Para aprender a ver al

9 San Buenaventura, cf. Conf. 25, nota 4, p. 445..

10 San Alberto Magno, cf. Conf. 25, nota 2, p. 445.

11 Santo Tomás, cf. Conf. 1, nota 3, pp. 63-64.

12* No me gustaría que aquí se me malentendiese, como si yo reprochase a esos investigadores la adopción del punto de vista de una "doble verdad". Al contrario: apelan a que la verdad sólo puede ser una y a que por eso no se puede llegar a resultados contradictorios: reconocen la fe sólo como instancia negativa.

13 Franz Ehrle (Isny 1845 - 1934 Roma), jesuita (1861), cardenal (1922), reconocido medievalista; fue prefecto de la biblioteca vaticana (1895-1914), profesor en la Gregoriana de Roma.

14* Cardenal Franz EHRLE, S.J., *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit* [La escolástica y su tarea en nuestro tiempo], 2ª edición ampliada, preparada por Franz Pelster S.J., Herder & Cie., Freiburg i. Br., 1933.

15* Estoy plenamente convencida de que la investigación tanto histórica como sistemática es apropiada para hacer comprensible la primacía de Santo Tomás como doctor de la Iglesia. Personalmente no quisiera tampoco apoyar en modo alguno el rechazo de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Únicamente me gustaría subrayar que la "*philosophia perennis*" no es un sistema rígido, cerrado de una vez por todas, sino una corriente viva, que ha de renovarse constantemente desde sus fuentes y que tiene que seguir fluyendo siempre viva.

verdadero Cristo el europeo moderno necesita una nueva actitud hacia lo sobrenatural.

El segundo capítulo –“El camino de la fe”– se propone mostrar esa actitud espiritual. Apelando al principio fenomenológico de que a todo objeto le corresponde un acto específico se caracteriza la actitud fundamental y el peculiar acto que corresponden al hombre-Dios. La mera posibilidad de que en Cristo estemos ante la divinidad exige que esa cuestión *se trate con veneración, santa seriedad y del modo más concienzudo*. Contra ello atenta la ligereza del método de la teología crítica desde los tiempos de los fragmentistas de Wolfenbüttel, que se revela ya en el desmoronamiento de todas las hipótesis que en otro tiempo expusieron con tanta audacia. La segunda exigencia es una *apertura sin condiciones* a todo lo que puede estar dado con la posibilidad de lo divino. Para quien empieza con la condición previa de que todo tiene que poder insertarse en la causalidad natural y en una secuencia histórica sin soluciones de continuidad, la impresión de algo radicalmente nuevo queda excluida de antemano.

El acto en el que se tiene que captar a Cristo se distingue, en virtud del hecho de que se trata de una cuestión relativa a la *salvación personal*, de todo conocimiento profano, por cuanto no es un acto meramente intelectual, sino un acto en el que está implicada *la persona entera*. De la conciencia de la finitud y de la dependencia se deriva el *anhelo de un absoluto último*, que se une a la *angustia metafísica*, y a un *sentimiento personal de culpa* que se añade en la persona adulta, para constituir una *fe natural* (Adam dice: “innata”), un sentido para lo divino y santo. Pero el mero sentimiento religioso no posee aún valor cognoscitivo alguno. Y la pregunta por Cristo es una pregunta acerca de la realidad, una pregunta en la que al pensamiento crítico le corresponde un papel rector. El “*sentimiento valorador*” está al comienzo del conocimiento religioso y dirige el interés por la verdad hacia la búsqueda de lo divino. Con las huellas de lo divino se topa después el *intelecto inquisitivo* cuando constata, por ejemplo, la ruptura de series causales; lo nuevo que surja es captado otra vez con el sentimiento religioso. Pero el sentimiento religioso y la labor del entendimiento son sólo condiciones previas del *auténtico conocimiento religioso*, el cual sólo es posible en virtud del *obrar divino*. El acto de fe es la última consecuencia del hecho *único* de la *Revelación*, que partiendo de la inspiración de los patriarcas, profetas y apóstoles, lleva, a través del anuncio de la Iglesia, hasta la inspiración personal de los creyentes. (En este análisis de la fe encuentro caracterizada con todo acierto la entrada de la Revelación, pero en la exposición de los momentos naturales veo aún puntos poco claros. Lo

que en un primer momento es caracterizado como "fe natural" no es un mero "sentimiento de dependencia" que quedase cerrado en el sujeto y no pudiese llevar hacia más allá de él, sino que es un acto intencional que, superando lo creatural y finito, se adentra en la dirección de lo absoluto —el acto específicamente *metafísico*— y encuentra su cumplimiento en lo absoluto *revelado*). Se considera que el error fundamental de la *teología dialéctica* es el deseo de separar el acto de fe de todos los fundamentos naturales y su presentación como actuación única, en contraposición con la doctrina de Cristo, que exigía indagar en la Escritura. Frente a ello, el *punto de vista católico* se resume como sigue: a confesar al Cristo total llegamos sólo por el camino de la fe, no del saber. Esta fe es por entero obra de Dios, *fides infusa*. Pero la fe sobrenatural no carece de raíces. Antes bien, descansa en claros conocimientos históricos de la credibilidad de Jesús y de su obra. Sin embargo, el juicio de credibilidad obtenido mediante consideraciones histórico-racionales¹⁶ sólo recibe su fuerza arrolladora, obligante, cuando es animado e iluminado por la gracia de Dios. (De nuevo echo en falta en este punto, entre los fundamentos naturales de la fe, el factor que se debe reivindicar como pensamiento metafísico, el conocimiento natural de Dios).

Así, en el tercer capítulo se expone y examina las *fuentes de la vida de Jesús* —paganas, judías y cristianas— con el resultado de que la imagen del Mesías de los evangelios no tiene orígenes terrenos. "No podemos explicarla, y menos eliminarla, con base en la historia de las religiones" (p. 101).

En el cuarto capítulo dibuja Adam *la figura intelectual de Cristo*, la imagen del hombre Jesús, tal y como resulta para él de los evangelios: un hombre de fascinante aspecto externo, profundamente sano, pleno de fuerza y curtido, al que la naturaleza llena de alegría originaria y que vive en ella; por su modo de ser intelectual, de inaudita claridad en sus metas y de imperturbable seguridad; absolutamente solitario, y que por eso busca una vez y otra la soledad; un héroe y un caudillo y rey nato, que se afra apasionadamente contra todo lo no santo y lo contrario a Dios y que precisamente ahí se parece a la imagen profética del Mesías; no un idealista ajeno a la realidad, no un extático, sino lleno de sobrio y racional sentido de la realidad; de acerada y punzante inteligencia en el enfrentamiento con sus contrarios y en la eliminación de todo ingrediente humano del sentido original de la ley. Ve a los hombres tal y como son, en toda su condición de pecadores, y sufre por ellos, también

16 En el texto impreso alemán aparece ("historisch-nationale Erwägungen"), pero parece claro que en vez de *nationale* debería poner *rationale*.

por los discípulos. Pero los abraza tal y como son con su amor maternalmente tierno, creador; en la última cena los toma en sí, con toda la menesterosidad que les es propia, para poner fin a su menesterosidad. Aquí brilla el *Redentor*. Los aparentes contrastes de su ser se resuelven cuando se penetra en la *vida interior de Cristo* (quinto capítulo). La "gran pasión" de Jesús es el amor al Padre. Va a orar en la soledad, pero no como lo hacen los hombres, sino que su soledad es el ser uno del Hijo con el Padre, un ser uno que lo separa de todos los hombres. No necesita a nadie, da a todos los hombres sin recibir nada de ninguno de ellos, permanece en lo más íntimo inaccesible para todos. Pide perdón para otros, nunca para sí. Está libre de toda conciencia de pecado. Y pide en la completa seguridad de ser oído. Con eso se corresponde la imagen de Dios de Jesús: ve a Dios como el omniactuante y ve su actuación viva en todas las cosas¹⁷; por ello el milagro es para Él algo enteramente natural y posible en todo momento. Ve a Dios, después, como la voluntad totalmente santa, ante la que nada es santo, y que merece obediencia absoluta. Así, Jesús no conoce sencillamente ningún otro deseo que el de cumplir la voluntad del Padre: es el absolutamente santo, el "cordero sin mancha". Ve profundísimamente a Dios como el omniamante; de ahí procede su incomparable seguridad y su confianza: el miedo y la preocupación le son enteramente ajenos, lo sorprendente para Él es la falta de fe. Estamos así ante el hecho de que una vez ha habido un hombre "que se sabía en la más íntima unión de amor y vida con su Padre del cielo, que veía a simple vista el actuar creador de Dios y cuya manifestación histórica era en su integridad la manifestación de lo santo" (176). Quién es Él, sólo Él puede atestiguarlo.

Las manifestaciones de Cristo sobre Él mismo (sexto capítulo) guardan una estrecha relación con sus discursos sobre el *Reino de los cielos* o el Reino de Dios. Llama a la penitencia y a la justicia, pero éstas son sólo preparación de lo que ha de venir, que no es otra cosa que la unión beatífica con Él y el Padre. Las anuncia como muy cercanas, y sin embargo el Juicio Final como lejano e indeterminado; esto sólo cabe entenderlo en el sentido de que Él se sabe el *juez del mundo* y su primera venida ya como inicio del Reino. Su evangelio del Reino es lo absolutamente nuevo, no su doctrina moral, que únicamente liberó la herencia veterotestamentaria de sus envolturas humanas. Él viene como

17* En este lugar se sitúa un ataque a la doctrina de las *causae secundae*, y a la idea de una naturaleza cerrada en sí misma, que guarda correspondencia con aquel rechazo de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural del primer capítulo y que, al igual que ese rechazo, es en mi opinión claramente excesivo.

irrupción de lo eterno en lo temporal, como tal se sabía Él a sí mismo: no existe derecho histórico alguno a pasar de largo por ahí y a “disfrutar solamente de los cálidos sentimientos que produce la inocencia de Jesús y su amabilidad con los hombres” (pp. 206 y s.).

Jesús eleva la pretensión de ser el Mesías y el juez del mundo, no como criatura, sino desde la conciencia de ser *Dios mismo*. Se sabe por encima de todos los profetas, del templo, del sábado, de la Ley. Puede perdonar pecados. Es no sólo anunciador de la fe, sino el contenido de la misma. Exige de los hombres la misma obediencia y la misma adhesión a su persona de las que es acreedor Dios. En sus manos se ha puesto todo el poder; sólo Él conoce al Padre y sólo Él es conocido por el Padre; sólo a través de Él se hace patente Dios.

El testimonio más arrollador de su divinidad es la *Resurrección de Cristo*. El séptimo capítulo reúne todo el material probatorio que la acredita como hecho histórico. En virtud de la Resurrección se les abrió a los discípulos la comprensión de un reino de Dios celestial, después de que la muerte en la cruz había destruido la fe en un reino mesiánico terreno. Cristo es ahora para ellos Dios el Señor, que está sentado a la derecha del Padre, y su Resurrección es garantía de la vida eterna de los suyos. Los recreará en perfección de poder divina y ya ahora los está recreando con la *fuerza del Espíritu Santo*, que les abre los ojos y los llama para que sean *testigos de la Resurrección*. La *Iglesia* es el *permanente milagro de Pentecostés*, la comunidad del Espíritu Santo, en la que todos son uno con Cristo y lo saben igual de cercano y presente que los testigos de la Resurrección. La Resurrección arroja luz sobre la *cruz de Cristo* (capítulo octavo). Que el hombre-Dios muera, que entregue su naturaleza humana, es en último término *revelación de la gloria amorosa de Dios*. Dios ha decidido desde toda la eternidad entregarse a la humanidad. El Hijo, que afirma libremente su procedencia del Padre, está afirmando con ello también la Encarnación como continuación de esa procedencia. La *muerte sacrificial* es el sumo cumplimiento de la entrega al Padre, y al mismo tiempo *rescate* por nosotros. El sentido de la muerte en la cruz es iluminado por Jesús mediante su anticipación en la *Última Cena*, en la que da a los discípulos para que la hagan suya su propia autoentrega.

Que el hombre necesite redención y no se pueda redimir a sí mismo se debe a que la naturaleza caída está enferma. Porque el Dios ofendido es la enfermedad de esa naturaleza, sólo la palabra de perdón de Dios puede redimirla. El perdón de Dios es, como su amor, un perdón creador. Aspira a restablecer la relación primigenia entre Dios y el hombre,

y de ella forma parte la extinción de la culpa. Era necesario que fuese la humanidad quien la efectuase, y sin embargo de la humanidad no podía proceder una expiación infinita. De esta manera, Dios tenía que hacerse hombre, despojarse de su gloria hasta verse abandonado por Dios y entregarse a la acción sin traba alguna de la condición pecadora del hombre, a fin de aniquilar esta última. La libre entrega de la naturaleza humana a la voluntad de Dios es la expiación perfecta por el hecho de que el hombre, separado de Dios, quisiese ser sólo hombre. Dado que este sacrificio no fue un sacrificio humano, sino divino, es propio de él un mérito superabundante que fluye en beneficio de todos los hombres. Para la *apropiación personal de la Redención* tiene Dios muchos caminos de gracia. Pero hay un *conducto reglamentario* que es el único que da seguridad y paz: es la comunicación de la gracia a través de la *palabra* y los *sacramentos* en la *Iglesia*. La palabra despierta el anhelo de la salvación, el bautismo es el renacimiento en Cristo, la entrada en su vida, su muerte y su resurrección.

Para terminar me gustaría volver a plantear esta pregunta: ¿cabe esperar que esta obra sea no sólo una alegría para los creyentes y un apoyo para los que dudan, sino también un camino que conduzca a la fe a los no creyentes? Creo que sí, pero no porque en ella se aporte la prueba de la realidad histórica de la vida y la resurrección de Jesús mediante una profusión de material y de extraordinaria perspicacia crítica. De ningún modo es mi intención negar el valor del procedimiento histórico-crítico como tal. Tiene éste el valor de desenmascarar los argumentos empleados contra la fe como meramente aparentes y faltos de fundamento. Pero albergo la convicción de que estos "preambula fidei" históricos llevan a un no creyente a la fe igual de poco que los filosóficos. A los escribas y fariseos no los pudieron llevar a la fe ni siquiera las demostraciones del Señor mismo. Y los que entonces se hicieron creyentes llegaron a serlo en virtud del encuentro con Jesús, con su palabra, con su mirada, desde las que brilló para ellos lo "totalmente otro", lo divino. Y cuando hoy una persona se hace creyente, eso sucede, exactamente igual que entonces, porque el Señor le sale al encuentro: ya sea en la palabra del Evangelio, en la vida y en la forma de ser de quienes siguen al Señor y lo llevan en ellos mismos, o en el misterioso poder que nos atrae a las iglesias y nos fuerza a arrodillarnos ante el sagrario. Y quien ha encontrado al Señor por uno de esos caminos, ya no pregunta por las pruebas.

Si, así pues, creo que el libro de Adam sobre Cristo puede llegar a ser un camino de ese tipo, lo creo porque es el testimonio de una persona a la que el Señor le ha salido al encuentro y que ha dibujado la ima-

gen del Señor porque Él le ha salido al encuentro¹⁸. Y eso es lo importante. Hoy, al igual que en la época de Cristo, vive en los corazones de los paganos el anhelo de ver a Jesús. Por ello, nuestro más noble apostolado es mostrarles a Jesús: al Jesús histórico, tal y como puede mostrarlo la amorosa profundización en las fuentes, pero también al *Cristo místico*, que es realidad presente, al que nosotros pertenecemos como miembros de su cuerpo, la Iglesia, y que es nuestra vida más íntima.

Con su doble carácter, la demostración positiva y la actitud de lucha negativo-apologética, este libro es un gran documento de nuestra época: el documento de la partida hacia una tierra nueva de ciencia católica, hacia la que tendemos la mano pero que aún no hemos alcanzado; hacia una renovación de aquella unidad vital de fe y saber que ha sido el objetivo de todo pensamiento verdaderamente cristiano desde que existe una "Iglesia de judíos y paganos".

18* Por lo demás, no quisiera afirmar que esta imagen sea la única posible, y que por ejemplo alguien a quien le resulte sorprendente y muy distinta de su imagen de Cristo tenga que corregir necesariamente la suya. Eso estaría en contradicción con la inagotabilidad y el carácter misterioso que forman parte ya de toda individualidad humana y que para el Señor hay que reivindicar en sentido eminente.

Katholische Kirche und Schule. Eine Untersuchung über die historische und rechtliche Stellung der katholischen Kirche zu Erziehung und Unterricht mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Preußen,

[*Iglesia católica y escuela. Una investigación sobre la posición histórica y jurídica de la Iglesia católica respecto de la educación y la enseñanza, con especial consideración de la situación en Prusia*],

por Dr. iur. Werner DACKWEILER. (Publicación de la Sección de ciencia del Derecho y del Estado de la Sociedad Görres, Schöningh) Paderborn, 1933, 264 pp., 12'80 marcos¹.

El autor expresa en el prólogo, escrito en otoño de 1932, el deseo de que su trabajo pueda contribuir "a asegurar de forma duradera los derechos de la Iglesia y del Estado sobre la escuela, y por lo tanto a su armónica colaboración para el robustecimiento religioso-moral y cívico de la juventud y el pueblo". Si ya entonces podía hablar de una "época tan agitada en la política educativa", estas cuestiones son hoy mucho más candentes, y hay que agradecerle sus sólidas investigaciones históricas, jurídicas y constitucionales, cuyos sobrios datos hacen que surja ante nosotros una penetrante imagen de lo que la Iglesia católica ha considerado en todo tiempo como deber sagrado y derecho inalienable en el campo de la educación, de sus logros en ese terreno y de las luchas que tuvo que librar por ello.

Una visión de conjunto introductoria sobre la evolución de la educación en Alemania, desde los días de San Bonifacio² hasta comienzos

¹ La recensión apareció en la revista trimestral de apedagogía científica *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 9 (1933) 495-496. Posteriormente, en 1990, aparece en ESW XII, 92-94.

² San Bonifacio, cf. *Problemas...*, nota 24, p. 482.

del s. XIX, muestra cómo todo el sistema educativo debe su creación a la Iglesia y en su origen está ordenado al fin sobrenatural del hombre, y cómo también la intervención estatal desde Carlomagno y los esfuerzos de las ciudades en la Baja Edad Media se hallan únicamente al servicio de los objetivos educativos de la Iglesia. Tampoco la Reforma trajo a ese respecto un cambio fundamental. Sólo el desarrollo del Estado absolutista hace perder a la Iglesia "su posición absolutamente rectora y supervisora en los asuntos educativos. Esa posición suya es adoptada por el Estado, o al menos éste se esfuerza por hacerlo. Para tal fin se sirve en un primer momento de órganos eclesiásticos, pero sin embargo se esfuerza ya por crear organismos de inspección propios, independientes de la Iglesia (...) La escuela ya no está ante todo al servicio del fomento del culto divino y de la obtención de la salvación del alma, sino del bien del Estado" (p. 51). En el *Allgemeines Landrecht*³ de 1794 el Estado reivindicó para sí la autoridad suprema en asuntos educativos; desde ese momento los clérigos son los órganos ejecutores de la inspección escolar estatal. La Constitución prusiana de 1850 ya no reconocía a la Iglesia un derecho de inspección *inmediato*, pero el Estado seguía sirviéndose de los clérigos, que en buena parte eran los únicos conocedores de la materia, al menos para la inspección escolar local, y al principio siguió dominando una valoración positiva del influjo eclesiástico y la convicción del derecho de la Iglesia a colaborar en la organización de la enseñanza y de la educación. Una actitud fundamentalmente distinta se manifestó por primera vez en la ley de *11 de marzo de 1872*, que llevó a efecto la separación de la Iglesia y el Estado y asignó al Estado el derecho de inspección exclusivo, así como en la política cultural acusadamente hostil a la Iglesia del ministerio de Falk⁴. Frente a los ilegales abusos de los siguientes años de lucha —obligación de los profesores de impartir enseñanza religiosa también sin *missio canonica*, violación, mediante la exclusión de las órdenes religiosas, del derecho constitucional de la Iglesia a fundar escuelas privadas— los obispos católicos, los párrocos y el pueblo católico prestaron unánime resistencia, hasta que el Gobierno emprendió una paulatina retirada.

Frente a la cambiante situación jurídico-positiva, la Iglesia ha hecho valer incansablemente su derecho divino e histórico. Ha recogido sus

3 "Derecho general del país": importante codificación legal prusiana que estuvo en vigor hasta 1900.

4 Adalberto Falk, prusiano, natural de Silesia (Metschkau 1827), ministro de Cultos en enero de 1872, con la ley de la que habla Edith, el ministro provocó el *Kulturkampf*, tuvo que dejar el cargo en 1879.

reivindicaciones en los cánones 1372-1382 del nuevo *Codex Iuris Canonici* de 1918. Su concepción fundamental ha encontrado antes y después clara expresión en las encíclicas de León XIII y Pío XI. Nunca cejará en su exigencia de una educación confesional. Qué entiende la Iglesia por *escuela confesional* fue expresado por León XIII en la encíclica *Affari vos* de 1897: una escuela en la que trabajen exclusivamente profesores católicos, cuyos libros de docencia y de lectura tengan la aprobación episcopal, en la que la Iglesia intervenga en todos los aspectos de la enseñanza. Desde esa posición se desarrollaron las negociaciones en la Asamblea Nacional de Weimar y entre la Santa Sede y los gobiernos de los distintos *Länder* alemanes, cuyo resultado fueron los concordatos con Baviera, Prusia y Baden.

La Constitución del *Reich* de 1919, la primera regulación legal del sistema educativo con validez para todo el *Reich*, representa una solución de compromiso entre las más distintas concepciones ideológicas, y por tanto también educativas. Así, no podía ajustarse en modo alguno al ideal católico, pero, con todo, recogió muchos aspectos esenciales: "De entrada, la declaración de la enseñanza de la religión, salvo en las escuelas laicas, como asignatura ordinaria; también la garantía de que la enseñanza de la religión será impartida conforme a los principios de la Iglesia católica, lo que incluye simultáneamente el reconocimiento del requisito de la *missio canonica* y de la aprobación eclesiástica de los libros de religión; además la garantía de que se contratará solamente a personal docente fiel a la fe y de solidez moral; asimismo la posibilidad de transferir la inspección y la dirección de la enseñanza de la religión a la Iglesia católica, e incluso de que sea ésta quien la imparta..." (p. 253). Importantes complementos a las disposiciones constitucionales son la ley de educación religiosa infantil de 15 de julio de 1921 y los mencionados concordatos.

Esta meritoria obra será de utilidad para todo el que en nuestros días esté interesado en una reflexión seria y que vaya a los fundamentos y desee seguir la evolución de la política educativa hasta el actual Concordato del *Reich*.

Der Kampf um das höchste Gut. Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Laien über die christliche Vollkommenheit in der Welt

[*La lucha por el bien supremo. Vivencias y confesiones de un laico de vida santa sobre la perfección cristiana en el mundo*],
H. JAEGEN, director de Banco. Miembro de la Cámara Prusiana de Diputados,

5ª edición revisada. Editado por la Sociedad Jaegen en colaboración con sacerdotes de la Compañía de Jesús, en octavo (XXVIII + 270 pp.), Wiesbaden, H. Rauch, en cartóné, 2,25 marcos; en tela 3,50¹.

Hieronymus Jaegen nació en Tréveris en 1841 y murió en 1919 en su ciudad natal, tras vivir muchos años en ella como director de Banco y —al abandonar esa profesión— como diputado en el Parlamento de Prusia². Empleó el ocaso de su vida para consignar el resultado de la misma, tan rica en fatigas y gracias, en dos obras, la que ahora nos ocupa y *Mystisches Gnadenerleben*³. Sus conciudadanos, que lo conocieron y estimaron como un católico modélico, sin percibir en él nada extraordinario, supieron gracias a esos libros, para sorpresa suya, que en la vida interior había llegado a recibir el más alto grado de gracias místicas.

Der Kampf um das höchste Gut trata de la misión del cristiano en este mundo y de los medios para cumplirla. Se dirige sobre todo a per-

1 La recensión apareció en la revista mensual benedictina de la archiabadía de Beuron *Benediktinische Monatsschrift*, 16 (1934) 76-77.

2 Lo fue en los años 1899-1908. Fue ingeniero y director de banco; soltero laico con fama de santo; es "Siervo de Dios".

3 *Vida mística de la gracia*. El libro apareció en Tréveris en 1911.

sonas que tienen que vivir en el mundo, y desea mostrarles que en el más fiel cumplimiento de todos los deberes exteriores pueden alcanzar la cima de la perfección. Con tanta brevedad como claridad traza Jaegen los contornos de la meta de la vida del hombre, dar gloria al Creador mediante la más perfecta plasmación de la imagen de Dios. El hombre caído sólo puede llegar a la meta mediante una tenaz *lucha*. Los *campos de batalla* son la vida natural del alma, la vida pública en la Iglesia y en el Estado; los *enemigos*: el espíritu humano hostil a Dios, el espíritu del mundo hostil a Dios, Satanás; las *armas* para la lucha: la gracia de Dios que nos ayuda, nuestra oración de petición, los sacramentos; el *caudillo*: el Espíritu Santo como caudillo divino, el pastor de almas humano, la lectura y meditación espiritual; los *aliados*: los ángeles y los santos, amigos piadosos, asociaciones católicas. Para desarrollar la lucha se recomienda como esencial el establecimiento de un orden del día fijo que esté en correspondencia con las circunstancias personales, y el tenaz cumplimiento del mismo.

La *primera fase* de la lucha es *combatir los pecados y las tentaciones*, que se describen en sus principales tipos; la segunda, el *ornato del alma* con las *virtudes* morales y teologales; la última, el *ascenso a la perfección*: "la unión, todo lo íntima y amorosa que sea posible, de nuestra alma con Dios, así como su reconfiguración en Dios todo lo perfecta que sea posible" (p. 196). Para esta última parte del camino Jaegen querría entusiasmar a muchos: "También los católicos que viven en el mundo, especialmente los no casados, pueden ir atravesando todos los estadios de la vida espiritual hasta la cima más alta sin cambiar nada esencial en su *vida exterior*. Así, no es absolutamente necesario irse a un convento para llegar a ser perfecto. El mundo de hoy, tan lleno de malos apetitos, hace incluso *deseable* que los hombres y mujeres católicos celosos permanezcan en el mundo en la medida de lo posible, a fin de vivificar el mundo con sus buenos principios y obras cristianas" (p. 194).

En los dos últimos apartados, que tratan la vida superior de oración, es donde se hace notar con más fuerza el calor de lo personalmente experimentado. Los apartados anteriores, que dan indicaciones para una vida de cristiano modélica en la familia y la profesión, en el Estado y la Iglesia, son de carácter más sobrio: no al modo de un maestro de escuela, sino como un patriarca, con el tono de un padre de familia que quisiera que fructificase en otros el tesoro de experiencia de su larga vida. Este libro es apropiado como *manual para el apostolado de los laicos*.

LA SUMMA ALEMANA

A

La summa alemana

Gottes Dasein und Wesen [Existencia y esencia de Dios],
volumen 1 de la edición alemana de Santo Tomás.

Edición completa, no abreviada, en alemán y en latín, de la Summa
Theologica,

36 volúmenes, traducida por dominicanos y benedictinos de Alemania
y Austria.

570 pp., precio de cada volumen: cosido 10 marcos, encolado 9 marcos,
precio para suscriptores: cosido 8 marcos, encolado 6,90 marcos,
editorial Anton Pustet, Salzburgo¹.

Han pasado ya algunos meses desde que apareció el primer volumen de la edición alemana de la *Summa*. Muchos miles de personas han echado mano de él con avidez, mostrando así qué correctamente los editores y traductores han reconocido las necesidades espirituales de nuestra época cuando abordaron esta gran obra, no tanto a fin de servir a la ciencia cuanto para dar lugar a "un libro para toda la vida (...) en el más alto sentido de la palabra". Quisiera ese libro, como dice la Sabiduría Eterna, "volver a enviar a los hombres a la escuela de Dios y darles la plenitud de la paz".

¹ La recensión apareció en Münster en el número de agosto-septiembre de la revista *Die Christliche Frau* [La mujer cristiana] 32 (1934, cuaderno 8-9) 245-252.

La edición, así pues, no se dirige exclusivamente ni ante todo a los teólogos y filósofos profesionales, sino que desea introducir a los laicos en el mundo de ideas de Santo Tomás. Desea salvar al espíritu humano del caos al que lo ha llevado la evolución del pensamiento científico en los últimos siglos —a causa de la pérdida de la idea de un ser inmodificable, esencial— mediante la vuelta al pensamiento de Santo Tomás: pues en él todo está orientado por las leyes eternas del ser, y de ellas resulta la clara ordenación del universo, del conocimiento, de las ciencias y de la praxis vital.

El objetivo es ambicioso y nada fácil de conseguir. Bien es verdad que el Aquinate pensó la obra en la que resumió el resultado del trabajo de toda su vida como una introducción a la teología para principiantes. Pero los estudiantes de teología del siglo XIII, a quienes él se dirigía, reunían ya unas condiciones intelectuales previas considerablemente distintas de las que son propias de los laicos cultos de hoy. A su mundo de ideas le resultaban familiares y usuales muchas cosas que para el hombre moderno son ajenas e incomprensibles. A ello se añade otra dificultad más: el joven estudiante al que se trata de facilitar una primera visión del grandioso edificio de la ciencia no puede en modo alguno captar ya todas las conexiones de fundamentación que se abren a la mirada del maestro. Por ello, en la *Summa* Santo Tomás se pone límites conscientemente en la ponderación de argumentos y contraargumentos, y en muchas ocasiones las conexiones más profundas se nos hacen visibles solamente en el tratamiento detallado de las mismas cuestiones en otras obras del Doctor Angélico, sobre todo en sus *Quaestiones Disputatae*. Pero el lector moderno (cuando se toma tan en serio la búsqueda de la verdad que se decide a estudiar a Santo Tomás) usualmente no quiere tan sólo aceptar algo como un principio doctrinal, sino que desea comprenderlo. Y si además ha recibido formación filosófica percibe la trascendencia de las cuestiones que se tocan en este “manual para principiantes” y nota que aquí no estamos solamente ante el esbozo de un sistema de teología, sino al mismo tiempo ante los más altos problemas metafísicos, ante los principios de la filosofía. Ahora bien, lo escueto de la exposición comporta en muchos lugares el peligro de malentendidos. (Que no es sencillo adentrarse hasta la verdadera opinión de Santo Tomás lo muestran las interpretaciones enteramente distintas que han dado a sus doctrinas las diversas corrientes escolásticas católicas, p. ej. la tradición docente de los dominicos y de los jesuitas).

Todas estas dificultades plantean a los directores de la edición, a los traductores y a los restantes colaboradores elevadas exigencias. Un gran mérito de la edición es que adjunta el texto latino y añade al texto de la

edición francesa del P. G. Thérý O.P., que toma como base, las variantes de las ediciones *Piana*² y *Leonina*³. (Y en diversos pasajes el traductor del primer volumen, el director de la edición P. Heinrich M. Christmann O.P., se ha visto obligado a preferir las variantes). De esta manera, ante las posibles oscuridades, que ni siquiera la mejor traducción puede evitar siempre, el conocedor del latín está siempre en condiciones de echar mano del texto original. En cambio, quien no domine el latín no tiene más remedio que confiar en la fidelidad del traductor. Por ello toda labor de traducción es una empresa de gran responsabilidad, y la responsabilidad crece con la magnitud del asunto y la importancia del autor. Cuando acometí la osada empresa de llevar a cabo una edición alemana de las *Quaestiones Disputatae de Veritate*⁴ no me propuse absolutamente ninguna otra cosa que —en la medida de mis fuerzas— dejar hablar a Santo Tomás mismo. Conservé tranquilamente las expresiones especializadas latinas de la terminología filosófica usual cuando no me veía en condiciones de sustituirlas por una expresión alemana inequívoca. A diferencia de ello, en la “*Summe der Theologie*”, resumida, introducida y comentada por *Joseph Bernhart*⁵, “se hace el intento, audaz y dispuesto a enfrentarse a cuantos reparos se le formulen, de cumplir la tarea marcada, sencillamente siempre, con un alemán libre de barbarismos”. El esfuerzo por crear una forma de expresión alemana para nuestro pensamiento filosófico es, sin duda, muy de agradecer. Y dado que se trata de un primer intento en esa dirección, es probable que algún día la empresa de Bernhart posea una gran importancia histórica. Sin embargo, me parece que en ocasiones ese esfuerzo hace que se pierda de vista la meta esencial, acercar a Tomás de Aquino al espíritu alemán. Expresiones como “*Urheit*” (principio), “*Beischafft*” (*accidens*),

2 Edición Piana: se trata de la edición de las obras completas de santo Tomás que fueron publicadas por deseo de Pío V (1569-1570), se compone de 17 tomos y uno más de índices; tuvo reimpressiones en 1593-1594, 1611-1612 y 1640-1660.

3 Edición Leonina: se trata de la edición de las obras de santo Tomás que se hizo por deseo del Papa León XIII, comenzó en 1882, tuvo 15 tomos.

4* *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Borgmeyer, Breslau, vol. 1, 1931, vol. 2, 1932. En agosto de este año aparecerá el detallado índice analítico.

5* Asimismo este año en Kröner, Leipzig. Esta edición no compite con la edición de la Asociación de Titulados Universitarios, ya que se trata solamente de una selección y no adjunta el texto latino. Sin embargo, y como es natural, habrá lectores que por diversas razones prefieran la edición abreviada. Además, la introducción de J. Bernhart, con la bonita etopeya de Santo Tomás y con la introducción a las luchas intelectuales del s. XIII y a los conceptos escolásticos fundamentales, ofrece una ayuda muy de agradecer para el lector carente de conocimientos previos en la materia.

"Selbtrage" (sustancia)⁶ son seguramente un obstáculo más que una guía para quien se esfuerce por adentrarse en el mundo de ideas del Aquinate.

La edición de Santo Tomás de la Asociación Católica de Titulados Universitarios ha tomado un camino intermedio. También ella intenta, siempre que es posible, evitar barbarismos, pero su lenguaje es sencillo, nada rebuscado, y es de agradecer que eche mano de expresiones alemanas que ya tienen carta de naturaleza en el lenguaje filosófico usual, especialmente en el de los últimos años. Con todo, también aquí la germanización de los términos se logra en algunos lugares a costa de su inteligibilidad. Para mencionar sólo un ejemplo: la expresión "*Seinsvollkommenheit*"⁷ expresa excelentemente algo esencial de la plenitud de sentido que encierra la palabrita "Akt"⁸. Pero eso sólo es perceptible para quien ya sepa qué significa "Akt" en Santo Tomás. En ciertos pasajes, al no iniciado esa traducción más que desvelarle el sentido se lo oscurecerá. Cuando, por ejemplo, se dice que la facultad de conocimiento sensible es la "*Seinsvollkommenheit*" de un órgano corporal⁹, no acierto a imaginarme que alguien nuevo en la filosofía tomista asocie con ello un sentido claro. El traductor del primer volumen es plenamente consciente de esas dificultades; pugna con ellas, trata de domeñarlas cambiando con frecuencia de expresión (un recurso inevitable dada la relativamente pequeña cantidad de palabras de la lengua latina y la gran amplitud de su significado), y a veces termina por verse obligado a echar mano de los términos latinos que al principio trataba de dejar fuera. También éste me parece un recurso imprescindible. Quien realmente desee adentrarse en el mundo de ideas de Santo Tomás, tendrá que familiarizarse con la terminología latina, también aunque no domine el latín. Precisamente porque a cada expresión latina corresponden en contextos diferentes expresiones alemanas enteramente diferentes, la terminología del original sigue siendo el sistema de coordenadas fijo y hace visibles las conexiones de sentido existentes entre la multiplicidad de significados que posee una misma expresión, y este es a la vez un camino imprescindible para descubrir las leyes internas, la planta lógica de este gran edificio intelectual¹⁰. Por ello,

6 Esas tres expresiones son, en efecto, totalmente novedosas, inexistentes en alemán.

7 Literalmente "perfección de ser".

8 "Acto".

9* p. 219.

10* Espero que el índice analítico de mi traducción de Santo Tomás (cf. la nota 4*), que contiene la lista de los términos latinos con todas las expresiones alemanas empleadas para ellos, prestará buenos servicios en esa dirección.

sólo una traducción que piense en las dos lenguas y tenga en cuenta el genio tanto de la lengua latina como de la alemana podrá cumplir la gran tarea de conquistar a Santo Tomás no sólo para la lengua alemana, sino para el espíritu alemán.

No considero que sea tarea mía mencionar aquí todos los pasajes del volumen que nos ocupa en los que yo consideraría más oportuna otra traducción, o aquellos en los que se ha producido un pequeño error. Todo traductor sabe qué lejos se ha quedado del ideal que él mismo tenía a la vista, y utilizará toda ocasión posterior para acercarse más a ese ideal. Para terminar, me gustaría decir como valoración del lado lingüístico que este volumen nos ha permitido avanzar gran trecho por el camino de la conquista del mundo espiritual tomista. Todos los trabajos de traducción mencionados (e igualmente los no mencionados efectuados en los últimos años) son primeros intentos en una tierra de labor que ha permanecido en barbecho durante un tiempo incomprensiblemente largo. Cuando los que vengan después puedan obtener mejores resultados sabrán dar las gracias a los precursores.

* * *

La edición alemana de Santo Tomás se propone algo más que ofrecer, en la medida de lo posible, un texto tomista no falseado. Quiere ayudar al lector a que comprenda las argumentaciones presentadas. Un comentario¹¹ aspira a exponer la doctrina tomista en su concatenación interna; las abundantes notas (222) aspiran, por un lado, "en el primer acercamiento al mundo de ideas de Santo Tomás y de la Escolástica", que este primer volumen proporciona a muchos lectores, a evitar que tengan que quedarse parados ante un texto no comprendido. "Además de eso, las notas se han marcado el objetivo de establecer el contacto inmediato con la vida y el pensamiento de nuestro siglo, así como, en general, mostrar la vitalidad interna y la vigencia intemporal de la doctrina de Santo Tomás"¹². ¿Cómo se ha cumplido esas tareas? El comentario ofrece escuetos resúmenes, la mayor parte de las veces claros y precisos, de las distintas cuestiones, y al principio proporciona un pequeño alzado de la arquitectura de toda la *Summa theologiae*; ofrece con ello un buen instrumento para captar la estructura de toda la obra, el modo en que este primer volumen se inserta en ese todo y la concatenación de

11* Para las cuestiones 1-8 y 12 del P. Alexander Siemer O.P., para las cuestiones 9-11 del P. Heinrich Christmann O.P.

12* p. 7.

las cuestiones aquí tratadas. Pero, por encima de ello, para comprender "la doctrina tomista en su concatenación interna" serían necesarias aún más cosas. Habría que mostrar las líneas de problemas que realmente conducen desde las cuestiones de este primer volumen hasta el corazón del sistema tomista; dicho quizá de modo más correcto: habría que mostrar que en estas cuestiones mismas tenemos ya ante nosotros el corazón de todo el organon y que desde aquí salen arterias vitales hacia todos los miembros¹³. Para aclarar a qué me refiero tengo que entrar brevemente en el contenido especulativo de las 13 cuestiones del primer volumen.

La primera investigación, sobre la modalidad y el contenido de la doctrina sagrada, demuestra *la legitimidad y la necesidad de una teología como ciencia independiente* además de la filosofía; su tratamiento de las relaciones entre filosofía y teología, teología y fe, razón y Revelación, aborda problemas que en nuestra época han vuelto a hacerse candentes, pero en el contexto total constituye una consideración metodológica previa. El auténtico tratamiento de contenidos comienza con la segunda cuestión, que versa acerca de *la existencia de Dios*.

Tras la precedente delimitación, en las siguientes investigaciones de este volumen el procedimiento es predominantemente filosófico. Pues (si descontamos los argumentos de autoridad aducidos a modo de apoyo) no bebe de la Revelación, sino que desarrolla lo que la razón natural puede averiguar acerca de Dios. No puede conocer directamente su esencia ni su existencia. Pero desde las cosas creadas, accesibles a los sentidos, que son su primer campo de conocimiento, va ascendiendo por diferentes vías: desde lo que es movido, hasta un motor inmóvil; desde la serie de causas condicionadas, hasta una causa última incondicionada; desde el ser posible hasta el ser real; siguiendo la escalera de las perfecciones, hasta una perfección suprema; desde la tendencia a fines de las cosas carentes de razón, hasta un ordenador racional del mundo. A esa condición de todo lo condicionado, en sí misma incondicionada, cuya existencia se deduce de la existencia de un mundo condicionado, la llamamos Dios, es decir, corresponde a lo que mentamos con el nombre "Dios".

Al ascender desde lo condicionado hasta lo incondicionado, conocemos de esto último más que su mera existencia. Se nos habilita para decir de lo incondicionado *cómo es* (cuestiones 3-11), o, mejor, *cómo no puede ser*, si es que ha de ser absolutamente incondicionado. Hay que

13* Un intento genial de adentrarse en estas hondísimas concatenaciones de problemas es el emprendido por una recensión del presente volumen, de momento aún no publicada, de Hedwig Conrad-Martius (aparecerá en *Katholische Gedanken*).

negar de ello todo lo que sea propio de las criaturas en cuanto tales. Se sigue de ahí que Dios tiene que ser *perfectamente simple*, no compuesto de partes espaciales como un cuerpo, ni tampoco compuesto de materia y forma como las cosas naturales, ni de naturaleza (universal) y portador (individual) de esa naturaleza. Es más, en Dios, a diferencia de lo que sucede en todas las cosas creadas, no están separados ni siquiera el ser y la esencia. Es el *ente por excelencia*, la perfecta plenitud del ser, el ente realizado sin residuos desde toda la eternidad: *actus purus*, es decir, acto puro, realidad perfectísima, en la que nunca hubo ni habrá nada de posibilidad no realizada; ser puro, sin composición alguna con no ser. Este ser omniabarcante *no pertenece a género alguno del ente*, puesto que está por encima de todos los géneros y todos tienen su origen en él. No hay en él diferencia alguna entre *sustancia y propiedades*. Dios no puede unirse a algo distinto de Él mismo, puesto que Él no puede ser parte de un todo.— En su calidad de ente por excelencia, del que parte todo ente, es *perfecto*, la perfección, en la que está prefigurada toda perfección creada. En cuanto perfecto es al mismo tiempo *bueno*; pues el bien no es distinto materialmente del ente; es el ente en cuanto deseado; todo lo creado tiende a la perfección y precisamente por eso —consciente o inconscientemente— a Dios, y así es Él el bien deseado por todos, el bien simultáneamente *más universal y más alto*. En cuanto perfecto, a cuyo ser no puede añadirse ya nada y que desde toda la eternidad ha llegado a la meta, es bueno *por esencia*. Ninguna criatura lo es; en todas las criaturas la bondad se añade a su esencia, ya que todavía no se hallan en posesión de la medida de ser que les está destinada, y por ello todavía no son perfectas ni han llegado a la meta.— El ente por excelencia, la forma no restringida por materia alguna, el ser que no está fijado en ningún género es —ya que nada lo restringe— *infinito*.

En cuanto es el ente que es causa de todo el ser creado, *Dios está en todas las cosas*, y, por cierto, en lo más íntimo de ellas, porque el ser es lo más profundo de las cosas; pero no como parte de su esencia o una propiedad suya, porque no puede ser parte de un todo. Está *en todos los lugares* y en todos los lugares *todo* Él, es decir, con toda su esencia. Al ser el ente por excelencia, Dios es *perfectamente inmutable*; la realidad perfecta excluye toda ganancia y pérdida de ser.— Poseer el ser infinito (que es la plenitud de la vida) en presencia invariable: esto es la *eternidad*. No es en modo alguno tiempo infinito, ya que el *tiempo* es la medida numéricamente determinable del movimiento, y en la eternidad no es posible movimiento alguno; en el tiempo hay un antes y un después, pero en la eternidad no hay un antes y un después, sino presencia constante. *Sólo Dios es eterno*; para las criaturas hay como máximo un ser

sin término, en determinados casos en actividad inmutable (tal es el caso de los bienaventurados en la contemplación "eterna" de Dios). Las verdades pueden ser denominadas eternas por cuanto están en el entendimiento eterno de Dios.— Santo Tomás conoce algo intermedio entre el tiempo y la eternidad¹⁴: el *aevum*. Se trata de una medida de un ser que en su esencia es inmodificable, pero que permite una modificación sobrevenida. Así, los ángeles no se modifican en su ser propiamente dicho, pero en su actividad volitiva e intelectual hay movimiento y cambio. En virtud de esa actividad tienen parte en el tiempo, y en virtud de la contemplación de Dios tienen parte en la eternidad.

Es propio del ente como tal ser *indiviso*. La indivisión se expresa llamándolo *uno*. Lo perfectamente simple, que no sólo es indiviso, sino *indivisible*, es máximamente uno. Que Dios es uno se sigue de que es *éste* por su esencia (mientras que el hombre no es *este* hombre en virtud de su ser hombre). Las investigaciones 2-11 han constatado *qué* podemos decir y *qué* no sobre el ser de Dios (y por tanto sobre su esencia) en virtud de nuestro conocimiento natural. La investigación 12 trata la cuestión de *si y cómo un entendimiento creado puede conocer a Dios*. Como prueba racional de que el hombre tiene que estar en condiciones de conocer a Dios se aduce que el entendimiento humano busca por naturaleza su causa última y que esa tendencia natural exige un cumplimiento posible. Como prueba desde la fe se añade que al hombre le ha sido prometida la bienaventuranza y que sólo puede encontrarla en Dios. Ahora bien, la bienaventuranza de una criatura consiste en su más alta actividad, y para el hombre ésta es la actividad intelectual. Así pues, la bienaventuranza del hombre tiene que ser el conocimiento de Dios, la visión de Dios de los bienaventurados. Ese conocimiento esencial de Dios que se nos concederá en la luz de la gloria, no es un conocimiento mediante una imagen que en virtud de su parecido pudiese representarnos a Dios. Pues la esencia de Dios, infinita, que supera a todo, increada, indistinta de su ser, no puede ser representada por una esencia creada, limitada, distinta del ser. Dios tampoco puede ser percibido con los sentidos, pues los sentidos, cuya actividad está ligada a órganos corporales, no van más allá del mundo de los cuerpos. (Sin embargo, el espíritu puede "co-ver" junto con lo accesible a los sentidos la esencia divina que ahí se refleja, al igual que puede ver la vida del hombre junto con su exterior accesible a los sentidos).

14* La traducción que nos ocupa no tiene una expresión alemana para ello. La edición de Bernhart dice "Innerheit", lo que en mi opinión es poco feliz, porque con ello se elimina la diferencia respecto del tiempo.

A ninguna criatura le es posible en modo alguno ver a Dios *naturalmente*, pues todo lo conocido está en el cognoscente en el modo de ser del cognoscente. Cuando el ser de lo conocido es superior al del cognoscente, su conocimiento excede la naturaleza de éste. Al alma del hombre, que es la forma de un cuerpo físico, le corresponde conocer cosas corporales individuales; los sentidos, que están ligados a órganos corporales, conocen las cosas en su existencia individual material; el entendimiento, cuya actividad no depende de un órgano corporal, conoce la esencia universal de las cosas separada de la existencia individual de las mismas. A los espíritus incorpóreos les es natural conocer lo incorpóreo. Pero a ninguna naturaleza creada le es natural conocer el ser increado. Así pues, para conocer a Dios el entendimiento humano tiene que ser elevado por encima de su ser natural. Esa elevación es designada como "iluminación", como dotación con la luz de la gloria. La luz de la gloria se debe considerar (al igual que la gracia) como algo creado que pasa integrarse en el ser de los espíritus creados mismos, como, por así decir, una nueva "naturaleza" que permite una nueva y superior eficacia. No se concede a todos en igual medida, sino a cada uno según la medida de su amor, y en conformidad con ello la visión de Dios es también más o menos perfecta. Pero hasta la más perfecta visión de Dios que se pueda conceder a un espíritu bienaventurado seguirá sin ser una *comprensión* de Dios, es decir, un conocimiento que lo abarcase con toda la plenitud infinita, tal y como Él es cognoscible en sí y se conoce a sí mismo.

Con el conocimiento de Dios está dado también un conocimiento de las cosas, cuya causa es Él. Tampoco este conocimiento es un conocimiento de *todas* las cosas. Cuanto más perfecto es el conocimiento de una causa, más perfecto es el conocimiento de sus efectos. Conocer *todos* los efectos sólo sería posible si la causa estuviese plenamente comprendida.

La visión de Dios concedida por la luz de la gloria no es alcanzable para el hombre mientras el alma esté vinculada al cuerpo. (Sólo mediante la separación pasajera del cuerpo y el alma en el éxtasis sobrenatural es posible una elevación a la visión de Dios ya en esta vida, como la que tuvieron, según se nos narra, Moisés¹⁵ y San Pablo¹⁶).

El conocimiento de Dios en virtud de la razón natural (a la que se deben los resultados a que llegan las investigaciones precedentes) no es

15 Probablemente se refiere a Ex 33, 18-23.

16 Probablemente se refiere a 2 Cor 12, 2.

una visión de esencias. Parte, según corresponde a nuestro ser natural, de la percepción sensorial, y pasa, por inferencia, del mundo percibido a su autor. Ahora bien, dado que todas las cosas creadas juntas no agotan la fuerza de su causa, ese conocimiento a partir de los efectos no puede ser un conocimiento de esencias. Sólo la *existencia* de dicha causa puede ser conocida, y además de ella las *propiedades* que tienen que convenirle en su calidad de causa primera que supera a todos los efectos.— En virtud de la *gracia* se incrementa la capacidad cognoscitiva natural del entendimiento, y así llega a ser posible un perfecto conocimiento de Dios, aunque se trate solamente de un conocimiento amplio de los efectos y del conocimiento de propiedades escondidas (de la Trinidad, por ejemplo), todavía no de la visión de Dios que sólo es posibilitada por la luz de la gloria. La *fe* se diferencia del conocimiento intelectual natural en que la primera no se apoya en la percepción propia (sino en la percepción ajena). Tiene carácter cognoscitivo, por cuanto nos presenta un objeto de conocimiento.

Dado que no tenemos conocimiento de la esencia divina, no somos tampoco capaces de dar a Dios un *nombre* que designe su esencia. Los nombres que únicamente expresan una relación de Dios con las criaturas (p. ej. “creador”), o los nombres negativos (como “el infinito”), no aciertan con su esencia en modo alguno. Los nombres que damos a Dios en virtud de ciertas propiedades aciertan con su esencia, aunque de modo imperfecto. Están tomados de propiedades creaturales, y aquello que en el modo de designación tiene esa procedencia no acierta con la esencia de Dios, pero las perfecciones que designan se encuentran en Dios más propiamente que en las criaturas. Lo que se predica de Dios y de las criaturas (sabiduría, bondad) no tiene aquí y allí enteramente el mismo sentido, pero tampoco un sentido por entero distinto, sino *análogo*. Esos nombres análogos se aplican a Dios en primer lugar, y a las criaturas de modo sólo derivado¹⁷. Pues lo que denominamos “bueno” en el mundo creado remite a la bondad primera, al atributo divino del que toda bondad creatural recibe su nombre.

Los nombres que expresan una relación entre Dios y la criatura se aplican en ciertos casos no eternamente, sino temporalmente. Esto no queda excluido por la eternidad de Dios, ya que las relaciones sólo son reales por el lado de las criaturas, mientras que por el lado de Dios sólo son conceptuales (eso es lo que sucede con la relación de creación

17* Si bien tomamos esos nombres de las propiedades creaturales, que nos son conocidas antes.

misma).— El nombre que acierta más propiamente con la esencia de Dios es "*El que es*", porque el ser de Dios es su *esencia* (lo que sólo de Él es propio), porque es el nombre *más universal* (todos los demás están tomados de un determinado modo de ser, y así pues contienen una restricción), porque en el ser se designa a la vez la *presencia* de Dios. Los judíos, que no pronuncian el nombre de Dios, sino que sólo lo escriben con cuatro letras, son quienes están más cerca de tener en ese "tetragrama", que designa la esencia única e inexpressable de Dios, y nada más, un *nombre propio* de Dios.

Hermana Teresia Benedicta a Cruce O.C.D. (Dra. Edith Stein)
(continuará)

La *Summa* alemana
(final)¹⁸

La breve exposición general del contenido —ofrecida, intencionadamente, sin intercalar comentarios explicativos— aspiraba a dar una idea de la abundancia de contenido de este volumen, y al mismo tiempo de la profundidad y alcance de las enigmáticas cuestiones en las que introduce.

Sin duda quedará claro que las cuestiones 2-11 constituyen el núcleo, pues tratan del ser divino mismo, mientras que las investigaciones finales se ocupan de las posibilidades de conocer y dar nombre a ese ser. Me gustaría mostrar que el bosquejo de la teología natural que ese núcleo ofrece toca la totalidad de las cuestiones metafísicas que desde siempre han ocupado al espíritu humano filosofante, y que vuelven a dominar precisamente el moderno pensamiento filosófico.

La argumentación de Santo Tomás parte del mundo de la experiencia natural. Este mundo es lo que nos resulta familiar y más cercano. Lo percibimos con nuestros sentidos, y en esa percepción se incluye la aceptación creyente de su existencia. La fiabilidad de la percepción y de la experiencia sensible (con cuyo examen empieza la filosofía "crítica" de la modernidad) está presupuesta en toda la argumentación: la *actitud espiritual realista* es fundamental para ella.

18 La parte final de la recensión se encuentra en el número de octubre de la revista *Die Christliche Frau* [La mujer cristiana] 32 (1934, cuaderno 10) 276-281.

El entendimiento humano puede extraer conclusiones de las percepciones; es capaz de investigar el orden del mundo natural y las leyes propias de su acontecer. La segunda presuposición es la confianza en el *logos*: un orden racional que atraviesa el mundo y un orden del espíritu humano en correspondencia con él.

El entendimiento humano va aún más lejos. Descubre no sólo el edificio ordenado del mundo accesible a los sentidos; es llevado por ese mundo mismo, yendo más allá de él, a un ser que lo funda y que precisamente por esa razón es completamente distinto de él. Todo lo que percibimos con los sentidos surge y pasa y está sometido a lo largo de la duración limitada de su ser al movimiento y a la modificación. Si no hubiese ningún otro ser que ese que surge y pasa, alguna vez tendría que no haber existido nada, pero entonces tampoco hubiese podido haber ningún comienzo del ser, y tampoco ahora podría existir nada. Así, lo que surge y pasa remite a un ser sin comienzo ni final en el que no hay sombra alguna de no ser. Con ello Santo Tomás está respondiendo a la pregunta que ha dominado todo el pensamiento griego, desde sus primeros comienzos en los filósofos jonios de la naturaleza hasta su más maduro resumen en la obra que habría de ser de tan decisiva influencia sobre el pensamiento de Santo Tomás, la *Metafísica* de Aristóteles: la *pregunta por el verdadero ser*, que al mismo tiempo tiene que ser el primero y fundamental para cualquier otro. Porque no puede contener nada de no ser, tiene que ser *plenitud infinita sin limitación alguna*; el ser al que todos los géneros del ente deben su origen no puede estar él mismo incluido en género alguno. La ilimitada abundancia de ser significa al mismo tiempo que en toda su envergadura tiene que encarnar *el más alto grado de ser*. Todo movimiento y modificación es una realización de posibilidades que residen en las cosas movidas y que se modifican ("actualización" de "potencias"); se convierten en algo o alcanzan algo que antes todavía no eran o tenían, y a esa ganancia de ser en una dirección le corresponde una pérdida en otra, porque sus posibilidades de realización están limitadas. Pues bien, en el primer y único verdadero ser no hay posibilidades no realizadas, es en toda su envergadura realidad suprema, lo era siempre y no puede recaer nunca ni en sentido alguno en la mera posibilidad. Esto es lo que quiere decir la expresión "*actus purus*", y en ella se incluye la imposibilidad para el primer ser del movimiento y la modificación; en esa expresión está comprendida también la suma e infinita perfección, la bondad que es modelo y causa de todo lo bueno.

Que una cosa se modifica quiere decir que experimenta un cambio en sus propiedades: era pequeña y se hace grande, era blanca y se hace

negra. Lo que permanece en esas modificaciones siendo "lo mismo" se denomina la *sustancia*¹⁹ de la cosa. Las posibilidades de modificarse que tiene una cosa no son ilimitadas. Un cierto conjunto de propiedades (las "esenciales") tiene que permanecer para que la cosa siga siendo "la misma". Si ese conjunto resulta afectado, la cosa deja de existir; ya no es solamente "de otro modo", sino que se convierte en "otra cosa". La sustancia, en cuanto es lo que de ser fijo tiene una cosa, lo que da la regla y señala los límites de sus posibles modificaciones, es algo circunscrito y limitado de modo determinado, nítidamente delimitado respecto de otras sustancias. E igualmente sus propiedades son algo dotado de proporciones concretas, incrementable y mutable sólo dentro de determinados límites. Allí donde no hay limitación alguna y donde no es posible ningún devenir ni pasar, ningún movimiento ni modificación, en un ser infinito e inmutable, en un ser sin medida, desaparece la diferencia entre sustancia y propiedades. La plenitud de ser abarca todo lo que pueda atribuirse a cualquier ente. Y ese ser omniabarcante no es bueno o sabio como lo son las criaturas a las que se ha concedido una cierta medida de bondad y sabiduría. Es la bondad, la sabiduría misma, y ambas cosas no separadas la una de la otra, sino una en y con la otra, porque la bondad y la sabiduría de Dios son también inmensurables y no otra cosa que el ser divino mismo.

Cuando una cosa se transforma en otra (por ejemplo en virtud de un proceso químico), no sucede que una pase a la nada y la otra surja de la nada, sino que una *procede* de la otra. Así pues, en el paso de una a otra, en el cambio de sustancia se conserva algo que subyace a las diferentes sustancias: la *materia* (en la traducción denominada "*Stoff*"²⁰ o "*Wesensstoff*"²¹). Aquello que da a la materia (indeterminada, "sin forma") el carácter de sustancia determinada, "informada" se denomina su *forma*. La materia sin forma no puede existir por sí misma; sólo al ser

19* He echado de menos en el comentario y en las notas una referencia al *doble* sentido de "sustancia" que Aristóteles distingue y que también desempeña un cometido en el presente volumen: esa palabra unas veces designa la cosa individual como portadora de sus propiedades y otras la esencia (genéricamente) universal. En "*Wesen*" se pone de manifiesto el correspondiente doble significado. [El doble significado al que alude Edith Stein se debe a que en alemán la palabra "*Wesen*" puede significar en ciertos usos o contextos "ser" como sustantivo contable (es decir, en el sentido en que decimos por ejemplo "un ser humano" o "los seres creados", no en el que decimos por ejemplo "el ser de las cosas"), y "esencia" en otros].

20* El nombre puede ser malentendido, porque lo que denominamos "*Stoffe*" en química ["sustancias químicas"] no es mera materia, sino ya sustancia "informada".

21 Esto es, "materia" o "materia esencial", con el matiz de "material" del que está hecho algo.

informada puede pasar a la existencia y convertirse en "algo", en una cosa de este o de aquel tipo. Allí donde el ente carece de toda posibilidad de pasar a ser otro no hay diferencia entre forma y materia. El ente en el que están preformadas todas las formas limitadas y que da a todas las sustancias la forma y la existencia que tienen es *forma pura*, la "forma formarum".

Aunque se dice de la materia que sólo en virtud de la forma es llevada a la existencia, las formas de las cosas no tienen por sí mismas existencia real, sino que necesitan la materia para realizarse en ella. (La "idea" de una casa aún no construida no llega a ser real hasta que se construye la casa). E incluso en los espíritus incorpóreos, que Santo Tomás considera como formas puras²², *lo que* son es distinto de su existencia. Tienen su ser no por ellos mismos, les ha sido concedido y también podría serles quitado. En cambio, el ser omniabarcante y supremo, que tiene en sí y *por sí mismo*, de modo que no puede perderla, toda la plenitud del ser, no conoce en sí ninguna separación entre ser y esencia: *el ser es su esencia*. Al llegar a este punto culminante, al que toda ella conduce, la argumentación termina en el misterio, y visto desde este punto todo el camino que se ha recorrido y que parecía tan claro e inequívoco resulta ser misterioso. Santo Tomás mismo dice, cuando habla de la coincidencia de ser y esencia en Dios, que el ser de Dios nos es igual de inaccesible que su esencia²³. Y aquí, igual que en otros y en los más distintos pasajes, repite que sobre la esencia de Dios no podemos decir nada; *que Él es*, es lo único que podemos deducir de sus efectos. Pero la proposición de que el ser de Dios es su esencia (al igual que la posterior de que el nombre "El que es" es el que mejor acierta con su esencia) contiene, sin embargo, una afirmación tanto sobre el ser como sobre la esencia. Y ese ser divino, por misterioso que siga siendo, se convierte a continuación en el criterio de todo el ser en absoluto. Conforme a ello, entonces, sólo podremos obtener claridad acerca de cualquier otro ser en la medida en que el ser divino sea captable por nosotros. ¡Qué misterioso resulta desde aquí el mundo creado, de cuya "obvia" posesión por medio de la experiencia partíamos, y qué enigmático resulta el camino que nos llevó de las cosas creadas al ser increado! Partiendo de las cosas, en las que la esencia y la existencia difie-

22* Esta concepción no es la general de la Escolástica. *San Buenaventura* ha supuesto también para los ángeles una composición de forma y materia. Igualmente, la doctrina tomista de la unidad de la forma sustancial estaba muy controvertida en el siglo XIII.

23* q. 3, a. 4., ad 2 (p. 65).

ren, hemos llegado a un ser que es inseparable de la esencia. Y porque aquí la esencia y el ser son una y la misma cosa es por lo que no es posible en modo alguno encontrar la una sin el otro, y viceversa, por más que ambos sigan siendo incomprensibles. La serie de las causas creadas nos condujo a la causa primera, que es totalmente diferente de todo lo demás que es causa. ¿Qué es, entonces, lo que capacita a nuestro espíritu para dar ese salto por encima de un abismo infinito? La teoría tomista del conocimiento, en la medida en que está contenida en este primer volumen (en observaciones diseminadas en diferentes pasajes y en un pequeño pero completo bosquejo en la investigación 12), no me parece que dé a esta pregunta una respuesta enteramente suficiente. Es un principio fundamental de la teoría tomista del conocimiento que el conocer se rige por la naturaleza del cognoscente, y que nadie puede conocer por naturaleza algo que sea de ser superior a él mismo. Dado que el alma humana está atada a un cuerpo, el ámbito natural de conocimiento del entendimiento humano es el mundo corpóreo. (Podemos añadir: y la vida interior y el ser anímico-espiritual unidos a los cuerpos vivos y animados. En este contexto Santo Tomás no lo constata así expresamente, pero una observación contenida en otro lugar permite reconocer que ello guarda correspondencia con su concepción)²⁴. Infiere del mundo corpóreo la existencia de su causa suprema y atribuye a ésta propiedades que tienen que convenirle en su calidad de causa primera. Sin embargo, ¿cómo es que puede inferir una causa que es de índole totalmente distinta que todas las causas que conoce por experiencia, y, además, puede conocer esa diferencia de índole, aunque no puede penetrar en la esencia de la causa primera misma? Le atribuye determinadas propiedades, pero al mismo tiempo conoce que no son en sentido estricto propiedades, sino que con ese nombre tomado de las criaturas está designando algo que no puede captar en su ser propio. ¿Pueden las capacidades lógicas del entendimiento, el pensamiento que universaliza y el que infiere, explicar semejante avance, más allá de lo conocido por experiencia, a algo enteramente novedoso? Es de suponer que no. Me parece necesario echar mano de otra peculiaridad del entendimiento natural que Santo Tomás cita al comienzo de esta investigación 12, pero sin extraer de ella las consecuencias que son relevantes en nuestro contexto. Dice²⁵ que el entendimiento indaga por naturaleza

24* En la q. 12, a. 3, ad 3 (p. 215) menciona que en la percepción sensible del cuerpo humano vemos a la vez la vida del hombre mediante una capacidad cognoscitiva superior.

25* q. 12, a. 1, corpus (p. 207).

las causas y que no conseguiría su objetivo si no pudiese encontrar nunca la primera causa. Es de la convicción de que el entendimiento no puede conseguir mediante su capacidad cognoscitiva natural el objetivo al que tiende por naturaleza, e infiere de ello que tiene que llegar a su meta en la vida del más allá mediante una elevación sobrenatural. ¿No tenemos que añadir que ya la *búsqueda* de la primera causa representa un ir más allá del mundo de la experiencia sensible? No en vano todo buscar e investigar es una cierta anticipación del resultado, se va tanteando a ciegas hacia algo que sólo en el conocer se hace visible. Pero en ese tantear a ciegas hay ya un entrever anticipador que le indica la dirección y el camino. El entendimiento humano es por naturaleza no sólo investigador de la naturaleza y lógico, sino también, y no en menor medida, metafísico²⁶. Al igual que en toda percepción sensible "ve" más que lo que cae en los sentidos, al igual que junto con la parte delantera de un cuerpo ve también su parte trasera y su interior, y junto con el cuerpo humano su vida y su alma, así también va más allá del mundo de la experiencia y llega a su fundamento eterno. En ese supuesto previo descansa la posibilidad de las demostraciones de la existencia de Dios. Y porque su "sentido" metafísico lo guía, conoce que aquello a lo que accede por vía lógica, que los conceptos y nombres que toma prestados del mundo de la experiencia no son adecuados para lo que él busca: puede poner lo que le es conocido en una "relación" con lo desconocido que busca, puede descubrir la *analogía entis* entre el ser creado y el increado²⁷: que les es común algo (aunque no se puede indicar qué ni cuánto es), pero que la desigualdad entre ellos es mayor que el parecido.

Cuando el ente está compuesto de materia y forma, se distingue entre la *naturaleza* y el *portador de la naturaleza*. El hombre no es lo mismo que la naturaleza humana. Lo que hace al hombre serlo es algo común a todos los hombres, universal para todo ese género. Pero esa naturaleza universal se hace realidad en individuos humanos. "Este hombre" en su irrepetibilidad es portador de la naturaleza universal, y cada hombre tiene algo que le es propio, que no está incluido en la naturaleza. En las cosas individuales materiales (también en el hom-

26* Esta idea rectora preside la filosofía de la religión de Bernhard Rosenmöller, si bien él no la desarrolla enteramente del modo que aquí apunto.

27* Al concepto de "analogía entis", tan central para la filosofía tomista, no se le da en el comentario el relieve suficiente. También me ha sorprendido mucho que en la rica lista bibliográfica falte la *Analogia Entis* del P. E. PRZYWARA S.J. (Kösel-Pustet, 1932).

bre) Santo Tomás remite la *individualidad* -y, por cierto, tanto el *ser* individual como la constitución individual- a la materia: ésta hace posible que la naturaleza universal aparezca en una pluralidad de individuos. En cambio, en las formas puras, que no necesitan materia para su realización, no hay posibilidad alguna de una pluralidad de individuos iguales, y así no existe la diferencia entre naturaleza universal y portador individual: están individuadas por sí mismas; en cada ángel se da por sí sola una "species". El comentario a este pasaje (nº 34, pp. 341 y ss.) añade que en cada espíritu puro se da perfectamente la plenitud de ser de su naturaleza, de modo que para la realización de la naturaleza no necesita pluralidad alguna de individuos. Este comentario me parece muy revelador de la relación entre individuo y especie, y tengo para mí que de ello se derivan consecuencias que van más lejos que las que extrae el propio editor del volumen. Por un lado, para la relación entre naturaleza e individuo en los espíritus puros (finitos) y en Dios. Cuando la naturaleza de la especie (=forma específica) se da por completo en un ser individual no exige de suyo una pluralidad de seres individuales para su realización, pero tampoco excluye de suyo una pluralidad de individualizaciones (que la posibilidad para ello no se dé se debe solamente -según Santo Tomás- a la falta de materia). En cambio, Dios, cuyo ser infinito es único e irrepetible a causa de su infinitud, es por sí mismo individuo, y un individuo tal que es imposible que tenga "sus iguales". Además se deriva una consecuencia para la individualización de la naturaleza humana. Si la naturaleza humana necesita una pluralidad de seres individuales (podemos decir probablemente: el número completo de individuos humanos que llegan a la existencia en todo el curso de la historia de la humanidad) para realizarse por entero, es patente que el *modo de ser propio* de los individuos -lo que les es propio a diferencia de todos los demás, más allá de la naturaleza común a todos- no es algo "casual" en relación con la naturaleza humana universal, sino que está prefigurado en ella; la "naturaleza humana universal" se convierte en una fórmula vacía que necesita ser rellenada por una multiplicidad de "naturalezas humanas individuales" no casuales, sino de índole enteramente determinada. ¿Podemos seguir diciendo, entonces, que el individuo es "de ratione materiae", es decir, que su modo de ser propio se funda en la materia? ¿No tenemos, más bien, que ver la forma misma como individual? Si recordamos además que Santo Tomás designa el *alma* como forma del cuerpo humano, estaremos tanto más inclinados a buscar el "principium individuationis" en lo espiritual. Pero quien quiera seguir haciendo de la materia la portadora del ser individual, y concretamente la portadora que deter-

mina la individualidad en lo que respecta a su contenido, se verá empujado a atribuir a la materia *más* de lo que le atribuye Santo Tomás. No puede ser entonces lo en sí mismo carente de esencia, a lo que el ser y la esencia le advienen sólo en virtud de la forma, sino que tiene que llevar en sí posibilidades positivas de desarrollo. (La solución que Hedwig Conrad-Martius²⁸ propone en la recensión de este volumen antes citada).

La cuestión de la esencia de la individualidad humana no es la única a la que la teoría de la forma y la materia, tal y como es presentada en este volumen, no parece poder dar una respuesta satisfactoria. Tampoco puede esa teoría hacer justicia a lo que quiere decir "*personalidad*". La materia carente de forma que toma en sí una forma universal y es su portadora no puede hacer comprensible aquel "ser portadora de sí misma" que caracteriza a la persona espiritual y eleva al hombre por encima de los seres naturales inferiores. Ese libre estar en posesión de la propia naturaleza que nos permite decir: "el hombre *tiene* cuerpo y alma" (y no: "*es* cuerpo y alma"), es un llevar desde arriba, no desde abajo. El concepto de *hipóstasis* hace justicia a ese ser portador. Ha sido pulido por los Padres para hacer captable el misterio de la Trinidad, forma parte, así pues, del patrimonio intelectual más propiamente cristiano, pero resulta indispensable para comprender la personalidad como tal, también la humana. La Antigüedad, que carecía de él, no pudo hacer justicia al rasgo espiritual fundamental de la esencia del hombre. ¿Se halla la teología natural de Santo Tomás demasiado bajo la influencia de Aristóteles para poder hacer fructificar su herencia agustiniana?

* * *

Con estos breves apuntes he tratado de mostrar cómo en estas cuestiones acerca de la existencia y la esencia de Dios se despliega la cuestión del ser en general, en qué insoluble relación se halla esta teología natural con las cuestiones fundamentales de la lógica, la teoría del conocimiento y la ontología de la naturaleza y del espíritu, y, finalmente, cómo termina en el misterio y con ello empuja a tomar el camino de la fe y de la ciencia que parte de la fe. Descubrir esas conexiones es la tarea del comentario y de las notas, que aspiran a introducir al princi-

28 Hedwig Conrad-Martius, cf. *Estructura...*, nota 38, p. 605.

piante, mediante este volumen, en el mundo de ideas tomista. Como ya dije, me parece que el comentario no ilumina esas conexiones con la bastante profundidad y que no acude lo suficiente en busca de aclaración a las otras obras del Santo y a la completa situación del problema en su época. Muchas de las notas son muy valiosas para posibilitar ya la mera comprensión del texto, y, además, permitir el acceso a la ulterior problemática. Sin embargo, me parece que en el autor de las notas la segunda tarea que se ha marcado —hacer referencia a las relaciones de la filosofía tomista con la moderna— ha hecho pasar demasiado a un segundo plano la primera tarea (es decir, la introducción en el mundo de ideas tomista). Lo lamento, ya que la importancia de este volumen —de su contenido propio y de su relación con el conjunto de la obra— habría merecido que se dedicase todas las energías a facilitar su comprensión. Cuanto más profundamente se penetra en las cuestiones de este libro, más obvias resultan para el conocedor de la filosofía moderna las relaciones con las cuestiones actuales. En cambio, para quien desconoce la filosofía moderna no menos que la medieval, de la abundancia de referencias se sigue el peligro de la dispersión, y con él un peligro para la más alta tarea educativa que este “libro para toda la vida” puede y debe cumplir: sacar de la dispersión y la disgregación, que son la enfermedad de nuestra época, del intranquilo y afanoso andar tanteando en mil cosas, y llevar al tranquilo abismamiento en el ser esencial, en el ser eterno e inmutable de Dios.

De este modo, a los posteriores volúmenes y a nuevas ediciones del primero les quedan algunas tareas que cumplir. Sin embargo, esto no aminora el agradecimiento que merece este gran don.

Hermana Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

B

LA SUMMA ALEMANA

Volumen 25:

Die Menschwerdung Christi [La Encarnación de Cristo]

La edición alemana de Santo Tomás. Edición completa, no abreviada, en alemán y en latín, de la *Summa Theologica*.

Traducida por dominicanos y benedictinos de Alemania y Austria.

Editada por la Asociación Católica de Titulados Universitarios.

Editorial Anton Pustet, Salzburgo, Leipzig. 1934. (21) y 519 pp.

Precio: cosido 10 marcos, encolado 9 marcos;

precio para suscriptores: cosido 8 marcos, encolado 6,90 marcos²⁹.

De los 36 volúmenes previstos para la edición alemana de la *Summa* acaba de aparecer en segundo lugar el volumen 25. Se lo tenemos que agradecer, seguramente, a la gran dedicación del traductor, el P. Leopold Soukup O.S.B.³⁰ (Seckau). Mientras que el volumen 1, con el tratamiento del conocimiento natural de Dios, nos mostró sobre todo al Santo Tomás filósofo, ahora se nos presenta al teólogo. Cuando lo que se ha de estudiar es un misterio de fe, fracasa el conocimiento natural y es la Revelación la que tiene la palabra. De este modo, aquí el guía no es Aristóteles³¹ (sólo se recurre a él ocasionalmente para delimitar y fijar los conceptos con claridad, y sus argumentaciones sirven como acerada arma para rechazar los ataques del contrario), sino la Sagrada Escritura y sus intérpretes más autorizados, los Santos Padres; además de San Agustín³² destacan algunos Padres griegos, especialmente San Juan

29 La recensión apareció en Münster en el número de enero de la revista *Die Christliche Frau [La mujer cristiana]* 33 (1935, cuaderno 1) 26-28. En el archivo de las Carmelitas de Colonia existe el autógrafo de esta recensión (B-I-58/P); el texto autógrafo se contiene en 10 páginas (220 x 135 mm).

30 Leopold Soukup (Viena 1905 - 1954 Bad Ischl), monje de la abadía de Seckau.

31 Aristóteles, cf. *Estructura...*, nota 37, p. 601.

32 San Agustín, cf. Conf. 24, nota 9, p. 424. Respecto a la referencia que Edith hace a Agustín como comentarista de la Escritura, conviene recordar que Agustín tiene numerosas obras de exégesis de la Escritura: *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-426); *De Genesi ad litteram libri XII* (401-415); *Enarrationes in Psalmos* (392-418); *In Ioannis Evangelium tractatus* (413-c.418); comentarios a diversas cartas de S. Pablo, etc.

Damasceno³³ y el Pseudo-Dionisio³⁴, y también a Orígenes³⁵ se menciona con frecuencia.

Santo Tomás no traza una *imagen viva del Cristo histórico*, como suelen hacer los libros modernos sobre Cristo. Lo que a él le importa es agotar el sentido de las *verdades dogmáticas sobre el Verbo encarnado* y fundamentarlas en la Escritura. *Cristo Dios y hombre verdadero, dos naturalezas en una sola persona*: estos son los principios rectores de las 15 cuestiones de este volumen. El teólogo positivo señala los límites que el pensador especulativo no ha de traspasar y corta sus más seductores vuelos intelectuales. Así, en la primera investigación —sobre la *conveniencia de la Encarnación*— se plantea en tercer lugar la pregunta de *si Cristo se habría hecho hombre también si no se hubiese dado el pecado original*. La sorprendente respuesta es: resulta preferible la tesis de que no. “Pues cuanto depende solamente de la voluntad de Dios y supera todo derecho de la criatura sólo puede sernos revelado en la medida en que la Sagrada Escritura nos lo transmite. En ella se manifiesta la voluntad de Dios. Pues bien, dado que en la Sagrada Escritura se presenta por doquier el pecado del hombre es el motivo de la Encarnación, decimos con razón que estaba dispuesta por Dios como remedio curativo contra el pecado. Si no hubiese pecado, no habría Encarnación. Ciertamente, la omnipotencia de Dios no estaba limitada a ese motivo: Dios habría podido hacerse hombre también aunque no existiese pecado alguno” (p. 17). La última frase abre otras posibilidades. Y si acudimos a otro pasaje, tendremos la impresión de que por vía especulativa Santo Tomás habría tenido que llegar a otra resolución: en la octava pregunta de la tercera investigación se considera si convenía que la segunda persona de la divinidad, y no otra, tomase la naturaleza humana. Se

33 Juan Damasceno es cronológicamente el último de los Padres griegos de la Iglesia. Doctor de la Iglesia. Nació hacia 650 en Damasco. Primeramente desempeñó un cargo estatal pero luego se retiró al monasterio de San Sabas en las cercanías de Jerusalén, donde murió hacia el año 750. Respecto a la referencia que Edith hace a Juan Damasceno como comentarista de la Escritura, conviene recordar que este Padre griego tiene especialmente comentarios a las cartas de San Pablo.

34 Pseudo-Dionisio, teólogo cristiano neoplatónico; sus escritos, aparecidos en Siria en torno al año 500 fueron atribuidos en la Edad Media a Dionisio Areopagita, discípulo de Pablo, mencionado en Hech 17, 34. Pseudo-Dionisio, cf. Conf. 11, nota 8, p. 219.

35 Orígenes, cf. *¿Qué es el hombre?*, nota 30, p. 772. Respecto a la labor escriturista de Orígenes conviene recordar que entre sus escritos el aspecto exegético ocupa un lugar preferente, aquí podemos mencionar sus comentarios a algunos libros de la Escritura (San Juan San Mateo, Cantar de los Cantares, Carta a los Romanos), numerosas homilías también sobre diversos libros bíblicos, etc.

responde afirmativamente, con la fundamentación de que el VERBO de Dios *guarda una relación de similitud con el conjunto de la creación*. Es el *prototipo* de la creación, al igual que la idea del artista es el prototipo de su obra. "Por lo tanto, tenía sentido restablecer el orden de las criaturas no mediante la mera participación en el VERBO, sino mediante la unión con Él en la persona, a fin de llevarlas a su perfección eterna e inmutable. Pues también el artista repara una obra de arte rota ajustándose a la idea conforme a la cual la creó" (p. 109). ¿No es sólo un corto paso el que va de ahí a la conclusión de que si la obra de arte rota necesita para su reparación la unión con su prototipo, esa unión también era necesaria para el perfeccionamiento de la obra original? En el Verbo Eterno del Padre queda expresado el plan de la creación, la creación lo pone por obra. ¿No iba a estar decidido en el decreto eterno perfeccionarla mediante su coronación con la cabeza del Dios-Hombre y edificar el Cuerpo Místico de Cristo como el templo visible del Dios Trino, a fin de que se efundiese en él la riqueza de la vida trinitaria? A esa concate-nación interna de la *generación eterna del Hijo*, la *creación del mundo* y la *Encarnación* pertenecería como último miembro la *Eucaristía*: la santificación de la materia por su transformación en el cuerpo de Cristo y su inclusión en la vida del Cuerpo Místico (e igualmente los demás sacramentos)³⁶.

Si, en correspondencia con su tema, el carácter de este volumen es predominantemente teológico, no por ello el Santo Tomás *filósofo* deja de manifestarse como tal en él. La investigación de la relación de la *persona* de Cristo con sus *naturalezas* y de la peculiar constitución de su *naturaleza humana* da ocasión a muy notables reflexiones sobre las ideas de "naturaleza" y de "persona" y sobre la estructura de la naturaleza humana como tal. Para quien desee conocer la antropología de Santo Tomás el presente volumen no es menos importante que las investigaciones psicológicas del (todavía no aparecido) volumen 6.

El lenguaje de la traducción es claro y sencillo y reproduce el sentido del original con fidelidad en casi todas partes³⁷.

36* No me parece necesario concebir la idea de una Encarnación sin pecado original previo en el sentido de una *necesidad* de la Encarnación y ver ahí una puesta en peligro de la libertad divina, tal y como hace el comentario del presente volumen (pp. 460 y ss.). Sobre qué posición tomó *Duns Escoto* (a quien pronto podremos llamar *santo*) acerca de estas cuestiones, cf. el número de noviembre de la revista *Wissenschaft und Weisheit*. Kühlen. M.-Gladbach.

37* Me gustaría señalar algunas inexactitudes: en la p. 241 se lee, para "anima non solum sensitiva, sed etiam rationalis", "un alma sensitiva y un alma espiritual" ("eine Sinnen- und eine Geistesseele"; en el uso lingüístico alemán acostumbrado esto podría

Resulta evidente que las *notas* están concebidas para que sirvan a los principiantes como introducción. Reúnen gran abundancia de aclaraciones históricas destinadas a eliminar todas las dificultades que se opongan a la comprensión externa del texto. Se esfuerzan también por servir a una más profunda comprensión interna del mismo. Con especial amor y calidez se tratan las cuestiones dogmáticas y litúrgicas. En el estudio de las cuestiones filosóficas el traductor no parece moverse en el terreno que le es más propio. Así, lo que se dice sobre el bien en la nota 4 (pp. 371 y s.) confunde más que aclara. Me parece que aquí (al igual que en el lugar antes mencionado del comentario, pp. 460 y ss.) subyace una concepción de las relaciones entre libertad y necesidad no suficientemente aclarada. En la nota 22 (p. 383) no era estrictamente necesario, para aclarar el concepto de persona, recurrir al concepto de "persona jurídica", pero, ya que se hizo, ese concepto tendría que haberse definido de modo técnicamente impecable, mientras que la explicación ofrecida no resulta sostenible³⁸.

El comentario y las notas son sin duda la parte más difícil de la tarea que se marca esta edición de Santo Tomás. Difícilmente cabe pensar que un traductor sea "especialista" en todos los campos que toca un volumen como este. ¿No sería aconsejable, por ello, cumplir esa tarea en un grupo de trabajo y dividir no por volúmenes, sino por campos especializados? Sobre todo sería de desear que no se pusiese a los colaboradores bajo presión de tiempo, ya que ciertas cuestiones no se pueden solucionar en un trabajo sometido a la obligación de cumplir estrechos plazos.

Hna. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

ser malentendido como si hubiese *dos* almas, mientras que, naturalmente, sólo se alude a una, dotada al mismo tiempo de sentidos y de razón.

En la p. 165: "hae duae causae praexistunt rei" - "estas dos cosas preexisten al efecto" (en lugar de: "a la cosa") ("diese beiden Ursachen bestehen vor der Wirkung", en lugar de: "vor dem Dinge").

En la p. 264: "hoc esset contradictoria esse simul": "eso sería la equiparación de dos cosas opuestas" (en lugar de: "la posición simultánea") ("das wäre die Gleichsetzung zweier Gegensätze", en lugar de: "gleichzeitige Setzung").

38 Sobre el concepto de persona jurídica, cf. Edith STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung de Husserl, vol. VIII, pp. 46 y ss.)*.

C

La *Summa* alemana³⁹

Edición completa, no abreviada, en alemán y en latín, de la *Summa Theologica*, traducida por dominicanos y benedictinos de Alemania y Austria, editada por la Asociación Católica de Titulados Universitarios, editorial Anton Pustet, Salzburgo-Leipzig⁴⁰.

Volumen 2:

TOMÁS DE AQUINO, *Gottes Leben, Sein Erkennen und Wollen*
[*La vida de Dios, su conocer y su querer*].

Este volumen contiene la continuación de la *doctrina acerca de Dios* que había comenzado en las 13 investigaciones del primer volumen. Allí se estudió, sobre todo siguiendo el método filosófico, la *existencia y la esencia* de Dios. Para alcanzar el objetivo de toda la obra, que desea mostrarnos cómo podemos llegar nosotros personalmente a la recta relación con Dios, un paso más es darnos a conocer a *Dios* mismo como *persona*. Eso es lo que se hace en las cuestiones 14-26 mediante el tratamiento de las *operaciones de Dios* que tienen un carácter patentemente personal, especialmente el *conocer* y el *querer* divinos. Con todo, si volvemos a pensar en los resultados sobre la esencia de Dios a que llega el volumen 1, hemos de tener claro que en Dios no hay separación alguna de esencia y operaciones. Esa distinción es figurada, tomada de las criaturas, y en el curso de la exposición es necesario ir anulándola continuamente. Esto se halla en correspondencia con la relación entre Dios y la criatura: la analogía de su ser, que es lo que nos permite obtener conocimiento de Dios, y la mayor disimilitud, que a pesar de ello no permite atravesar la oscuridad del misterio. El hecho de que la investigación sólo puede ser desarrollada en esa tensión mantiene viva

39* Cf. las anteriores recensiones contenidas en los números precedentes de esta revista (agosto-septiembre y octubre de 1934, enero de 1935).

40 La recensión apareció en Münster en el número de abril de la revista *Die Christliche Frau* [La mujer cristiana] 33 (1935, cuaderno 4) 118-120. En el archivo de las Carmelitas de Colonia existe el autógrafo de esta recensión (B-I-59/P); el texto autógrafo se contiene en 12 páginas (210 x 150 mm), a este escrito antecede una hoja en la que Edith anotó para el editor: "Las pruebas, por favor, enviar a la Hna. Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D., Colonia-Lindenthal, calle Dürerer 89".

constantemente la impresión de la infinita superioridad de lo divino sobre todo lo humano, y hace que los resultados obtenidos sobre la vida, el conocer y el querer de Dios al mismo tiempo arrojen luz sobre la vida, el conocer y el querer humanos.

El *método* es ahora predominantemente *teológico*. Lo que busca Santo Tomás es dibujar la imagen de Dios de la Revelación, por el momento sólo en la medida en que la unidad de la esencia divina se puede captar sin tener en cuenta la triple personalidad. El predominio de la teología se expresa en el "sed contra", que —no siempre y sin excepción alguna, pero sí por lo general— aduce frente a las dificultades que se ha expuesto antes el punto de vista decisivo, en el que se apoya la resolución de la "respuesta". En las investigaciones que nos ocupan, ese punto de vista decisivo está tomado en la mayor parte de las ocasiones de la Sagrada Escritura, algunas veces de San Agustín, y esporádicamente también de otros Padres o de los resultados de investigaciones anteriores. Precisamente la sobria objetividad del Santo hace que tenga especial fuerza por ejemplo lo que dice cuando al entendimiento que elucubra objeciones contra la posibilidad del amor divino le opone esta *sola* y escueta frase: "Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4: Deus caritas est" (p. 182).

He designado el método como *predominantemente* teológico, porque el Santo no se conforma con la sencilla referencia al punto de vista de la Escritura, sino que en la "respuesta" fundamenta su decisión, y, por cierto, lo hace generalmente extrayendo conclusiones de la doctrina filosófica acerca de Dios contenida en el primer volumen. Su forma de proceder se ajusta así perfectamente al principio de San Anselmo⁴¹: *fides quaerens intellectum*. Se explica no sólo por su propia necesidad de una aclaración intelectual de lo captado en la fe que vaya lo más lejos posible, sino también por el hecho de que él, profundo conocedor de los filósofos griegos, árabes y judíos, siempre tiene en cuenta también el punto de vista de quienes todavía no están en el terreno de la fe, sino que primero tienen que ser llevados a ella con ayuda de la razón natural. El título alemán no se ajusta del todo a la estructura conceptual del volumen: de la *vida* de Dios se habla sólo a modo de apéndice a continuación de la investigación de su conocimiento, ya que "conocer es [un privilegio] propio de los seres vivos" (p. 118). Se

41 San Anselmo de Canterbury (Aosta 1033/34 – 1109 Canterbury). Doctor de la Iglesia. Fue abad benedictino en Bec (1078), después arzobispo de Canterbury. Tiene numerosas obras filosóficas y teológicas. En la teología intentaba conseguir una fundamentación racional de los dogmas en el sentido de aquella frase "Credo, ut intelligam".

estudia con detalle el *conocer* y el *querer* divinos, y a continuación las operaciones en las que esas dos se combinan: *providencia* y *predestinación*. Con todos esos actos el espíritu divino permanece en sí mismo. En cambio, la investigación del *poder* divino conduce ya a la relación de Dios con lo que está fuera de Él: es la condición previa de todas las operaciones con las que va más allá de sí mismo. El final consiste en un estudio de la *felicidad* divina; puede ser entendido como transición del tratamiento de la unidad del ser divino a la exposición de la Trinidad.

La *traducción* se debe al P. Heinrich M. Christmann O.P. y al P. Bernward M. Dietsche O.P. Se esfuerza por seguir el texto original todavía más fielmente que en el primer volumen. En algunas expresiones y giros se nota aquí, igual que en otros trabajos de traducción del último año, la influencia de la edición alemana de la *Summa* de Joseph Bernhart.

La *introducción* y el *comentario* son obra del P. Dr. Anselm Stolz O.S.B.⁴² Exponen con nitidez la estructura conceptual de las investigaciones que nos ocupan y muestran claramente su importancia en el contexto de toda la obra. Además, el comentario ofrece instrumentos muy valiosos para una comprensión más profunda. El P. Anselm renuncia —siendo plenamente consciente de ello— a tratar de ofrecerlos para *todas* las cuestiones tratadas⁴³, y se esfuerza sobre todo por aclarar las más oscuras y difíciles, que al mismo tiempo son el problema más lleno de significado para nuestra vida personal: la relación entre la *omnipotencia divina* y la *libertad humana*, el sentido de la *providencia*, de la *predestinación* y del *rechazo*, la compatibilidad de la *voluntad salvífica universal* con el hecho de la *elección* y la *condenación*. Una solución última de estas oscuras y enigmáticas cuestiones no se podrá encontrar en las reflexiones de Santo Tomás ni en las aclaraciones del comentario. Así lo subraya también el autor del comentario repetidas veces. Y la Iglesia ha reconocido las dificultades de la doctrina tomisto-agustiniana de la predestinación no obligándonos a aceptarla, sino dejando un margen para concepciones que se apartan de ella. Quien, atemorizado por la dureza de la doctrina tomista y de ciertas contra-

42 Anselm Stolz (Erkrath 1900 – 1942 Roma); benedictino, desde 1928 profesor de dogmática en San Anselmo de Roma. Tiene obras sobre santo Tomás y san Anselmo, sobre teología mística y sobre ascesis cristiana.

43* Para esa autolimitación hay razones evidentes. Pero lo que se deja a un lado no por ello tiene que carecer de importancia objetiva: el modo en que se “despacha” la teoría de las ideas no me parece que haga justicia a su importancia histórica y sistemática.

dicciones no resueltas, desee refugiarse en el molinismo y tampoco en él encuentre una respuesta completamente satisfactoria, puede que caiga en la confusión y en la intranquilidad de espíritu. En ese caso, lo mejor es no ir más allá de los hechos seguros de la Revelación, en los que también se detiene el dogma eclesiástico, e inclinarse con veneración ante la impenetrabilidad de los misterios divinos, que sólo en la eternidad nos serán desvelados.

* * *

Volumen 5: Das Werk der sechs Tage [La obra de los seis días]

En la concatenación sistemática de la *Summa* la doctrina de *Dios Uno* (volúmenes 1 y 2) va seguida por la exposición de la *Trinidad* (volumen 3), de la creación como tal y del mundo angélico (volumen 4). Tras esos dos volúmenes —que aún faltan— viene el presente volumen 5, que se ocupa de la *creación del mundo corpóreo*.

En un primer momento puede que parezca que las cuestiones aquí tratadas —sobre el origen del mundo corpóreo, su orden y la secuencia en que han ido surgiendo sus partes— no aportan nada a una doctrina *acerca de Dios*. Recuerdan a las preguntas que se planteaban los filósofos de la naturaleza antiguos y debaten de múltiples maneras sus concepciones, especialmente las de los presocráticos, Platón y Aristóteles. En algunos lugares se encuentran reflexiones sumamente significativas sobre cuestiones fundamentales de la filosofía de la naturaleza: p. ej. lo expuesto sobre la *forma* y la *materia* (pp. 18 y ss.). Sin embargo, el punto de vista dominante es el *teológico*. Así se desprende con claridad de un pasaje de la *Summa contra gentiles* aducido en el comentario (p. 152): es erróneo pensar, leemos ahí, “que resulta irrelevante para la verdad de la fe qué se piense de las criaturas, mientras se tenga una recta concepción de Dios (...) Pues un error sobre las criaturas repercute en una concepción falsa acerca de Dios”. Dado que el mundo es obra de Dios y da testimonio del creador, su tratamiento no debe faltar en una *summa* teológica. A ello se añade, como segundo punto de vista teológico, que Dios mismo ha informado en la Revelación sobre la obra de la creación. Ahora bien, lo que Santo Tomás nos proporciona no es, en modo alguno, una mera interpretación del relato de la creación. *Con los medios de la concepción de la naturaleza que se tenía en su tiempo*

trata de proporcionarnos una historia del surgimiento del mundo que esté en armonía con el relato de la creación. No se debe tratar de enmendarle la plana a la Escritura. Pero en este punto admite diversas interpretaciones. Esto lo tiene en cuenta el Santo no limitándose aquí —apartándose de su forma de proceder general— a una solución determinada, sino exponiendo las diferentes concepciones existentes con sus pros y sus contras, rebatiendo las incompatibles con la Sagrada Escritura o en sí mismas insostenibles y admitiendo las restantes como igualmente posibles o mejor o peor fundamentadas. Es probable que esto le viniese sugerido sobre todo por el punto de vista de San Agustín, que con su interpretación simbólica de los seis días se aparta de los otros Padres.

Los traductores son los mismos que los del volumen 2. La *introducción* se debe al P. Christmann, el *comentario* al P. Dr. Angelikus Kropp O.P. El comentario aduce para las primeras cuestiones pasajes de otras obras de Santo Tomás que ofrecen una ayuda a la comprensión muy de agradecer. Las posteriores están tratadas con mayor brevedad. La principal tarea de un comentario, poner de manifiesto con claridad el contenido de la obra, era aquí especialmente difícil, ya que la multiplicidad de las concepciones desarrolladas por Santo Tomás obstaculiza la visión de conjunto. En mi opinión, el P. Kropp ha incrementado ese peligro al insertar sus propias soluciones y posicionamientos críticos. Probablemente estarían más en su sitio en el resumen final. Ese resumen, con sus reflexiones sobre *la posición de Santo Tomás respecto de la imagen bíblica del mundo, la ciencia natural de su época y los Padres*, es una aportación adicional a la clarificación.

Hna. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

D

La Summa alemana⁴⁴

Edición completa, no abreviada, en alemán y en latín, de la *Summa Theologica*, traducida por dominicanos y benedictinos de Alemania y Austria, editada por la Asociación Católica de Titulados Universitarios.

Volumen 29.

Die Sakramente. Taufe und Firmung,

[*Los sacramentos. Bautismo y confirmación*]. (T. III, cuestiones 60-72).

Editorial Anton Pustet, Salzburgo, 1935.

Este volumen es un regalo de la abadía de *Maria Laach*⁴⁵; el P. Dr. Bernhard Barth y el P. Dr. Burkhard Neunhäuser han trabajado la traducción, el P. Dr. Damasus Winzen la introducción, las notas y el comentario. Es una obra de una pieza, marcada inconfundiblemente por el espíritu del lugar en que se ha llevado a cabo. A quien conozca un poco ese espíritu, le parecerá perfectamente lógico que Maria Laach haya procurado recabar para sí como su parte del trabajo precisamente los volúmenes sobre los sacramentos: la doctrina de Santo Tomás sobre los sacramentos contiene principios que son magníficamente apropiados para poner de relieve y desarrollar con toda su fuerza la concepción de Laach del ser religioso y de la vida litúrgica. Esos principios están subrayados y aplicados vigorosamente en la introducción, en el comentario y en las notas.

Santo Tomás ve en el sacramento el *signo* y la *causa* de la santificación del hombre. La concepción como signo es herencia agustiniana. La idea de la causalidad eficiente fue siendo elaborada por Santo Tomás con

44 En el archivo de las Carmelitas de Colonia existe el autógrafo de esta recensión (B-I-54); el texto autógrafo se contiene en 4 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm); en las páginas 2 y 4 hay notas en el margen derecho, como es usual en los escritos de Edith. Ella pudo escribir esta recensión en la segunda mitad de 1935 o en 1936: no llegó a publicarse seguramente por causa de las leyes del régimen nazista.

45 Maria Laach, abadía benedictina (fundada en 1093) situada entre Bonn y Coblenza. Fue uno de los centros difusores del movimiento litúrgico en Alemania, precisamente también en tiempo de Edith, que solía ir allá a celebrar la liturgia. Precisamente durante la vida de Edith la abadía fue también considerable centro de actividad literaria tanto filosófica como teológica con publicación de libros y revista.

nitidez cada vez mayor a lo largo de su evolución teológica. De ese modo le resultó posible "establecer la estrecha e insoluble unión del sacramento con la obra salvífica de Cristo como su causa principal"⁴⁶. "Los sacramentos son por así decir las arterias que llevan a los miembros del Cuerpo Místico la salvación que, procedente de la divinidad de Cristo, es conducida a los sacramentos a través de su santa humanidad y así vivifica a la Iglesia"⁴⁷. La acción sacramental es servicio de Dios a la santificación del hombre. Dado que la santificación del hombre está bajo el poder del Dios santificador, los medios para ello solamente pueden ser determinados por institución divina. Lo que Dios obra a través de la humanidad de Cristo como instrumento unido por naturaleza, y a través de los sacramentos como instrumentos separados, es la *liberación de los pecados* y la *apertura* (y el cumplimiento) del *culto cristiano*, en cuyo centro está la *celebración sacrificial*. Los sacramentos *dan parte en el sacerdocio de Cristo* e imprimen en el alma como signo de esa tarea santa el *carácter sacramental*, es decir, una capacidad de recibir y dar cosas divinas. En las notas se declara como sentido de la "solemnidad" en el despliegue de los sacramentos "desvelar en su plenitud y en su resplandor la vida divina contenida en los sacramentos (...) por mor de la glorificación de Dios" y "expresar la divinidad interior de la Iglesia". "Donde con más claridad se muestra la esencia de la solemnidad es en la institución del año litúrgico" que Cristo "ha santificado con su vida terrena y ha llenado con sus obras salvíficas"; "la Iglesia, al ser el Cristo que sigue viviendo, celebra en él su 'solemnitas' de la repetición anual de las obras salvíficas de Cristo, no como un recuerdo vacío, sino como una realidad cumplida"; "su celebración descansa en la celebración de la sagrada Eucaristía, que lleva en sí la obra salvífica de Cristo"⁴⁸.

La muy controvertida cuestión de la presencia sacramental de los hechos de la salvación está desarrollada en el comentario con cautela⁴⁹. Su tratamiento detallado no se ofrecerá hasta el volumen 30, en el contexto de la doctrina eucarística, pues el presente volumen solamente contiene, además de la doctrina general de los sacramentos, los tratados sobre el bautismo y la confirmación. En el detenido análisis del sacramento de la plenitud del espíritu y de la madurez para la mayoría de edad de Cristo encuentra el volumen un magnífico final.

Hna. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

46* Introducción (p.12).

47* p. (13).

48* Nota 63 p. 410s.

49* p. 484.

E

Nuevas traducciones de obras escolásticas⁵⁰

1. De la *Deutsche Summa* [la *Summa* alemana], la edición de Santo Tomás de la Asociación Católica de Titulados Universitarios, ha aparecido el volumen 4:

Schöpfung und Engelwelt [Creación y mundo angélico].

Editorial Anton Pustet, Salzburgo, 1936.

Texto en alemán y en latín, introducción, notas y comentario, (16) + 667 páginas.

Después de que los anteriores volúmenes han tratado la existencia y esencia de Dios y su vida trinitaria intradivina, se aborda ahora el obrar de Dios hacia fuera: se estudia la creación como tal, es decir, el surgimiento del mundo creado de Dios, la pluralidad y multiplicidad de las criaturas. Entre los distintos reinos de la creación se habla en primer lugar del angélico. Si bien, aquí como en toda la obra, el punto de vista rector es el teológico, las cuestiones tratadas son sin embargo de la máxima importancia para las cuestiones filosóficas fundamentales que vuelven a mover también a nuestra época: para una doctrina del ser que contempla el ser finito en su dependencia del eterno, y para una investigación de la esencia de lo espiritual en cuanto tal.

El comentario del P. Hyacinth Arnsche O.P. ofrece, gracias a la clara y precisa exposición de la estructura de cada cuestión y a que introduce en el contexto del conjunto de la obra y de la problemática del siglo XIII, una valiosa ayuda a la comprensión. Por desgracia, la traducción no es siempre la que cabría desear en una obra como la que nos ocupa. El placer por la formación de palabras nuevas y desacostumbradas ha

50 En el archivo de las Carmelitas de Colonia existe el autógrafo de esta recensión (B-I-53); el texto autógrafo se contiene en 3 hojas escritas por una cara (210 x 165 mm); en la página 2 hay notas en el margen derecho, como es usual en los escritos de Edith. Ella pudo escribir esta recensión en 1936; no llegó a publicarse seguramente por causa de las leyes del régimen nazista.

51* Cf. el libro de la autora *Endliches Sein und ewiges Sein* (Ser finito y ser eterno), cuyo primer volumen aparecerá en breve en la editorial Pustet de Salzburg.

relegado con frecuencia a un segundo plano la misión principal de toda traducción: expresar del modo más claro y menos falseado posible el sentido del texto original. Allí donde esa inclinación se une a una defectuosa captación del sencillo significado del lenguaje, surgen deformaciones del sentido que sólo pueden subsanarse con ayuda del texto original⁵².

2. En una edición modélica se nos ha regalado la "*Summe wider die Heiden*" (*Summa contra gentiles* - *Summa filosófica*). Ha aparecido en 2 bellos volúmenes (460 y 579 pp.) en la editorial Hegner de Leipzig (1935). Mediante su introducción, *Alois Dempf*⁵³ nos permite adentrarnos en la vida espiritual del s. XIII y nos muestra la importancia de esta obra, que golpea en su punto neurálgico al "error perennis" - el realismo naturalista-, por cuanto despliega "toda la plenitud de la verdad en su orden natural y sistemático" e indica la derivación de ese error justo en el lugar en el que se produce. La traducción de *Hans Nachod* y *Paul Stern* es muy ajustada. *August Brunner* S.J. ha aportado detalladas notas explicativas.

3. La obra de juventud de Santo Tomás de Aquino *Sobre el ser y la esencia* (*De ente et essentia*), que contiene el bosquejo de su doctrina del ser, nos es ofrecida por *Rudolf Allers* en edición latino-alemana con amplias explicaciones. (*Über das Sein und das Wesen* [*Sobre el ser y la esencia*,] Thomas-Verlag de Jakob Hegner, Viena, 1936, 166 pp.).

4. El mismo traductor, editor e intérprete en una misma persona, nos regala una gran obra acerca de San Anselmo: *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke* [*Anselmo de Canterbury. Vida, doctrina, obras*,]. Traducida, introducida y comentada por *Rudolf ALLERS* (Hegner, Viena, 1936, 658 pp.).

Hna. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

52* P. ej. p. 40 en el "sed contra"; p. 185, segundo párrafo, donde se ha pasado por alto un "no" y por ello se habla de un "universal que se funda en sí mismo", lo que en Santo Tomás es una total imposibilidad.

53 *Alois Dempf* (Altomünster 1891 - 1982 Eggstätt), profesor de filosofía en Munich, teórico de la cultura.

Prof. W. NEUB, *Ein Priester unserer Zeit*. [*Un sacerdote de nuestra época*].
Josef Stoffels, obispo auxiliar de Colonia, 1879-1923.

Vida y obra con base en sus discursos y escritos,
 en 8° (X+150 pp.), Einsiedeln, 1934, Benziger¹.

Este libro gustaría ponerlo en manos de todo sacerdote, especialmente de todo sacerdote joven, para mostrarle qué puede y debe hacer un sacerdote. G gustaría ponerlo a la vista del pueblo católico, para que vea cuál es la deuda que tiene con los sacerdotes que se consumen en su servicio. G gustaría, en fin, dárselo a leer a las muchas personas situadas fuera de la Iglesia que escuchan con avidez siempre que oyen contar algo de un sacerdote indigno.

Esta breve semblanza fue dedicada al fallecido por un cariñoso amigo al cumplirse 10 años de su muerte. Está escrita con sencillez y elegancia, como pocos libros hoy; se detiene con delicado pudor ante el más íntimo santuario y se limita a aludir a lo más profundo en voz baja.

Vemos al niño en el seno de su familia, genuinamente católica. La imagen de su madre, una mujer profundamente creyente, se le queda grabada de modo indeleble, y también décadas después sigue teniéndola a la vista con todo su brillo cuando habla ante mujeres católicas de los cometidos de la mujer. El día de la primera comunión le trae la vocación al sacerdocio. Lentamente va madurando hacia esa meta. En el estudiante de bachillerato llaman la atención, más todavía que las descolantes dotes y el celo por aprender, una seriedad moral poco usual y una viril firmeza de carácter. El espíritu de la vieja educación humanística ayuda a formarlo. Se nota algo de la *virtus romana* de la mejor época de

1 La recensión apareció en la revista mensual benedictina de la archiabadía de Beuron *Benediktinische Monatsschrift*, 17 (1935) 250-252.

la Roma antigua. No queda del todo intacto por el espíritu de los tiempos que se manifiesta en la crítica liberal; lo acerca a ella especialmente su querido hermano Gerhard, mayor que él, que más tarde será médico de distrito en Colonia. Pero la crítica no puede hacer que su fe se tambalee; lo lleva tan sólo a examinar seria y objetivamente todas las objeciones de los contrarios y a aprender de ello. Durante los estudios de teología —en Bonn y Múnich— va creciendo y adentrándose más y más en concepciones sobrenaturales. La *virtus romana* se convierte en fortaleza cristiana. El afán por formarse moralmente a sí mismo se une a un fuerte interés pedagógico. Al mismo tiempo su época de estudiante está llena de trabajo científico serio y concienzudo, especialmente en el campo de la historia de la Iglesia. Se ponen los cimientos para una vida de trabajo erudito y de investigación silencioso y fecundo, que sin embargo no llegó a hacerse realidad. Stoffels pensó unos años más tarde en la habilitación, tenía preparada para ello una excelente tesis de habilitación, y todo estaba ya dispuesto con las mejores perspectivas de éxito, pero la empresa fracasó debido a un conflicto entre su maestro Schrörs² y la facultad de Teología de Bonn.

Mientras tanto el joven erudito había sido introducido como coadjutor —primero de St. Alban, posteriormente de St. Mauritius en Colonia— en la cura de almas en la gran ciudad. En su primer destino hizo algunas tristes experiencias a causa del algo difícil carácter de su párroco. El nombramiento de vicario catedralicio lo arrancó de la cura de almas propiamente dicha. Aunque el trabajo administrativo lo atraía poco, lo aceptó por obediencia a la autoridad eclesiástica. La buena intención que guiaba ese nombramiento era facilitarle más el trabajo científico. Por esa misma razón se le confió en 1909 el cargo de *vice-rector* en el *Collegium Albertinum* de Bonn³. Como educador de jóvenes teólogos Stoffels estaba plenamente en su lugar propio. Cuando, primero como sustituto y posteriormente de modo definitivo (mayo de 1913), llegó a ser *rector del seminario*, la profesión de erudito quedó sacrificada ya para siempre a la cura de almas, si bien primero en un ámbito en el que su profunda formación científica pudo rendir abundantes frutos.

Cuando el estallido de la guerra despobló el Albertinum, el amigo paternal se esforzó con gran celo por mantener en los jóvenes teólogos

2 Heinrich Schrörs (Krefeld 1852 – 1928 Bonn), sacerdote en 1887. Profesor de historia de la Iglesia en Bonn; fue rector en los años 1904-1905. Brilló como investigador y profesor. Escribió varios libros de historia.

3 Seminario sacerdotal de la diócesis de Colonia.

el espíritu recto y por reavivar constantemente el fuego sagrado en ellos. (Cf. las cartas que enviaba a los estudiantes de teología que se hallaban en los frentes, pp. 106 y ss.). Por esa razón fue un profundo dolor, tanto para ellos como para él, que se viese forzado a dejar su puesto para hacerse cargo de la *parroquia de St. Peter en Colonia*.

El 17 de diciembre de 1916 tomó posesión de su parroquia. La cordial carta con la que saludó a los hombres de St. Peter que estaban en el frente muestra cómo abrazó su nueva tarea inmediatamente con toda su alma. Con especial dedicación y amor se ocupó Stoffels de la juventud y de las madres. Para contrarrestar las graves carencias materiales, morales y religiosas, recurrió a las energías del *apostolado de los laicos* y trató de darles una formación sistemática. La modélica administración de su parroquia hizo que pronto se le asignase otras tareas de mayor envergadura. En 1918 el cardenal von Hartmann⁴ le confió la fundación y dirección de una *federación diocesana de asociaciones de mujeres y de madres*. Para servir a una enseñanza de la religión que fuese eficaz y estuviese a la altura de los tiempos, se ocupó con gran celo de la *reforma de los catecismos*. Finalmente, el cardenal Schulte lo llamó al *cabildo catedralicio*. Se deseaba que en el departamento de cura de almas y de trabajo asociativo hiciese fecunda para toda la diócesis, es más, para todo el *Reich*, la rica experiencia obtenida en su labor pastoral. Pero las fuerzas del hombre, aún joven, estaban agotadas por la sobrecarga de trabajo. El 17 de diciembre de 1922 el cardenal Schulte lo ordenó como *obispo auxiliar* con las más gozosas esperanzas. El 13 de septiembre de 1923 se decidió a buscar descanso en la casa madre de las Hermanas del Niño Jesús Pobre en Lempelveld, el día 23 regresó enfermo y atormentado por fuertes dolores y el día 30 tuvo que terminar cediendo a la naturaleza y guardando cama. Murió el 17 de octubre por la tarde, tras una dura agonía, a los cuarenta y tres años de edad.

Es más que la vida de una persona lo que se nos da en estas páginas. Quien haya vivido los últimos 20 años ve aquí la fiel imagen de las convulsiones que quedan a nuestras espaldas y en las que todavía nos hallamos: las penalidades de la guerra y las revoluciones con todas las tormentas que han causado en el alma del pueblo; la Iglesia en la tormenta de la época, y la pugna de los más nobles por evitar la ruina. Este guía nato había puesto gozosas esperanzas en el floreciente movimiento juvenil católico y en la Asociación Católica de Titulados Univer-

4 Felix von Hartmann (Münster 1851 – 1919 Colonia), elegido arzobispo de Colonia en 1913, cardenal desde 1914.

sitarios. ¡Estas páginas de recuerdo nos invitan a un silencioso examen de conciencia! ¿Podría seguir diciendo hoy el fallecido lo que dijo en el sínodo diocesano de Colonia en 1922: "Muchos, y esta es la más bella esperanza que se abre paso entre las nubes, han llegado a ser más sinceros y veraces. Echan mano de la eternidad, han depuesto la mentira conforme a las convenciones, el silencio ante el poder. De todo se han desprendido, en alegre fe"?

Hna. Theresia Benedicta a Cruce OCD
(Dra. Edith Stein)

Unter dem Zepter der Friedenskönigin. 300 Jahre Kölner Karmel
(1637-1937)

[*Bajo el cetro de la Reina de la paz. 300 años del Carmelo de Colonia*
(1637-1937)]. Por Hna. TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, C.D.
Convento de carmelitas de Colonia-Lindenthal, 1937, en 8º, 202 pp.¹

Con ocasión del 300º aniversario de la fundación de nuestro primer convento de monjas de Colonia sometido a la jurisdicción de la Orden —no se debe confundir con el otro convento fundado también en Colonia (Kupfergasse) unos años antes bajo la jurisdicción del Ordinario— la madre priora de ese Carmelo, Hna. Teresia Renata de Sp. Scto.², que ya es autora de otros doctos libros, p. ej. sobre los dones del Espíritu Santo, ha escrito la historia de dicho convento. En la primera parte describe la

1 Esta recensión latina apareció en Roma en el número de julio-septiembre de *Analecta Ordinis Carmelitarum* 12 (1937) 189. Existe versión alemana, autógrafo de Edith, que se conserva en las Carmelitas de Colonia (B-I-10a.)

Presentamos esta recensión con algunas reservas, pues no hay claridad total sobre su autor o autora. Hay dos hechos claros: la recensión apareció en latín, y existe una versión alemana, autógrafo de Edith.

Esta situación nos presenta tres posibilidades: 1) que la recensión latina sea de otra persona, v.g. del benemérito archivero de la Orden y director de *Analecta Ordinis Carmelitarum*, el alemán P. Ambrosio. En este caso Edith traduciría para su convento esta recensión. 2) que la recensión latina proceda de Edith misma, y que además escribiera la versión alemana para su comunidad. 3) que la versión latina, del P. Ambrosio, sea una traducción de la original alemana de Edith.

Creemos que se trata del primer caso, esto es, que la recensión latina sea del P. Ambrosio, y que Edith hiciera una traducción alemana para su convento.

Con todo presentamos aquí esta recensión. Tampoco podemos olvidar que aunque el libro recensionado sea de Teresia Renata, Edith participó activamente en él.

2 Teresia Renata Posselt (Neuß, 1891 — 1961, Colonia), entonces subpriora y maestra de novicias de Edith, más tarde priora y primera biógrafa de Edith Stein.

fundación del primer convento en la Schnurgasse, junto a la iglesia de la Reina de la Paz, y su supresión³ bajo Napoleón I en el año 1802; en la segunda parte, la vuelta de las hermanas a Colonia en 1850, la fundación del segundo convento junto a la iglesia de St. Gereon y la segunda expulsión en 1875, en tiempos de la tristemente célebre *Kulturkampf*; en la tercera parte, la nueva vuelta a Colonia en 1890 y la fundación del tercer convento en el barrio de Lindenthal, a las afueras de Colonia, donde sigue estando hoy.

Lo que hace a estos relatos ser venerables, por así decir, es sobre todo una maravillosa devoción a la Reina de la Paz, cuya milagrosa imagen ha rodeado con su protección celestial, desde el comienzo de la primera fundación y hasta ahora, no sólo el convento, sino la ciudad entera; además, la fiel reproducción de muchos documentos tomados de los archivos de la ciudad y de la diócesis: mediante ellos se expone e ilumina con viveza la personalidad espiritual de muchas personas que o bien se consagraron a Dios en el convento, o bien se esforzaron en el mundo por agradar a Dios y contribuyeron mucho a aumentar la gloria de Dios y de la bienaventurada Virgen María, dado que de múltiples maneras favorecieron la fundación y el auge de los conventos en los que vírgenes consagradas podían aplacar la cólera de Dios y expiar las ofensas a Él inferidas. Damos las gracias de todo corazón a la autora por esta historia tan bienvenida y elaborada con tanto amor y diligencia; constituye una preciosa contribución que enriquece la historia general de la Orden.

3 El texto autógrafo de Edith dice "opresión".

Edmund HUSSERL,

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente
Phänomenologie.*

Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.

[*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*

Una introducción a la filosofía fenomenológica]

(publicado en el volumen 1 de la revista *Philosophia*, Belgrado, 1936,
pp. 77-176)¹.

Arthur Liebert², el anterior editor de los "Kantstudien", ha trasladado su residencia de Berlín a Belgrado y edita ahora como sucesora de los *Kantstudien* la revista "Philosophia". El volumen 1 de esta revista trae un trabajo de Edmund Husserl³, al que seguirán otros. Se perfila en él ideas que el autor ha desarrollado en una serie de conferencias en Praga en noviembre de 1935.

El fundador de la fenomenología vive en Friburgo de Brisgovia muy retirado. Hace poco ha cumplido los 78 años de edad, y en su vejez ha experimentado mucho de doloroso y amargo, pero trabaja con incansa-

1 La recensión apareció primeramente publicada en lengua alemana en la revista *Philosophia* 1 (1936), y un año más tarde en lengua francesa en mayo-junio de la revista *Revue Thomiste* (1937) 327-329. Sin embargo existe versión original alemana, autógrafa de Edith, en el archivo de las Carmelitas de Colonia (A-III-2), que consta de 5 hojas escritas por las 10 caras (210 x 163 mm)

2 Arthur Liebert (propriadamente Levy), catedrático de filosofía en Berlín, director de la "Kant-Gesellschaft" ("Sociedad kantiana") y editor de la revista "Kant-Studien"; nació el 10 de noviembre de 1878 en Berlín y murió en esta ciudad el 5 de noviembre de 1946. Después de 1933 marchó a Belgrado, emigró en 1939 a Birmingham (Inglaterra) y regresó a Berlín en 1945. En Belgrado editó la revista "Philosophia" como sucesora de los "Kant-Studien".

3 E. Husserl, cf. *Problemas...*, nota 8, p. 490.

ble esfuerzo y asombrosa energía en la terminación de lo que considera la misión de su vida. Lo que de Husserl ha aparecido publicado ha sido siempre el precipitado de investigaciones de muchos años, la expresión concisamente resumida de investigaciones pluriformes en la que quedaba inexpresso mucho que se recogía en bosquejos no publicados o que se comunicaba en un intercambio de ideas oral. Esto hace difícil a quien se encuentra algo alejado de ella adentrarse en el contexto de esta obra de toda una vida. Husserl nunca se ha dejado mover a publicar esos bosquejos más antiguos. Significan para él escalones que ha ido dejando tras de sí, y le importa ante todo hacer subir a la altura en la que él se sabe ahora. Por eso su obra más reciente, como ya más de una anterior, tiene el carácter de una introducción.

Parte de la crisis actual de la ciencia. En verdad que —a pesar de los más brillantes logros y éxitos— hay que hablar de una crisis general de la ciencia. Ya no se le otorga la misma confianza que aún recibía en la segunda mitad del s. XIX. Ha fracasado frente a las necesidades de la vida. El ideal moderno, planteado en continuidad con la Antigüedad, de una filosofía que comprendiese todo ente en un sistema racional y que configurase toda la vida mediante la razón ha naufragado. Este ideal ha crecido en conexión con la moderna ciencia matemática de la naturaleza; lo decisivamente nuevo en él, en comparación con la Antigüedad, es el ideal del método matemático. Es preciso seguir ese método hasta sus orígenes y examinar su sentido, porque el desconocimiento de ese sentido y la extensión del campo de aplicación de ese método por ello propiciada es el responsable del fracaso de la filosofía moderna.

Viendo en él a su iniciador más sobresaliente se pone en el centro de la atención a *Galileo*⁴, cuya forma de proceder es investigada con acucioso interés. Lo que encontró ya dado como herencia de la Antigüedad era la geometría como sistema axiomático y su aplicabilidad al mundo del espacio y de los cuerpos, cuyas figuras son acercamientos a los cuerpos geométricos ideales y permiten la medida y el cálculo. En continuidad con ello edificó el método inductivo, que descansa en la hipótesis de que la naturaleza entera —no sólo las figuras, sino todas las cualidades sensibles— está sometida a unas leyes

4 Galileo Galilei, matemático, astrónomo y filósofo, nació el 15 de febrero de 1564 en Pisa y murió el 8 de enero de 1642 en Arcetri (Florencia). Con sus descubrimientos astronómicos cuestionó el sistema geocéntrico del universo y por ello entró en conflicto con el Magisterio Eclesiástico.

matemáticas y, si bien mediatamente, es medible y calculable. Se llegó a considerar las leyes matemáticas como el verdadero ser de la naturaleza, como lo "objetivo", y el mundo sensible como lo "subjetivo". Ahí se estaba malentendiendo por completo la relación entre ambos y el sentido del propio procedimiento. Se formó el concepto moderno de *naturaleza* como mero mundo de cuerpos cerrado en sí; todo lo anímico queda excluido de él y es considerado como una segunda naturaleza separada de él, que a continuación, al igual que el mundo de los cuerpos, se quiere investigar siguiendo el método de la ciencia natural.

Descartes⁵ hace propia esta concepción. Aún se mantiene adherido al ideal de una filosofía racional que lo abarque todo, pero es el primero que busca para ella un fundamento inimpugnable retrocediendo con tal fin al *ego cognoscente*, si bien en seguida lo malinterpreta naturalísticamente.

Más radicalmente que él retroceden los *empiristas ingleses* a la subjetividad y terminan disolviendo el mundo de los cuerpos en colecciones de ideas. En *Hume* se encuentra finalmente el problema radical (que se debe separar de su teoría escéptica): "el enigma de un mundo cuyo ser es ser *en virtud de una actividad subjetiva*, y ello en la evidencia de que otro mundo distinto no puede ser pensable en modo alguno" (p. 172).

Kant⁶ no va tan lejos. Ciertamente, edifica una *filosofía trascendental* interpretando el mundo de la experiencia, al igual que la ciencia natural, como actividad de la intuición pura y del pensar puro. Pero por encima de ello cree poder mostrar además caminos hacia un "mundo en sí".

En la realización radical de la *fenomenología trascendental* lo trascendental (es decir, la conciencia pura y que constituye el mundo) es llevado a *experiencia directa* como "tierra de labor para una *"filosofía metódica de trabajo*, y ello en la evidencia de que desde ese terreno se deben plantear y decidir todos los problemas filosóficos pensables del pasado" (p. 176).

* * *

5 R. Descartes, cf. *Recensión 2*, nota 6, p. 996.

6 I. Kant, cf. *Recensión 1*, nota 5, p. 993.

La mirada histórica al pasado tiene un cometido preparatorio y aspira a mostrar la necesidad de una filosofía trascendental desarrollada con radicalidad. Sólo los estudios subsiguientes nos permitirán acceder a la "tierra de labor" prometida. La profunda seriedad con la que uno de sus espíritus rectores reconoce el fracaso de la filosofía moderna, así como la penetrante agudeza con la que trata de hacer manifiesta la razón de ese hecho, son apropiados para mover a todo implicado a que efectúe un autoexamen que vaya al fondo. La investigación del origen del concepto moderno de naturaleza y la demostración de su insostenibilidad objetiva merece la mayor atención también allí donde uno se vea movido a buscar las razones de la actual crisis y los caminos para su superación en una dirección enteramente distinta.

Al pensador cristiano tiene que llamarle la atención inmediatamente que este examen de conciencia de la filosofía moderna habla de la conexión del filosofar de la Modernidad con motivos intelectuales de la Antigüedad, pero pasa por alto en completo silencio todo lo intermedio. Toda la búsqueda de la verdad de los siglos cristianos es como si no hubiera existido, o como si no hubiese dejado huella alguna en los esfuerzos intelectuales de los últimos siglos. Esta desatención es ella misma un signo distintivo de la filosofía moderna, y también es muy significativo que ese signo distintivo se le haya escapado en su propio esfuerzo por conocerse a sí misma.

Y, así, el presente examen de conciencia pide un complemento que tendría que comprobar hasta qué punto los caminos errados de la filosofía moderna están fundados en el apartamiento de la actitud espiritual de la Edad Media, y hasta qué punto también el concepto moderno de naturaleza está condicionado por ese apartamiento. A continuación tendrá que aprestarse a mirar cara a cara con todo rigor a la anunciada filosofía trascendental radical. La referencia alusiva a su concepto de ser permite reconocer ya que será urgentemente necesario ponerlo frente a frente con la doctrina del ser de la *philosophia perennis*.

Hna. Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.

Nuevos libros sobre santa Teresa de Jesús¹

La tendencia de nuestro tiempo hacia la vida interior, y el correspondiente interés hacia las Ordenes contemplativas, especialmente hacia el Carmelo, se muestra también en una serie de nuevas publicaciones sobre la gran Reformadora, Teresa de Jesús.

*Maria Raphaele Virnich*², en las escueta páginas que acompañan a los textos de textos de la Santa, -selección que parece referirse a la obra francesa de la que nos ocuparemos más adelante-, ofrece un retrato cuidadoso de su desarrollo, de su vida interior, y de su actividad exterior.

Junto este breve estudio me permito sugerir la lectura de un pequeño libro que yo misma he realizado por petición de mis superiores, para dar a conocer a nuestra Santa Madre entre los amplios círculos populares³.

Si estos dos modestos escritos son apropiados para permitir un primer acercamiento a la Santa, o renovar el recuerdo en quien desde hace tiempo es devoto de ella, la gran obra de *J. D. Berrueta* y *J. Chevalier*⁴, proporciona novedades incluso a los que conocen profundamente la vida y obras de la grande Santa Teresa. Un íntimo conocimiento del temperamento característico del pueblo español y con su vida espiritual, permite a los autores de esta obra el poder presentar un vivo retrato del trasfondo histórico en el cual surgió esta gran figura mística como la más hermosa flor del siglo de Oro de España. Le sigue una biografía redac-

1 Esta recensión apareció en la revista *Die katholische Schweizerin* 24 (1937, número 4) 125-127. Posteriormente, en 1990, publicado en el ESW 12, pp. 188-192.

2* *Teresa von Avila* (Verlag Benzinger & Co. A. G., Einsiedeln 1934), 114 pp.

3* *Teresa von Jesus*, Colección "Kleine Lebensbilder" Nr. 84 (Kanisiuswerk, Freiburg/Schweiz 1934), 64 pp.

4* *Sainte Thérèse et la vie mystique* (Denoël et Steele, Paris 1934) 270 pp.

tada en un estilo impactante, basada en textos de la autobiografía de la Santa, de las cuentas de su vida interior y de su epistolario. Una visión de conjunto de sus más importantes contemporáneos con los que ella mantuvo generalmente relaciones personales, concluye: "Entre hombres tan célebres, Teresa de Ávila, la santa, la escritora, la mística, resalta como una de las figuras más destacadas; incluso, bajo ciertos aspectos, ella es la más grande" (p. 60).

Después del retrato general sigue la apreciación de lo que supuso su actividad exterior en cuanto reformadora de la Orden y fundadora de conventos; también un retrato de como era su temperamento, que ensalza su naturalidad y su profunda humildad, el sentido por las pequeñas cosas de la vida, el robusto sentido del humor, el tierno amor para con los suyos, "el humanismo auténtico de esta alma destinada a hacerse semejante a Dios" (p. 101). Se la denomina como auténtica "mujer fuerte", alegre y valiente, dotada de una gran seguridad en el juzgar, de una incomparable claridad y donaire de espíritu. Todos estos dones naturales serán perfeccionados por la abundancia de la gracia. Esta disposición natural es llevada a su plenitud por la gracia. La definición del estado de gracia como salud del alma resulta apropiada para reconocer en Teresa la plena y total salud anímica, que lo muestra en su alegría imperturbable. Los tentativos de psicólogos naturalistas, de interpretar las gracias místicas como estados de histeria, se demuestran con agudeza que son absurdos (cf. pp. 126 ss.).

Mientras que la Iª parte de la obra se ocupa de la vida y personalidad de la santa, la segunda está dedicada a su *obra espiritual*. Un breve panorama sobre la historia de la mística, desde el *Convito* de Platón (muy bien considerado en la España del siglo XVI por su contenido místico), hasta los contemporáneos de Teresa, sirve para situar la obra de Teresa dentro del contexto histórico. El estudio de sus fuentes consigue demostrar sólo su independencia frente a ellas. De vez en cuando ella cita libros que cayeron en sus manos, pero lo hace para confirmar lo que le enseñaba la propia experiencia.

El modo de pensar de la Santa es definido como "filosofía del sentido común". Nuestra Santa Madre se habría reído a carcajadas si alguien le hubiese pronosticado que tendría un puesto en la historia de la filosofía. Y el concepto de filosofía en base al cual se le concede este puesto, podría encontrar resistencia no sólo por parte de los filósofos modernos no católicos, sino también por parte de *Santo Tomás de Aquino* (si pensamos en la definición que él ofrece en el prólogo de la *Suma Teológica*), y de su escuela. Nuestros autores, sin embargo, toman

como punto de apoyo lo que dijo Henri Bergson⁵: si con la palabra mística se entiende "la llamada a la vida profunda, la vida interior, entonces toda filosofía es mística". Y así explican los autores: "Toda filosofía digna de este nombre es mística. Y la mística es, en cierto sentido, la filosofía esencial" (p. 217).

No es este el lugar para discutir sobre el concepto de filosofía. Podemos concordar con esto: si tomamos el término "filosofía" en su sentido original -como "amor a la sabiduría"- y entendemos por sabiduría la *divina* sabiduría, entonces no hay mayor filósofo que esta ardiente amante. Conforme a su principio de que lo esencial "no está en pensar mucho, sino en amar mucho"⁶, ella consiguió con amor alcanzar una ciencia empírica, un conocimiento intuitivo del Dios escondido. Se le atribuye una filosofía *del sentido común* tal como Descartes comprendió esta expresión: capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso.

En conexión co su principal obra mística, *El Castillo interior*⁷, se presenta su teología mística: se ofrece el recorrido que realiza el alma recogién dose en sí misma en siete grados o, como aquí se definen, siete moradas. El *conocimiento de sí* es el primer grado de purificación. Se concluye la *lucha interior* entre la llamada de Dios -que conduce al alma a recogerse cada vez más en sí misma-, y los impulsos naturales. El *temor de Dios* la lleva a la negación de la propia voluntad y la introduce en la *oración de quietud*. Le siguen tres grados de una cada vez más intensa *unión* con Dios. En la morada más íntima el alma encuentra a Dios mismo, contempla la *Santa Trinidad* y es conducida a unirse en un vínculo duradero con Dios, al matrimonio místico.

Como piedra de toque de la verdad de la doctrina tan desarrollada es la confrontación con la teología mística de San Juan de la Cruz⁸, que fue al lado de Teresa como el Padre de la Reforma del Carmelo y que por sus escritos fu declarado Doctor de la Iglesia. La comparación

5 Henri Bergson (París 1859 - 1941 París), filósofo francés, profesor en el Collège de France y miembro de la Académie Française, fue premio Nóbel de literatura en 1927.

6* *Castillo Interior*, cuarta morada.

7* Vol. IV de la edición alemana de las obras de Santa Teresa (Pustet, Regensburg).

8 San Juan de la Cruz (Fontiveros/Avila 1542 - 1591 Ubeda/Jaén), teólogo español, místico y doctor de la Iglesia; poeta y escritor. Fue, junto con el P. Antonio de Jesús, el iniciador del Carmelo Teresiano entre los varones. Edith Stein leyó los escritos de San Juan de la Cruz en la nueva edición alemana preparada por Aloysius ab Immaculata Conceptione y Ambrosius a S. Theresia: *Des Heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke in fünf Bänden*. München, Theatiner Verlag, 1924-1929.

muestra que en cuanto al contenido esencial están plenamente de acuerdo, a pesar de la diferencia de talento y temperamento entre los dos.

El libro se concluye con estas hermosas palabras: "Amar lo que Dios ama: esta es la grande, la sublime doctrina que Santa Teresa nos transmite en sus escritos y más aún con su vida. Nos atrevemos a afirmar que no hay nada que le pueda ser más útil y más provechoso al alma". El mayor honor que se puede rendir a este libro es decir que es fruto de una gran erudición, pero más aún de un gran amor.

Precisamente por eso, el efecto más provechoso que podrá suscitar será el de despertar el amor hacia la gran Santa, y el deseo de conocer directamente *sus obras*, que ciertamente ninguna descripción puede sustituir. Los carmelitas descalzos de la Provincia de Baviera de la Orden han publicado una edición completa en alemán de sus obras⁹ y trabajan en una nueva edición de la cual ha salido hasta ahora el volumen I^o, la *Vida*¹⁰. A parte de las *Confesiones* de San Agustín¹¹, no hay otra obra en la literatura mundial que lleve como ésta el sello de la veracidad, que sepa penetrar tan inexorablemente con rayo de luz en los rincones más escondidos del alma, y que sea un testimonio tan conmovedor de la "misericordia de Dios". La *Vida* cuenta sobre una niña heroica que con siete años abandona a escondidas la casa paterna porque quiere ir a tierra de moros para ganar con el martirio la corona de la vida eterna. De una joven que renuncia a todas las alegrías del mundo, combatiendo el tierno afecto que la ata a los suyos y venciénolo para asegurarse la salvación entrando en el monasterio. De los muchos sufrimientos con los cuales el Señor atrajo para sí esta alma, y de los secretos caminos por los cuales la condujo hasta alcanzar los grados sumos de la unión mística. Entonces ella está dispuesta a ser instrumento del Señor para hacer grandes cosas: recibe la misión de dejar el monasterio en el que vivió 26 años como carmelita de observancia mitigada y de fundar uno nuevo, según la estricta Regla original: allí vivirán un número reducido de almas elegidas, sirviendo a Dios en la soledad y en la oración con grandísima perfección, para recompensarlo de lo que le niegan los otros, para salvar el mayor número de almas posible de la perdición y para sostener a la Iglesia en la lucha contra sus enemigos -era el tiempo del gran cisma religioso. La narración de las luchas que precedieron a la fundación del convento de San José, de su apertura y florecimiento, ocupan

9* En la editorial Pustet en Regensburg, 1912-1922.

10* *Sämtliche Schriften der hl. Teresa von Jesu*. I. Band: *Leben, von ihr selbst beschrieben* (Kösel & Pustet, München 1933), 545 pp.

11 San Agustín, cf. Conf. 24, nota 9, p. 424.

una buena parte del volumen. Como de esta cuna se extendió después la reforma nos lo cuenta en el volumen sucesivo -las *Fundaciones*.

La nueva edición, respecto a la precedente comporta muchas mejoras. Tiene como base la nueva edición española del Padre Silverio de Santa Teresa OCD¹², y contiene algunos párrafos que anteriormente habían sido suprimidos. La traducción del Padre Aloysius Alkofer OCD¹³ es natural y agradable, y deja entrever algo de la viveza del original, que, sin duda, no hay traducción que pueda alcanzar. La magnífica introducción del Padre Ambrosius de Santa Teresa OCD y las numerosas notas aclaran cuales fueron las circunstancias del momento.

Esta nueva edición proporcionará gran alegría a los que ya aman los escritos de santa Teresa y conquistará otros nuevos. Sólo podemos desear que éstas caigan en manos de muchos y encienda en muchos corazones el fuego del amor divino.

Hermana Teresia Benedicta a Cruce O. C. D. (Dra. Edith Stein)

12 Silverio de Santa Teresa (Escóbados de Arriba 1878 - 1954 Mazatlán), murió siendo general de la Orden. Historiador de la Orden y editor crítico de los escritos de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Con "nueva edición española", parece referirse a la edición de los escritos de santa Teresa que Silverio publicó en los primeros 9 tomos de la *Biblioteca Mística Carmelitana* en Burgos entre los años 1915-1924.

13 El primer tomo llevaba el siguiente título: *Sämtliche Schriften der hl Teresia von Jesu*. Erster Band: *Leben von ihr selbst beschrieben*. Nueva edición alemana, traducida de la edición española del P. Silverio de S. Teresa (Gómez) por el P. Aloysius ab Immaculata Conceptione (Alkofer), de la Orden de los Carmelitas Descalzos, Munich 1933. Fueron apareciendo los otros 4 tomos hasta el año 1941.

Obras completas de santa Teresa¹

Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu.

[*Obras completas de santa Teresa de Jesús*].

Nueva edición alemana,

traducida de la edición española del Padre Silverio de S. Teresa, OCD,
por el Padre Aloisius ab Immaculata Conceptione,
de la Orden de los Carmelitas Descalzos.
Editorial Josef Kösel & Friedrich Pustet, Munich.

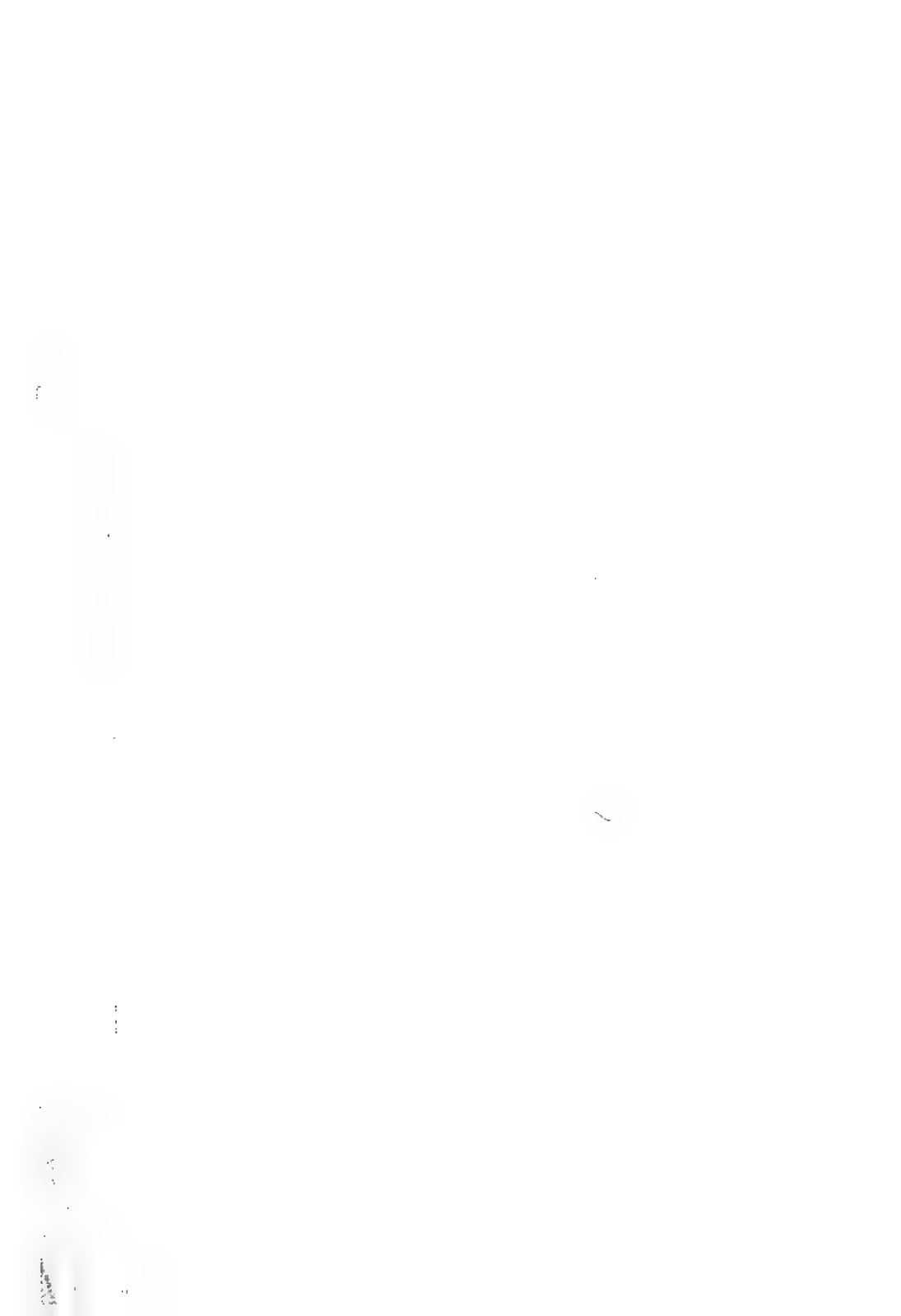
La editorial Kösel-Pustet está publicado desde 1933 los escritos de la gran Maestra de la mística en una nueva hermosa edición en seis hermosos y robustos volúmenes. El volumen I° - la *Vida* de la Santa, escrita por ella misma- ha sido dignamente recensionado con anterioridad en esta misma revista. En la *Vida* ha tratado la Santa sobre todo de su vida *interior*. El volumen II° -el libro de las *Fundaciones*- ofrece un retrato de la extraordinaria actividad exterior que ella tuvo como reformadora de la Orden. Precioso complemento de todo ello son las *Cartas* de la Santa (la primera mitad del epistolario ha aparecido como volumen III° de las *Obras* en 1937, el volumen IV° con la segunda parte no ha salido aún). Resultan reconfortadoras por su frescura, su espontaneidad, su naturalidad, su cálida cordialidad; maravilla la cantidad y multitud de relaciones humanas. El volumen V° (1938) contiene su obra maestra mística, el *Castillo Interior*. Con una descripción luminosa, viva, llena

1. Esta recensión apareció en la revista *Die katholische Schweizerin* 25 (1938, número 11) 125-127. Posteriormente, en 1990, fue publicado en el ESW 12, p. 192.

de gracia, expone en manera incomparable el recorrido del alma desde que se recoge en sí hasta alcanzar la más perfecta unión con Dios. Como VIº y último volumen está previsto el *Camino de perfección*, el manual de vida espiritual que la santa Madre escribió para sus hijos e hijas espirituales.

Hna. Teresía Benedicta a Cruce, O. C. D.

APÉNDICES



I.

ESQUEMAS DE LAS CLASES DE LITERATURA IMPARTIDAS EN ESPIRA (1923-1931)

INTRODUCCIÓN

1. *Cuatro manuscritos.*

Este primer capítulo del apéndice, "Esquemas de las clases de literatura impartidas en Espira (1923-1930)", lo hemos dividido en cuatro partes, dando a cada una un título; sin embargo todos estos títulos no son de Edith Stein, sino nuestros. Los títulos corresponden en buena parte al contenido de estos autógrafos, y los dividimos en cuatro por la procedencia de los papeles.

Respecto a los cuatro manuscritos en general constatamos que se trata de pequeños papeles sueltos, a veces con escritura difícil de leer; son escritos redactados de corrida, sólo con miras a su empleo personal para las clases.

Tres autógrafos se conservan en el archivo de las Dominicas de Santa Magdalena en Espira (ADSM), y uno en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (ACC).

De los tres primeros (A, B, C) de Espira hay fotocopias en ACC (B-I-37, B-I-39, B-I-40), de las que me he servido, ya que en el momento que estuvo en Espira no fue posible ver los autógrafos por el estado en que se hallaba el archivo. El cuarto se halla en ACC (A-II-P).

a. "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX): Espira, 1923-1930". En estos esquemas no aparecen fechas, aunque está claro que corresponden a 1923-1930, posiblemente a los primeros años. En el texto vamos indicando las páginas correspondientes a estos papeles. Hay fotocopias de estos autógrafos, se hallan en Colonia (B-I-37); de ellas nos hemos servido.

b. "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira 1923-1928)". En estos papeles sí podemos encontrar fechas, como 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928. Están numerados, en esta numeración de páginas fal-

tan 29-32. Hay fotocopias de estos autógrafos se hallan en Colonia (B-I-40); de ellas nos hemos servido. Estas fotocopias fueron enviadas por la hermana de las Dominicas de Espira, M. Agnella Stadtmüller, muy amiga de la misma Edith.

c. "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira)". En estos papeles no hay fechas, sólo hay indicaciones de diversos cursos o diversas clases en las que imparte sus lecciones. Hay 50 páginas numeradas, más otras con duplicadas e indicadas con letras... Hay fotocopias de estos autógrafos se hallan en Colonia (B-I-39); de ellas nos hemos servido. Estas fotocopias fueron enviadas por la hermana de las Dominicas (en Espira, Ludwigshafen, etc.), Calista Kopf, muy amiga de la misma Edith.

d. "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira)". Estos pocos papeles sueltos se hallan autógrafos en Colonia (ACC, A-II-P).

e. Existen también otras fotocopias en Colonia (ACC, B-I-41) de papeles autógrafos de Espira (ADSM), que contienen frases latinas; por lo visto, era ejercicios para las clases de latín. Estos textos de ocho pequeñas páginas, cuya existencia anotamos, no los damos en esta presente edición.

2. *Contenido de estos textos.*

Como queda mencionado en las descripción de estos manuscritos, se trata de papeles sueltos, que contienen esquemas principalmente para las clases de literatura de daba a las muchachas del instituto de las Dominicas de Santa Magdalena en Espira; aquí comenzó a dar las clases en abril de 1923 y en marzo de 1931 deja de dar dichas clases. Pero en los papeles se indican también las tareas a realizar por las alumnas.

Fundamentalmente se trata de la literatura alemana de los siglos XVI hasta el XIX; pero también ha referencias a épocas anteriores, esto es a la Edad Media. Los autores más detenidamente estudiados son Mörike, Grillparzer, Herder, Otto Ludwig, etc., y muy en particular Schiller y Goethe.

3. *Nuestra edición*

a. Hemos colocados estos textos steinianos en apéndice: en primer lugar por tratarse de textos, que podríamos calificar de menos personales, son esquema en papeles sueltos, y en la mayoría de los casos apenas están desarrollados.

b. Dificultades de lectura. En especial en el primer bloque de papeles ("Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX): Espira, 1923-1930") resulta algo dificultosa la lectura, o mejor dicho la traducción, por tratarse en buena parte de frases o palabras sueltas, enunciados, nombres propios sueltos sin frase ni contexto... Por esta razón a veces hemos completado las frases.

c. Otra clase de dificultades nos presentan sus manuscritos, especialmente en los relativos a cursivas, etc. Sobre este aspecto véase lo dicho en la introducción general.

Ella a veces subraya (en su sistema de llamar la atención) autores, y muchas veces los títulos de obras literarias no o las citas sólo a medias o de forma muy abreviada, etc.; está claro que esos papeles estaban escritos sólo con miras a sus clases, y no con miras metodológicas para su impresión, etc. Nosotros respetamos en su mayor parte este estilo de Edith.

d. Los traductores de estos textos han sido los siguientes: el primer capítulo (Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX): Espira, 1923-1930) ha traducido J. J. Sancho; el segundo, "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira 1924-1928)" y tercero, "Esquemas de literatura (siglos XVI-XIX) y tareas escolares (Espira)", los ha traducido Gerlinde Folrich de Aginaga; y el cuarto, "Esquemas de literatura (siglos XVIII-XIX) y tareas escolares (Espira)", lo ha hecho J. Urkiza, y éste ha revisado todos los textos anteriores.

A. ESQUEMAS DE LITERATURA (SIGLOS XVI-XIX) (Espira 1923-1930)

[1] Siglo XVI

Satíricos:

Sebastian Brant¹, Thomas Murner², Johann Fischart (1550-1590)³.

I. *Sátira anticatólica:*

1. Del modo de vida y de las grandes horrores de santo Domingo⁴ y san Francisco⁵.

2. De las sectas de los Descalzos y la lucha de los hábitos.

1 Sebastian Brant (1457-1521), humanista y poeta alemán, nace y muere en Estrasburgo. Famosa su obra "Narrenschiff" (*La nave de los locos*), de 1494.

2 Thomas Murner (Estrasburgo c.1475 - 1537 Oberehenheim); franciscano, poeta y escritor alemán. Escribió: en 1512 "Die Narrenbeschwörung" (*Exorcismo de locos*) y "Die Schelmenzunft" (*Corporación de bribones*), en 1522 "Von dem großen Lutherischen Narren" (*Del gran loco luterano*), etc.

3 Johann Fischart, poeta satírico, natural de Estrasburgo, escribió: en 1575 "Geschichtsklüftung" (*Falsificación de la historia*), en 1576 "Das Glückhafft Schiff von Zürich" (*El barco afortunado de Zurich*), en 1579 "Binenkorb des Heiligen Römischen Immenswarms" (*Colmena del enjambre humano del Sacro Imperio Romano*), etc.

4 Santo Domingo de Guzmán, Cf. *Problemas...*, nota 25, p. 482.

5 San Francisco de Asís, Cf. *Conf.* 14, nota 22, p. 264.

3. La colmena de enjambre de abejas del santo imperio romano (Marnix⁶).
4. El sombrerito de los cuatro cuernos.

II. *Sátira patriótica:*

El barco afortunado de Zurich. Seria exhortación.

III. *Sátira instructiva:*

Exhortación a la disciplina cristiana de los niños.

Pequeño libro filosófico de la disciplina matrimonial.

Demoniomanía. Martillo de brujas.

IV. *Sátira humorística:*

"Eugenspiegel" en verso (de Scheidt⁷).

Caza de pulgas.

La abuela de todas las prácticas.

Falsificación de la historia (Rabelais⁸).

V. Poemas espirituales.

[2] Siglo XVII

Renacimiento. *Asociaciones lingüísticas.*

MARTIN OPITZ (1597-1639)⁹: Bunzlau. Breslau. Heidelberg. Leyden. Jütlan. Silesia. Siebenbürgen. Silesia. Muerto en Danzig.

Aristarchus (1617): O[pitz], el futuro reformador.

Pequeño libro del arte poético alemán (1624). Normas que dominan hasta 1730 (reemplazadas por Gottsched¹⁰): 1. La poesía tiene que *deleitar* y *enseñar*. 2. *Respecto a la forma*: cambio regular entre subidas y bajadas, *versos ale-*

6 Philips van Marnix (Bruselas 1538 – 1598 Leiden), escritor y diplomático belga; calvinista; la obra mencionada por Edith refleja más el título de Fischart (cf. nota 3), con parecido título escribió Marnix en 1569: *La colmena de la Santa Iglesia Romana*.

7 Gaspar Scheidt, muerto en 1565 en Worm, víctima de la peste. La mencionada obra "Till Eulenspiegel" (1515), este libro popular está lleno de sarcasmo, obra maestra del lenguaje gracioso y es testimonio de la cultura de la época; se trata del loco más famoso y querido de Alemania, no se sabe si se trata de una figura histórica.

8 François Rabelais (Le Devinière 1494 – 1553 París), escritor, sacerdote y médico francés: su obra más famosa es la novela *Gargantúa y Pantagruel*, publicada en cinco tomos entre 1532 y 1564. La obra que antecede parece ser un error, pues "Falsificación de la historia" es de Fischart, cf. nota 3.

9 Martin Opitz, autor de las obras que a continuación menciona Edith: *Aristarchus*. *Pequeño libro del arte poético alemán*; *Zlatna*; *Daphne*; *Vesuvius*, etc.

10 Johann Christoph Gottsched (Juditten 1700 – 1766 Leipzig), humanista y escritor alemán, escribió en 1730 *Versuch einer kritischen Dichtkunst für die Deutschen* (Ensayo de una poética crítica para los alemanes), etc.

jandrinos (Modelo: el francés Ronsard¹¹, holandeses, italianos, españoles, Horacio¹²). Para la *Tragedia*: Personas distinguidas y horribles, sucesos extraordinarios. Para la *comedia*: gente común y sucesos de la vida cotidiana.

Uso práctico de la doctrina.

Traducciones y poemas propios según modelos ajenos:

- 1- *Lírica*: odas y sonetos (según Horacio, Petrarca¹³).
- 2- *Poesía doctrinal*: *Zlatna*¹⁴. Poesía consoladora. Vesuvius¹⁵.
- 3- *Novela*: *Arcadia* de Sidney¹⁶.
4. *Opera dramática*: *Daphne*¹⁷, de Schütz¹⁸. Las troyanas de Séneca¹⁹. *Antígona* de Sófocles²⁰. *Bucólica* de la ninfa Herzynie²¹.

[2a] *La filosofía popular alemana del siglo XVIII*

Por un lado, estimulada por el sistema del racionalismo de Leibniz²² y Wolff²³ y por Espinosa²⁴, por otro lado, por el empirismo inglés y por la filoso-

11 Pierre de Ronsard (1524-1585), poeta francés, llamado también "padre de la poesía lírica de Francia"; atendiendo la referencia de Edith, podemos mencionar entre otras obras sus *Odes* (1550), *Hymnes* (1555-1556), *Franciade* (obra inconclusa), libro de sonetos *Les amours d'Helène* (1578), etc.

12 Quinto Horacio Flaco (Venusia 65 - 8 Roma, a.C.), poeta romano, autor de *Sátiras*, *Épodos*, *Odas*, *Arte poética*, etc.

13 Francesco Petrarca (Arezzo 1304 - 1374 Arquá), en relación con odas y sonetos que menciona Edith, recordamos su obra más importante *Canzoniere*, numerosas poesías, impulsada por su amor a Laura.

14 *Zlatna*, poema de Martin Opitz (1624).

15 *Vesuvius*, poema de Martin Opitz (1633).

16 Philip Sidney (1554-1586), poeta inglés; escribió *Arcadia*, novela que introdujo el género bucólico en la literatura inglesa.

17 *Daphne*, obra de Octavio Rinuccini (1562-1621), traducida al alemán por Martin Opitz (1627).

18 Heinrich Schütz (Küstritz 1585 - 1672 Dresde), compositor alemán, compuso la primera ópera alemana, *Daphne*, traducción alemana de Opitz.

19 Lucio Anneo Séneca (4 a.C. - 65), el filósofo, (hijo de Lucio Anneo Séneca, el retórico), además de numerosas obras filosóficas y morales, escribió también, como aquí alude Edith, tragedias en verso: *Medea*; *Troades*, *Phaedra*, *Agamemnon*, etc.

20 Sófocles (c.497-406 a.C.), poeta griego autor de muchos dramas; escribió, la obra a la que hace referencia Edith, *Antígona*, tragedia escrita en 442, una de las obras más bellas del teatro griego.

21 "Ninfa Herzynie", o ninfa de Hercinia, de Martin Opitz (1630)

22 Gottfried Wilhelm Leibniz (Leipzig 1646 - 1716 Hannover), hombre de muchas facetas: filósofo, teólogo, físico, matemático, diplomático, etc. Refiriéndonos a lo mencionado por Edith, citaremos las obras: *Discours de metaphysique* (1686), *Système nouveau de la nature* (1695); *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); *Monadologie* (obra escrita hacia 1714, publicada en 1765).

23 Christian Wolff (Breslau 1679 - 1754 Halle), filósofo y matemático; uno de los representantes más importantes de la ilustración alemana. Como menciona Edith, creó el sis-

fia popular anglo-francesa. Cierta retroceso de la epistemología y de la metafísica, orientación hacia la *psicología, moral, y filosofía de la religión*, una conducción del pensamiento menos estricta para una narración agradable.

DOS CORRIENTES PRINCIPALES: La ilustración según la razón (principales exponentes: Garve²⁵, Nikolai²⁶, Mendelssohn²⁷, Lessing²⁸) y la *filosofía del sentimiento* (Hamann²⁹, Herder³⁰, Jacobi³¹)

tema del racionalismo alemán, utilizando pensamientos de Aristóteles, de los estoicos, escolásticos, y adaptando la filosofía de Leibniz. la convirtió en la más dominante filosofía de su tiempo.

24 Benedikt Baruch de Spinoza (Amsterdam 1632 – 1677 La Haya), filósofo racionalista; su obra filosófica más importante *Ética (Ethica ordine geometrico demonstrata, 1677); Tractatus theologico-politicus* (1670), *Tractatus de intellectus emendatione* (1677), etc.

25 Christian Garve (Breslau 1742 – 1798 Breslau), representante de filósofos populares de la ilustración; véase su obra principal: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben* (Ensayos sobre diferentes materias de la moral, de la literatura y de la vida social), cinco tomos, 1792-1802. Tradujo bastantes obras filosóficas.

26 Cristóbal Federico Nikolai (Berlín 1733 – 1811 Berlín), amigo de Lessing y Mendelssohn; es representante de la ilustración alemana, pero se radicalizó en sus ideas, sufriendo ataques de muchos escritores de la época, como Herder, Goethe, Schiller, Fichte, etc. Publicó muchísimo.

27 Moses Mendelssohn (Dessau 1729 – 1786 Berlín), filósofo, desde 1754 amigo de Lessing; entre sus obras podríamos citar: *Briefe über die Empfindungen* (Cartas sobre las sensaciones) (1755); *Philosophische Gespräche* (Diálogos filosóficos) (1755); *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum* (Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo) (1783), etc.

28 Gotthold Ephraim Lessing (Kamenitz 1729 – 1782 Braunschweig), dramaturgo y filósofo alemán; Edith mencionará las obras literarias *Minna von Barnhelm* (Minna de Barnhelm) (1767), *Natan der Weise* (Natán el Sabio) (1779); véase también la obra *Erziehung des Menschengeschlechtes* (La educación del género humano) (1780), etc.

29 Johann Georg Hamann (Königsberg 1730 – 1788 Münster), importante filósofo cristiano, ejerció gran influencia en Jacobi, Goethe, Hegel, etc. Enemigo de la ilustración. Entre sus obras pueden citarse: *Tagebuch eines Christen* (Diario de un cristiano) (1758); *Sokratische Denkwürdigkeiten* (Hechos memorables de Sócrates) (1759); *Kreuzzüge des Philologen* (Cruzadas del filólogo) (1762); etc.

30 Johann Gottfried von Herder (Mohrungen 1744 – 1803 Weimar), filósofo alemán, amigo de Goethe, impulsor del romanticismo alemán; daba mucha importancia al lenguaje como expresión del pensamiento y del sentimiento; para él la auténtica poesía era la popular espontánea; entre sus obras podríamos mencionar: *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache* (Tratado sobre el origen del lenguaje) (1772); *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad) (4 tomos: 1784-1791), etc. En 1805-1820 aparecieron sus obras completas en 45 tomos.

31 Friedrich Heinrich Jacobi (Düsseldorf 1743 – 1819 Munich), amigo de Goethe y Lessing, escribió novelas y obras filosóficas, entre éstas últimas se podrían mencionar: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (Cartas a Moisés Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza) (1785); *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (David Hume sobre la fe o idealismo y realismo) (1786), donde desarrolló filosofía de la fe.

LESSING va más allá del Iluminismo [3] habitual, mientras que, conectando con *Leibniz* y preparando a *Hegel*³², coloca en el centro de atención la *Idea del desarrollo histórico*, para lo cual la propia ilustración no tiene un órgano. La religión de la razón no es para él una posesión, sino una meta final, para la cual trabajan las religiones reveladas. Ya que cada individuo, y no sólo la humanidad, debe alcanzarla, la *trasmigración de las almas*.

HERDER (1784 y ss. "Ideas", 1787 Dios, Diálogos sobre Espinosa, 1799 Metacrítica, 1800 Kalligone)³³. Fuertemente influenciado por *Rousseau*³⁴ y *Espinosa*, con Lessing comparte el pensamiento del desarrollo, pero que en él abarca al *Naturaleza e Historia* (por eso precursores...).

[4]

Literatura.

[5] 1.³⁵ ¿Cuáles son los rasgos generales de la literatura del siglo XVI; sus personalidades más importantes; los géneros principales de la poesía y las obras más importantes?

2. ¿Qué círculos asumen la dirección de la literatura del siglo XVII, y cuál es su mérito principal?

3. ¿Quién es el legislador del arte la poesía alemana en el siglo XVII?; su concepción de la poesía, sus teorías sobre forma y contenido de los diversos géneros poéticos; su propia producción poética.

4. El principal exponente de la lírica, del drama y de la novela en el siglo XVII

5. Lírico significativo al inicio del siglo XVIII.

I. 6. Leyes poéticas de Gottsched y su reforma del teatro.

II. 7. Los enemigos de Gottsched y su teoría poética.

[5a] III.8. Significado de Klopstock³⁶ para la literatura alemana y sus obras principales.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart 1770 – 1831 Berlín), filósofo idealista alemán, de gran influencia en la historia de la filosofía; autor de numerosas obras filosóficas, entre las que podemos mencionar: *System der Wissenschaft. I. Teil. Die Phänomenologie des Geistes* (Sistema de la ciencia. 1ª Parte. La fenomenología del espíritu) (1807); *Wissenschaft der Logik* (La ciencia de la lógica) (1816), etc.; en los años 1832-1845 aparecieron sus obras completas en 18 tomos.

33 Sobre estas obras véase la nota 30; además Edith cita estas otras: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Metacrítica a la crítica de la razón pura) (1799); la obra *Gott* (Dios) (1787), la escribió en diálogos que muestran su respeto por Spinoza. En la obra *Kalligone* (1800) impugnaba la estética de Kant

34 Jean Jacques Rousseau (1712-1778), cf. Conf. 1, nota 10, p.68..

35 Nos resulta difícil explicar estas numeraciones, primero en números romanos y después en arábigos.

36 Friedrich Gottlieb Klopstock (Quedlinburg 1724 – 1803 Hamburgo); poeta y dramaturgo alemán; entre sus obras se pueden mencionar: *Oden* (Odas) (1771), *Der Mesias* (El Mesías) (1748, 1751, 1768, 1773), etc.

9. Mérito de Wieland³⁷ para la literatura alemana. Las fases de su desarrollo; sus obras principales.

10. El círculo poético de Leipzig.

11. La anacreóntica.

12. Los poetas prusianos.

13. El drama alemán hasta la llegada de Lessing.

IV. 13. Escritos críticos de Lessing

14. ¿En dónde está la diferencia, según Lessing, entre la pintura y la poesía?

V. 15. Enseñanza de Lessing sobre el drama.

VI. 16. ¿Cuál de los dramas de Lessing puede ser para nosotros un ejemplo de su enseñanza?

17. ¿Cuál de los dramas de Lessing es significativo para la forma de los dramas clásicos alemanes?

VII. 18. Contenido de "Minna de Barnhelm"³⁸.

VIII. 19. Concepción de Herder sobre la poesía.

IX. 20. ¿Qué círculo poético se vinculó con Herder?

X. 21. ¿Cuáles son los poemas más significativos del período del "Sturm und Drang"³⁹?

22. ¿Cuáles son las aspiraciones del grupo Hain?

[5] XI. 23. Infancia de Goethe⁴⁰.

XII. 24. ¿Qué tendencias literarias sobresalen sucesivamente en las obras de Goethe?

XIII. 25. El significado de la permanencia en Estrasburgo para los poemas de Goethe.

XIV. 26. La permanencia en Wetzlar y su resultado literario.

XV. 27. La vida de Goethe en Weimar hasta el viaje a Italia.

XVI. 28. ¿Qué significó el viaje por Italia para Goethe?

XVII. 29. ¿Cuáles son las obras clásicas de Goethe? Especificación del contenido.

30. Contenido de *Hermann y Dorotea*⁴¹.

¿Qué Drama prepara el paso del "Sturm und Drang" a la poesía clásica?

31. Escritos en prosa de Goethe.

32. Fausto⁴². Preparación y contenido.

37 Christoph Martin Wieland (Oberholzheim 1733 – 1813 Weimar), poeta y escritor alemán, partidario de la Ilustración; entre sus numerosas obras *Agathon* (1766-1767), *Musarion* (1768), *Der goldene Spiegel* (El espejo de oro) (1772), *Die Abderiten* (Los abderitanos) (1774-1780), *Oberon* (1780), etc.

38 Cf. nota 28.

39 Cf. Conf. 19, nota 6, p. 362.

40 Wolfgang Goethe (1749-1833), cf. Conf. 17, nota 9, p. 316.

41 Obra de Goethe de 1797.

42 La obra dramática *Fausto* apareció en dos partes, la primera en 1807 y la segunda en 1833.

33. Biografía de Schiller⁴³.
 34. ¿Qué carácter muestran los dramas de juventud?
 [5a] 35. Contenido de los dramas de juventud [de Schiller].
 36. ¿Qué es lo que caracteriza el *Don Carlos*⁴⁴ como drama de transición?
 37. ¿Cómo maduró Schiller hasta convertirse en poeta clásico?
 38. ¿Qué drama señala su maestría madura?
 39. Los dramas de la madurez. ¿Qué es lo que les diferencia de los de la juventud?
 40. ¿En qué consiste el fundamento para el trabajo en equipo entre Goethe y Schiller?
 41. ¿Dónde radica la diferencia principal de sus personalidades poéticas?

[6]	(A la arpa eólica	37)
	(La bella Rottraut	50)
	(La doncella abandonada	52)
	La esposa del soldado	54
	(El jinete de fuego	56)
	(Canto del año nuevo	116)
	Oración	125
	Peregrina I, III	97
	Una mañana de septiembre	94
	Del hombre seguro	62
	La vieja veleta de la torre	121
	(Para escarmiento	189) ⁴⁵

94 (Bauer), 100 (Luise). *Mörrike*⁴⁶. 159 (Hartlaub), 163, 223, 230 (hijos)⁴⁷

En el año 1804 en *Ludwigsburg*, 1818 en *Stuttgart-Urach*. (1818-1822) (Juventud afortunada, al mismo tiempo era alegre y silencioso -soñador, inclinaciones a la pintura y a la música; escarlatina con efectos secundarios, amistad con Waiblinger⁴⁸). 1822-1826 en *Tubinga*: Waiblinger, Ludwig

43 Friedrich von Schiller (1757-1805). cf. Conf. 17, nota 2, p. 313.

44 *Don Carlos*, drama de Schiller, de 1787.

45 Los títulos y números puestos entre paréntesis están tachados en el original. Al menos las poesías *La doncella abandonada*, *Peregrina*, *Una mañana de septiembre*, *La vieja veleta de la torre*, *Para escarmiento*, son de Mörike.

46 Eduard Friedrich Mörike (Ludwigsburg 1804 - 1875 Stuttgart), poeta alemán.

47 Hay en el autógrafo dos pequeños renglones bastantes enrevesados, número y nombres encima o abajo.

48 Probablemente se trata de Wilhelm Waiblinger (Heilbronn 1804 - 1830 Roma), poeta y escritor alemán. Sus poesías las publicó E. F. Mörike.

Bauer⁴⁹, Wilhelm Hartlaub, Maria Meyer⁵⁰ (Peregrina), muerte de Auguste. Su hermana Luise y sus amigos le apoyaron. Con Bauer Orplid^{50a} bosquejos dramáticos. Llevó una *vida movida como Vicario* en los años 1826-1834. Muerte de Luise. Periódico de las señoras de Franconia. Compromiso con *Luise Rau* en Plattenhardt 1833. En 1832 escribió *Maler Nolten*⁵¹. En 1834-1841 vivió en Kleverschulzbach, en 1851 en Mergentheim, 1851-1875 en Stuttgart, Margarete v. Spath⁵². Narraciones y cuentos.

[7] 100 A los amores pasados. 91 Consejero Fuljod.

Grillparzer⁵³

Nació en 1791, su padre sobrio jurista, hombre de orden; su madre muy musical, imaginativa, melancólica. Hogar sombrío, sin sol; Grillparzer era muy diferente a sus hermanos. Clases de música con la madre, después con un maestro; esta enseñanza se interrumpe porque no quiere tocar delante de los demás. Lecturas de toda clase (historia de milagros del Padre Kerbein), inclinaciones religiosas. Clases particulares, después clases de latín, entusiasmo con los clásicos. *Estudios de Historia*, clarividencia política. Sólo en la clase superior atrae la atención de los maestros. Con 15 años sintió pasión por una actriz de su misma edad. En 1805 *estudiante mediocre*; primer examen de filosofía no aprobado: Pero después un estudiante muy aplicado. Desde 1806 estudios jurídicos. Entra en la "Sociedad para la formación mutua" - Wohlgenuth, Altmutter⁵⁴. Teatro de marionetas. Inclinación por Therese W., pasión por [8] Antoinette, su prometida amiga. Posición cambiante hacia *Schiller*. Entusiasmo por Goethe, estudios de Shakespeare⁵⁵. En 1807-1809 primer drama *Blanca de*

49 Podría tratarse de Ludwig Bauer (Orendelsall 1803 - 1846 Stuttgart), escritor y poeta alemán.

50 E. Morike en su juventud se enamoró de Maria Meyer.

50a Fruto de la amistad entre Mörke y Bauer fue la obra poética *Orplid*.

51 Obra de Mörke, de 1832, novela con la que se dio a conocer en el mundo literario. En 1838 publicó un libro de *Poesías*; la novela *Mozart auf der Reise nach Prag* (Mozart en el viaje a Praga) (1855), etc.

52 E. Mörke estuvo casado con Margarete.

53 Franz Grillparzer (1791-1872), el gran dramaturgo austriaco. Reflejó en sus obras sus propios conflictos internos e influyó poderosamente en el teatro vienés, especialmente en los dramas populares.

54 Quizás podría tratarse de la cantante austriaca Mariana Altmutter, nacida en Innsbruck en 1790.

55 William Shakespeare (1564-1616); Edith habla en otros lugares de su afición por Shakespeare; basta una ojeada rápida para comprender su enorme influencia en los escritores alemanes.

Los escritores alemanes del siglo XVIII se hicieron lenguas de Shakespeare: Gotthold Ephraim Lessing (1729-1782) fue un gran admirador; Goethe (1749-1832) hizo de su héroe Meister un actor y un entusiasta de Shakespeare; el mismo Goethe tuvo un discurso con motivo de un aniversario de Shakespeare en el que alaba su talento artístico; Schiller (1759-1805), a quien Edith menciona con frecuencia, comenzó a escribir teatro influido por Shakespeare, ya que tradujo Macbeth al alemán clásico. Al principio del siglo XIX, los dramas de Shakespeare fueron traducidos por August Wilhelm Schlegel y por los Tiecks (el padre Ludwig y la hija

Castilla. Conflicto entre amor y deber, reconocimiento incondicional de que el monarca es elegido por Dios. Muchos bosquejos. Época de desconfianza en su talento; enfermedad del padre; consuelo en la música.

En 1809 Napoleón [en Viena], muerte de su padre. dificultades financieras, Grillparzer cabeza de familia: clases particulares; en 1811 examen; trabaja como maestro privado, con Conde Seillern, 1813 en la biblioteca del palacio, después en el servicio administrativo.

*Schreyvogel*⁵⁶ (La vida es un sueño), *Ahnfrau*⁵⁷ (estrenada en 1817), enfado con los críticos; él no quiso ni expresar una "Idea" ni crear "un drama del destino". Julio 1817, *Sappho*⁵⁸, estrenada en 1818. Éxito deslumbrante. A través del Conde Stadion, poeta teatral⁵⁹, se hace miembro del departamento teatral (Consejero Fuljod, p. 91).

En 1818 escribe *Goldenes Vlies*⁶⁰, comenzado en Baden junto a Viena, continuado después de una estancia de descanso en *Gastein* (obispo Pyrker), interrumpido después del suicidio de su madre. Viaje por Italia. Vuelve cambiado.

[9]

Grillparzer 2

Campo Vaccino le hace caer en desgracia de la corte y de la aristocracia, ninguna promoción; sólo Stadion le permanece fiel, lo toma en el ministerio de finanzas. 1823 pérdida del puesto en el teatro de la ciudad. En el invierno de 1819-1820 escribe *Medea*, estrenada sin éxito en 1821.

En 1821 amistad con Kati Fröhlich. Muchos esbozos. Escribe *Melusine* para Beethoven⁶¹. Esbozo del drama *Rey Ottokar*⁶². (Josef von Hormayer) 1823, rechazado por la censura, en 1825 es estrenado por intervención del

Dorotea); sus temas fueron inmortalizados por la música de Felix Mendelssohn-Bartholdy. Otto Ludwig quedó hechizado por Shakespeare e intentó emular su arte dramático.

Los dramas del autor inglés eran, y siguen siendo, los favoritos en los repertorios de teatro. Cuando Edith dice que leía a Shakespeare para relajarse, lo podía hacer tanto traducido como en inglés. Stefan George (1868-1933), ya en tiempos cercanos a los de Edith, había traducido y hecho populares los sonetos de Shakespeare.

56 Josef Schreyvogel (Viena 1768 - 1832 Viena), dramaturgo austriaco, que escribió la obra que cita Edith (La vida es sueño) en 1817.

57 *Ahnfrau* (La abuela), obra dramática de 1817, obra estrenada en Viena.

58 *Sappho*, obra dramática de 1818.

59 Quizás podría tratarse de Johann Philipp, conde de Stadion (1765-1824), estadista austriaco que tuvo una vida diplomática importante.

60 *Das Goldenes Vlies* (El vellocino de oro), obra dramática de 1821.

61 Grillparzer era muy aficionado a la música, tuvo amistad con Ludwig van Beethoven (1770-1827), para quien escribió el libro de ópera, *Melusine*, pero al que puso música Konradin Kreutzer (1780-1849).

62 Obra de 1825.

Emperador⁶³; disgusto de los checos. Depresión. En viaje de esparcimiento por Dresde, Berlin, Weimar, Munich. Al regreso escribe el drama *Ein treuer Diener seines Herrn*⁶⁴, estrenado en 1828, el emperador lo quiere "comprar" para que no se publique. Apoyo en la relación amistosa con Schubert (muerto en 1828)⁶⁵, Schwind⁶⁶ (1828 a Munich), Bauernfeld⁶⁷ y Raimund⁶⁸. Querella con Saphir⁶⁹. En 1829 escribe el drama *Des Meeres und der Liebe Wellen*⁷⁰, estrenado sin éxito en 1831 estrenada sin éxito. *Der Traum ein Leben*⁷¹ [10] (sobre el peligro de la gloria, y sobre la felicidad de vivir modestamente como en la obra *Medea*⁷²) rechazado por Schreyvogel en 1834, después de su despido y muerte (1832) fue estrenada con gran éxito, que le deja sorprendido. En 1832 escribe *Poema al príncipe*; nueva caída en desgracia. Participación en la revolución de julio, profecía para Austria. En 1836 en París: política y teatro, Meyerbeer⁷³, Börne⁷⁴, Heine⁷⁵; en Londres: admiración por la técnica, la política, y el hombre libre. En Stuttgart encuentro con Uhland⁷⁶, Karl⁷⁷. En 1838 fracaso de la comedia *Weh dem, der lügt*⁷⁸. Con la publicación de *Sappho, Sueño...*, *Ay del que...* se despide del público.

63 Francisco II (Florenia 1768 – 1835 Viena), emperador de Austria en los años 1804-1835.

64 *Un siervo fiel de su señor*, obra dramática de 1828.

65 Franz Peter Schubert (Viena 1797 – 1828 Viena), gran compositor austriaco, autor de sinfonías, óperas, etc.

66 ¿Podría tratarse quizás del pintor Moritz von Schwind (Viena 1804 – 1871 Munich)?

67 Eduard Bauernfeld (Viena 1802 – 1890 Viena), poeta y autor dramático austriaco.

68 Ferdinand Raimund (Viena 179 – 1836 Pottenstein), actor y autor dramático austriaco.

69 Podría tratarse de Moisés Saphir (Lovas-Berény 1795 - 1858 Viena), periodista húngaro

70 *Las olas del mar y del amor*, obra dramática de 1831.

71 *El sueño es vida*, obra dramática de 1834.

72 *Medea*, obra dramática de 1821.

73 Giacomo Meyerbeer (Tasdorf 1791 – 1864 París), compositor y pianista alemán.

74 Ludwig Börne (su nombre real era Löb Baruch, 1786-1837), poeta y escritor satírico alemán; desde 1830 residió París; él y Heinrich Heine (1797-1856), colaboraron mucho en la causa liberal y democrática a través de la poesía y el periodismo; junto con Karl Gutzkow, formaron un grupo literario radical conocido como *Junges Deutschland* (Joven Alemania).

75 Heinrich Heine (Düsseldorf 1797 – 1856 París), gran poeta lírico; judío, convertido al catolicismo, trabajó desde 1831 en París, defensor de ideas liberales y de la igualdad de sexos. Escribió entre otros libros: *Buch der Lieder* (Libro de cantos) (1827), *Neuer Frühling* (Nueva primavera) (1831), *Neue Gedichte* (Nuevas poesías) (1844), *Der Romanzero* (El romancero) (1952), etc.

76 Johann Ludwig Uhland (Tubinga 1787 – 1862 Tubinga); de espíritu romántico, estudió derecho y literatura medieval francesa y alemana; su obra poética está recogida en *Gedichte und Dramen* (1886).

77 Podría tratarse de Karl Mayer (Neckarbischofsheim 1786 – 1870 Tubinga), poeta alemán, publicó precisamente en Stuttgart el libro de poesías *Lieder* (Cantos) en 1833.

78 *Ay del que miente*, obra dramática de 1838.

Al final de los años 40 escribe: *Libussa*, *Bruderzwist*⁷⁹, *Jüdin*⁸⁰ (todo influenciado por Lope). En 1840 el fragmento de *Esther*. En 1847 *Der arme Spielmann*⁸¹. *Epigramme*. En 1847 se presenta en vano para el puesto de director de biblioteca. En 1848 opta por la libertad, contra la revolución. Radetzky⁸². Por eso más tarde honrado. Palacete. 80 cumpleaños. Desde 1849 en casa de las hermanas Fröhlich.

[11]

"Ideas" de Herder

Él quiere indicar, cómo en la *Historia de la humanidad*, al igual que en la naturaleza, con la cual está estrechamente unida, la *sabiduría de Dios* reina en todas partes. Se trata de un desarrollo unitario, que al mismo tiempo tiene importancia para la *suerte de cada uno*. *Todo pueblo y todo tiempo tiene su propio valor*, no se trata simplemente de un momento transitorio hacia la meta final. Kant⁸³ critica la falta de pruebas y de no-claridad concerniente al concepto del progreso.

Iª Parte = Libro 1-5

Trata sobre el *origen de la tierra y de las formas orgánicas* hasta llegar al hombre, llamado a la humanidad, una doble esencia, cuya alma -después de la descomposición de sus órganos naturales- tiene que entrar en una esfera superior.

IIª (6-10)

Dependencia de los pueblos de la tierra respecto al lugar y al clima. Cada uno tiene su especial felicidad. La ruptura de las [12] relaciones naturales (emigración o conquista extranjera) es siempre un mal. *Orden social natural*: sumisión al cabeza de familia y al más hábil en cada empresa. La monarquía hereditaria es contraria a la naturaleza, el Estado no es meta absoluta y como medio para la felicidad en general no es necesario.

A diferencia del Estado es la *Religión* el objetivo original del hombre, y también la *humanidad*: el trato humano frente al hombre. Un origen de la humanidad - su hogar como el de toda cultura: *Asia*. La filosofía más antigua de la historia de la humanidad es la *tradición mosaica*.

79 *Ein Bruderzwist im Hause Habsburg* (Una discordia de hermanos en la casa de Habsburgo), de 1855.

80 *Die Jüdin von Toledo* (La judía de Toledo), uno de los más conocidos dramas de Grillparzer, cuenta la historia de un rey español que olvida sus responsabilidades de estado y de familia por causa de la bella Rahel. La joven es asesinada por orden de la reina y del consejo del reino; esto impacta enormemente en el rey. Esta obra se inspira en otra de Félix Lope de Vega (1562-1635). Grillparzer terminó esta obra en los años 50, aunque ya antes se había ocupado de ella, ya desde 1824. La obra apareció en 1872.

81 *El pobre músico*, novela de 1847.

82 Joseph Radetzky (Trebnice 1766 - 1858 Milán), jefe de Estado Mayor del ejército austriaco.

83 Immanuel Kant (1724-1804), cf. *Recensión* 1, nota 5, p. 993.

III^a / IV^a

Están descritas algunas personalidades de los pueblos existentes del este hasta el oeste de Asia (China, India, Babilonia, Persia, Israel, Fenicia, Egipto, Grecia, Roma). El *humanismo* como meta de la humanidad. Los pueblos europeos y el cristianismo.

[13]

Otto Ludwig⁸⁴

Nace el año 1813 en Eisleben. Vive en Leipzig (Mendelssohn), Dresde, Meissen. Empieza con novelas en estilo de E.T.A. Hoffmann⁸⁵ (Historia de los tres deseos, María; sobre la vida de un maestro de escuela).

Obras con profusión de detalles: *Heiterethei* y su *Widerspiel* [Reflejo] junto con grandes dramáticos proyectos vanos (*Agnes Bernauerin* [La labradora Inés]). También dramáticos actos: de estilo parecido. El *Erbförster*⁸⁶ (1849) trabajo provocado por la revolución: conflicto entre el sentimiento subjetivo de derecho y la justicia objetiva. La obra *Makkabäer*⁸⁷, drama de gran envergadura al estilo de Shakespeare. Muerto en 1865 después de largos sufrimientos.

Obra maestra: *Zwischen Himmel und Erde*⁸⁸.

Teoría: contra el Idealismo de Schiller, que describe un mundo de fantasía. El poeta tiene que ser *realista*, que muestra el mundo tal como es en realidad - pero en su verdad eterna, no como los naturalistas en cada suceso individual. Los proyectos se desvanecen en el exceso de cavilar -especialmente los estudios de Shakespeare- y de la enfermedad.

21/31; 47/60 75 ss.

El heredero guarda forestal

I. Stein despidió del servicio al guarda forestal, porque le rechaza la legitimidad de la obediencia. El guarda forestal prohíbe a Robert entrar en casa y Andrés le amenaza para el caso en que quisiera acercarse de nuevo a María.

II. Stein se arrepiente de su vehemencia y ofrece la mano para un arreglo. El guardabosques rechaza todo y quiere acusar al cazador, que mientras tanto cometido algo malo contra Andrés. Robert se enemista con su padre y con Andrés.

84 Otto Ludwig (Eisleben 1813 – 1865 Dresde), escritor y dramaturgo alemán; escribió en 1854 *Die Makkabäer* (Los Macabeos), obra basada en la narración bíblica; escribió las narraciones *Die Heiterethei und ihr Widerspiel*, de 1855; especialmente la obra *Zwischen Himmel und Erde* (Entre cielo y tierra), de 1856; etc.

85 Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (Königsberg 1776 – 1822 Berlín), compositor y escritor alemán; escribió narraciones y novelas, que pertenecen al romanticismo alemán.

86 *Heredero guarda forestal*, drama publicado en Leipzig en 1853.

87 *Los Macabeos*, cf. nota 84.

88 *Entre el cielo y la tierra*, cf. nota 84.

III. El *cazador* es disparado por un cazador furtivo con el fusil de Andrés. La sospecha cae sobre Andrés. Mientras tanto, Stein ha decidido entregar a su hijo un coto de caza y reconciliarse con el guarda forestal, precisamente cuando llega la noticia del asesinato.

IV. La esposa del guarda tiene que irse con sus hijos donde su primo Wilken. Envía a María a casa de Robert al sitio Heimlicher Grund. El forastero.....

[15]

Preguntas de examen.

1. ¿Qué se entiende por metafonía, apofonía y refracción?
 2. ¿Qué se entiende por sustitución de consonantes? ¿Qué por cambio gramatical?
 3. ¿Cuáles son las principales variaciones vocálicas en el paso del alemán de la alta Edad Media al alemán de la baja Edad Media?
 4. ¿Cuáles las principales variaciones consonánticas?
 5. ¿Qué tipos de declinaciones conoce el alemán de la baja Edad Media?
 6. ¿Qué diferencias muestra la declinación del sustantivo en el alemán de la baja Edad Media y el alemán clásico? Restos de formas del alemán de la baja Edad Media.
 7. La declinación del adjetivo en el alemán de la baja Edad Media.
 8. La conjugación irregular en el alemán de la baja Edad Media y su diferencia con el alemán clásico.
 9. Los tipos de apofonías con ejemplos.
 10. El pretérito presente.
 11. Los verbos con *mi*.....
 12. La conjugación regular en el alemán de la baja Edad Media y el alemán clásico.
 13. Los verbos con retrometafonía.
 14. La negación en el alemán de la baja Edad Media.
 15. El uso del genitivo en el alemán de la baja Edad Media.
1° Fundamento. 2° Meta. 3° Abundancia y carencia. 4° Pasivo. 5° Genitivo partitivo. 6° Medida. 7° Circunstancia del modo y la manera (Inmediatamente). 8° Dependencia de verbos y sustantivos.
 16. ¿Como se diferencia en general la construcción de la frase en el alemán de la baja Edad Media del alemán clásico?
- 6.
20. ¿Cómo se diferencia el ideal romántico de la poesía del de la clásica?
 21. ¿Cuáles son los representantes del romanticismo, quiénes los críticos, y quiénes los poetas?
 22. ¿Que beneficios ha reportado el Romanticismo para la vida espiritual de los tiempos modernos?
 23. Poetas de las guerras de liberación.

24. Representantes del nuevo romanticismo.
25. Las narraciones más significativas de Clemente Brentano⁸⁹.

[16] *El libro como medio educativo*

- A. Obligación de preocuparse de las lecturas de los niños.
 - B. I. ¿Qué puede conseguir el libro educativamente hablando?
 - a. Formar el gusto y la capacidad de expresarse.
 - b. Enriquecer y adiestrar el entendimiento.
 - c. Hacer receptivo el sentimiento y la voluntad y entusiasmar por el bien.
 - II. ¿Cómo puede la escuela ayudar a introducir este trabajo?
 - a. Constituyendo una biblioteca con una elección conveniente (puntos de vista de la elección).
 - b. Introducción en la correcta lectura y diálogo sobre lo leído.
 - C. Lucha contra (los libros de) cursilerías, pacotillas y basura.
- [17] 1. Lo que atrae el corazón es la voz del destino (explicar).
2. Las Universidades como lugares de la poesía alemana en el siglo XVIII.
3. ¿Los adelantos de la técnica moderna acercarán a los hombres entre sí?
- [18] El destino de los pueblos y la poesía heroica.
Los diálogos de Weimar de Schiller, p. 392, 397, 408, 418 s., 420 s.
- [19] Opladen junto a Colonia.
Montanusstr. 7
b/ Kraemer.
Myrk/wid⁹⁰ - Grimm⁹¹?
El bosque oscuro⁹².
- La vida no es el bien mayor.
- (20) *Fundador: el castillo de los locos.*
- I. Los abetos verdes, 1-39
 - II. El castillo sombrío, 156-178
 - III. La piedra roja, 220 ss.

89 Clemente Brentano (Ehrenbreitstein 1778 – 1842 Aschaffenburg), poeta, dramaturgo y novelista alemán; en los últimos años de su vida se convirtió al Catolicismo, y se retiró a un convento. Escribió *Des Knaben Wunderhorn* (El maravilloso cuerno del muchacho) (1838); también cuentos, como *Gockel*, *Hinkel*, *Gackelaja* (1838), o novelas, como *Godwi* (1801), etc.

90 Esta palabra es de difícil lectura.

91 Podría referirse a Jacob Grimm (Hanau 1785 – 1863 Berlín), autor del famoso libro *Kinder- und Hausmärchen* (Cuentos para niños y para el hogar) de 1812.

92 Estos dos renglones se repiten en la hojita 20.

B. ESQUEMAS DE LITERATURA (SIGLOS XVI-XIX) Y TAREAS ESCOLARES (Espira 1923-1928)

[1] *Año escolar 1924/25.* *Primer curso.*

1. Regocijos de las fiestas.
2. Ícaro⁹³.
3. Bajo el cetro del mes de mayo.
4. Premio del artista.
5. Cuando llego a casa.
6. Jerjes y la batalla de las Termópilas⁹⁴.
7. El antiguo caserío (según Peter Dörfler⁹⁵).
8. En el cine.
9. Lo que tiene que contar un vencedor de Olimpia al regresar a casa.
- [2] 10. Los recuerdos más impresionantes de mi niñez.
11. Tardes de invierno.
12. Vida de pastor.
13. Regreso a casa y vuelta.
14. Madre e hijo. (según Peter Dörfler).
15. Coriolan⁹⁶.

Deberes escolares:

1. ¿Qué quedará para siempre en mi recuerdo sobre el primer trimestre en Espira.
2. El invierno se acerca.
3. Tierra y pueblo palatinos.

[3] *Cuarto curso*

1. ¿Cómo elabora Schiller el conflicto en su drama "Die Jungfrau von Orléans"⁹⁷?

93 Ícaro, figura mitológica: rey legendario del Ática, a quien Baco enseñó a cultivar la vid y a elaborar el vino...

94 Jerjes I, el Grande, (519-465 a.C.), rey persa, derrotó a los griegos en las Termópilas (480), e incendió Atenas.

95 Peter Dörfler (1878 - 1955), escritor alemán. También es autor de la novela "Judith Finsterwalderin".

96 Coriolan: Cayo Marcio, célebre general y patricio romano; se distinguió en el sitio de Corioli, por lo que se le dio el nombre de Coriolanus. Hay dos dramas sobre él: uno del vienés Joseph Heinrich von Collin (1771-1811), y otro de Shakespeare; posiblemente a éste último se refiere Edith.

97 *La virgen de Orléans*, de 1801.

2. "No son las peores frutas las que son chupadas por las avispas."
3. Germanismo, cristianismo y elementos de formación de la antigüedad en el "Canto de Waltharius"⁹⁸.
4. La vida de la mujer en la Edad Media. (según el "Cantar de los Nibelungos"⁹⁹).
5. Ten siempre con fidelidad ante tus ojos lo más supremo, pero hoy / aspira a lo que puedas alcanzar hoy.
6. Hablar es plata, callar es oro.
7. ¿Quién es el protagonista del drama de Schiller "Die Braut von Messina"¹⁰⁰?
8. Primero reflexionar, luego actuar.
- [4] 9. ¿Qué características de religiosidad verdadera contiene la creencia griega en los dioses según la descripción de Homero¹⁰¹?
10. ¿Por qué ha tenido que marchitarse tan pronto la flor de nuestra literatura¹⁰².

Deberes escolares:

1. Los lugares favoritos de mi niñez.
2. ¿En qué consiste el peculiar atractivo de nuestras epopeyas antiguas alemanas?
3. ¿Qué han podido significar para los griegos las poesías de Homero?

[5] Quinto curso

1. Prólogo de Schiller a su drama "Wallenstein"¹⁰³. (Apuntar el desarrollo del pensamiento).
2. "Trabajo y diligencia, éstas son las alas que llevan por torrentes y colinas."
3. "Un gran modelo despierta emulación y da a la razón motivaciones más profundas".
4. Cada uno es el herrero de su felicidad.
5. El significado de la Guerra de los Treinta Años para la literatura del siglo XVII.
6. "Es de los espíritus nobles no hacer las cosas a medias".
7. ¿Cómo cumple Ifigenia su misión?¹⁰⁴

98 Poema épico compuesto por Ekehardo de Sankt Gallen (Suiza).

99 Poema épico legendario escrito por un austriaco hacia 1200. Se convirtió en epopeya nacional de Alemania con la ópera de R. Wagner, *El anillo de los nibelungos*.

100 *La prometida de Messina*, obra dramática de 1803.

101 Homero, gran poeta griego, en la segunda mitad del siglo VIII (a.C.) escribió la epopeya *Ilíada*, y hacia 700 la *Odisea*.

102 El autógrafo pone *Lit.* que hemos leído *literatura*.

103 Obra dramática de Schiller, compuesta en 1798/1799, una de las obras maestras de Schiller.

104 Cf. Conf. 17, pp. 316-317.

8. ¿Cómo ha cambiado Goethe de un escritor del "Sturm und Drang"¹⁰⁵ a un poeta clásico?

[6] Deberes escolares:

1. Orden y libertad.
2. Característica de uno de los protagonistas en "Julio César" de Shakespeare.
3. "Lo que brilla ha nacido para el momento. Lo auténtico queda indeleble para la posteridad".

[7] Sexto curso

1. ¿Cómo podemos organizar nuestras clases para que los niños participen en ellas con ilusión?
2. ¿De qué modo hay que considerar la imaginación en la educación?
3. ¿Cómo organizo una biblioteca para alumnos?
4. Valor y peligros de una educación individual.
5. ¿Cómo influye la visita del teatro en la vida anímica de los jóvenes y cómo hay que evaluarlo pedagógicamente?

[8] Deberes escolares:

1. El significado de la cooperación de escuela y casa para la educación.
2. ¿Qué factores ganan influencia en el desarrollo del niño al entrar éste en la escuela?
3. El profesor ideal.

[9] Quinto curso

1. La vida es seria, el arte alegre.
2. ¿Qué impresión recibimos del protagonista en "Wallenstein" de Schiller antes de que éste entre por primera vez en escena?
3. Poesía popular y "literatura" en el siglo XVI.
4. Todo se puede sobrellevar en el mundo, pero no una toda una serie de hermosos días.
5. Todo a la moda – vestidos, ideas. Tal como se transforma lo exterior, así también lo interior.
6. Característica de "Bruto" en "Julio César" de Shakespeare.
7. Mientras sea de día ¡que trabaje el hombre! Ya llega la noche en la que nadie podrá trabajar.

- [10] 8. El hombre no castigado no puede ser educado¹⁰⁶.

105 Cf. Conf. 19, nota 6, p.262.

106 Es un proverbio griego: 'Ο μὴ δορεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.

Deberes escolares.

1. No he venido a que nos odiemos odiar, sino a que nos amemos. Sófocles; Antigone¹⁰⁷.
2. Si quieres saber el valor de uno, deja que te cuente sus deseos. (M. Greif¹⁰⁸).
3. El hombre crece con sus mayores objetivos.

[11] Segundo curso.

1. Héroes de la vida cotidiana.
2. Una inundación.
3. Viajes de antaño y de ahora.
4. El mundo en atavío de Pentecostés.
5. Tema libremente escogido.
6. Vacaciones de verano.
7. Kriemhild – Vida de una mujer¹⁰⁹.
8. Puentes y torres. (Una comparación).
9. El “Canto nupcial” de Goethe. (Contenido).
10. Leyenda y cuento. (Comparación).
11. En la exposición de arte cristiano.
12. En un caserío islandés.
13. Recuerdos de la niñez de Hebbel^{109a}.
- [12] 14. Invierno en las montañas.
15. Tema libremente escogido.

Deberes escolares.

1. Contar cuentos.
2. La vida popular en Nápoles.
3. Alegrías de los niños.

[13] 1926-1927
Cuarto curso.

1. El juego infantil contiene a menudo un sentido profundo.
2. ¿En qué conflicto exterior e interior nos introduce el primer acto de “Maria Stuart” de Schiller?
3. Dios envía por el mundo a quien Él quiere otorgar un favor especial¹¹⁰.
4. ¡Semanas amargas! ¡Fiestas felices!
5. Mi profesión futura. ¿Por qué nos encanta hoy la poesía de la Edad Media? (para escoger)

¹⁰⁷ Cf. nota 20.

¹⁰⁸ Martin Greif es seudónimo de F. H. F. Greif (1839-1911), escritor alemán; autor de dramas, poesías, relatos, etc.

¹⁰⁹ Se refiere al Cantar de los Nibelungos, cf. nota 98.

^{109a} Friedrich Hebbel (Wasselburen 1813 - 1863 Viena), poeta y dramaturgo alemán; más abajo (p. 1134) Edith hará una alusión a sus dramas: entre sus primeras tragedias se hallan Judith (1841), Genoveva (1843)... En Viena escribió su obra importante: Die Nibelungen (1862).

¹¹⁰ Es el comienzo de un canto de marcha.

6. ¿Qué características importantes y encantadoras encontramos en los griegos de Homero?
7. El fuerte es poderosísimo cuando está solo.
8. El desarrollo del carácter de Parzival¹¹¹.
9. La vida no es el mayor de los dones.
10. La más divina de las victorias es el perdón.

Deberes escolares.

1. El trabajo trae bendición.
2. El mundo pertenece al valiente.
3. Característica de uno de los protagonistas de la epopeya de Goethe "Hermann y Dorothea".

[14]

Quinto curso.

1. A menudo llega lo inesperado.
2. Prólogo al drama "Wallenstein" de Schiller – el modelo de una presentación.
3. El alma alemana en la literatura alemana del siglo XVI.
4. Bebed, ojos, cuanto podáis, de la exuberancia dorada del mundo¹¹².
5. Lo que uno es, lo debe a los demás.
6. Las escenas cómicas en "Julio César" de Shakespeare.
7. ¿Con qué derecho llama Goethe temor y esperanza a dos de los peores enemigos del hombre.
8. Dolores son amigos.

3. Deber escolar: sobre el concepto de Goethe respecto a la profesión de la mujer, su destino y la vida de la mujer en nuestros días.

Deberes escolares.

1. En tu corazón se hallan las estrellas de tu destino.
2. ¿Qué efectos tiene en nosotros una verdadera tragedia?
3. a. Un talento se forma en el silencio / un carácter en la corriente del mundo.
b. La variedad de las tribus alemanas – La riqueza de Alemania y su fatalidad.
c. Ve a él¹¹³

[15]

Sexto curso.

1. Mis recuerdos propios de la niñez como fuente de experiencia pedagógica.

111 Poema épico de comienzos del siglo XIII, escrito por Wolfram von Eschenbach; obra sobre la que se inspiró R. Wagner para su ópera del mismo nombre.

112 Es de una poesía de Gottfried Keller (1819-1890).

113 En este lugar la lectura se hace difícil, por hallarse el texto no en buen estado en la esquina inferior.

2. La poesía "Gockel, Hinkel y Gockeleia" de Clemens Brentano o "Chronika eines fahrenden Schülers" [*La crónica de un escolar vagante*] deben ser examinados en cuanto a su utilidad como lectura para alumnos de primaria.
3. El vestido moderno de la mujer. Un problema pedagógico.
4. La escuela un lugar de verdadera vida infantil.
5. Tipos de talento entre los alumnos y su significado pedagógico. (experiencias de la práctica escolar)

Deberes escolares.

1. Alegrías y sufrimientos de la enseñanza primaria.
2. El ejercicio hace al maestro. (Aplicado al arte de la enseñanza)
3. ¿Cómo debería ser mi escuela?

[16]

1927/28 Primer trimestre

Cuarto curso.

1. Tal como cantaron los antepasados, así gorjean los jóvenes.
2. La virtud de un hombre se examina solamente en la hora del peligro.
3. Característica de una de las protagonistas en "Maria Stuart" de Schiller.
4. El camino estrecho del deber es seguro.
5. El ideal germano de la mujer. (Según el "Canto de Waltharius"¹¹⁴)
6. Cada uno tiene que elegir a su héroe, a quien él sigue en el camino hacia el Olimpo. (Comentario)
7. La ira echa a perder a los mejores. (se demuestra en la lucha entre Agamemnon y Aquiles).
8. Culpa y destino en el drama de Schiller "Die Braut von Messina"¹¹⁵.
9. El trono de los reyes es el refugio para los desamparados.
10. No hacer las cosas a medias, es el modo de obrar de los espíritus grandes.

Deberes escolares.

1. El amigo me es caro pero puedo aprovecharme también del enemigo// Si el amigo me muestra lo que yo sé hacer, el enemigo me enseña lo que debo hacer.
 - a. Destino de los pueblos y epopeya heroica.
 - b. El hombre espera siempre una mejora.
3. a. Cuando suena la llamada del canto, el hombre deja cualquier carga vana y se eleva a la dignidad del espíritu y entra en el poder santo.
 - b. ¿Cómo trata Schiller de explicarnos la vocación de la virgen de Orléans¹¹⁶ como la salvadora de Francia?

¹¹⁴ Cf. nota 98, p. 1094.

¹¹⁵ Cf. nota 100, p. 1094.

¹¹⁶ Cf. nota 97, p. 1093.

[17]

Quinto curso.

1. Un niño quemado teme el fuego.
2. El trabajo es la fuente de la virtud.
3. La originalidad poética de Shakespeare. (en conexión con "Julio César").
4. El hombre esparce sus obras en los surcos del tiempo como semilla para la eternidad (explicación).
5. El drama de Schiller "Wallensteins Lager" [*El campamento de Wallenstein*] como espejo de cultura del siglo XVI.
6. Se nos puede tratar de modo humilde, pero no humillarnos. (Argumentación).
7. ¿Consiguió Schiller presentarnos cercano y humano a Wallenstein?
8. El hombre no castigado no será educado.

Deberes escolares.

1. A elegir: a. Lo auténtico nuevo germina sólo de lo viejo. b. Bruto y Antonio, una comparación.
2. a. El tirón del corazón es la voz del destino.
b. ¿Conseguirán los avances de la técnica moderna acercarnos más a los hombres?
3. a. Libertad clama la razón, libertad la pasión desenfrenada.
b. ¿Qué ventajas tiene para nosotros el estudio de nuestros grandes poetas?

[18]

Sexto curso.

1. El mundo intelectual del niño al entrar en la escuela primaria.
2. ¿Cómo se puede explicar a los niños de la escuela primaria la "Chronika eines fahrenden Schülers" [*La crónica de un escolar vagante*]?
3. ¿Cómo organizo una biblioteca escolar?
4. ¿Qué conocimientos nuevos he adquirido con la práctica escolar sobre la naturaleza de los niños?
5. Como maestra de escuela primaria, ¿cómo puedo ganar la influencia sobre los niños fuera de la escuela?

Deberes escolares.

1. Enfermedades pedagógicas de los niños.
2. ¿Cómo puede convertirse mi escuela en un hogar para los niños?
3. Significado del ambiente de su tierra en la evolución del niño.

[19]

Sexto curso. Liceo

1. Dios envía por el mundo a quien Él quiere otorgar un favor especial.
2. ¿De qué modo prepara el pueblo la libertad de Suiza?
3. El que se atreve a arriesgar ya ha conseguido la mitad.

4. ¿Puede convertirse el extranjero en patria nuestra?
5. ¿Qué motivos influyen en Ifigenia¹¹⁷ en su resolución decisiva?

Deberes escolares.

1. a. Caracteres de las mujeres en el drama de Schiller "Wilhelm Tell".
b. La luz del ojo es un don precioso del cielo.
2. a. Mientras sea de día, ¡que trabaje el hombre ! Ya llega la noche en la que nadie podrá trabajar.
b. Aunque el extranjero es también precioso, nunca se convertirá en patria.
c. ¿Qué deberes se plantean a la mujer de hoy?
3. a. El que quiere llegar a maestro tiene que comenzar temprano.
b. Goethe en "Sturm und Drang".
c. Ante la elección de la profesión.
4. a. Sólo la constancia conduce a la meta.
b. Ser hombre significa ser luchador (mostrarlo en la vida de Schiller).
c. ¿Qué libros quisiera que me regalasen en Navidades?
- [20] 5. a. El amor fiel ayuda a llevar las cargas.
b. ¿Qué hizo el romanticismo para fomentar los sentimientos patrióticos alemanes?
c. ¿Cuáles son las fuentes para el bienestar de nuestro pueblo?

Semestre de verano 1928

Cuarto curso.

1. El que posee la juventud posee también el futuro. (Comentario)
2. a. Hasta los débiles se sienten fuertes si están unidos.
b. El fuerte es poderosísimo cuando se halla solo.
3. Momento cumbre en "Maria Stuart" de Schiller.
4. Días de alegría son una fuente de energía.
5. El amor hacia María en la poesía y pintura de la Edad Media alemana.
6. Cuadros de vida pacífica en la *Iliada* de Homero.
7. No es oro todo lo que brilla.
8. ¿Podemos considerar con los griegos a Aquiles como héroe favorito?
9. La caminata de Parzival al castillo del santo Grial.
- [21] 10. A todo el que anda sediento de la verdad emana su fuente en todos los caminos.

Deberes escolares.

1. a. Únete a uno mejor que tú para que tus mejores facultades sean comparadas con él.
b. "Maria Stuart". Una imagen de su carácter.

2. a. Ganas y amor son las alas para las grandes obras.
- b. La vida de fe de los griegos según la *Ilíada* de Homero.
3. a. Los espíritus libres se esforzarán en vano hacia la perfección de la cumbre más alta.
- b. El ideal de mujer de la antigua Grecia y de la antigua Alemania.

[22]

Quinto curso.

1. El hombre crece con sus mayores objetivos. (Argumentación).
2. La máquina nos ha hecho ricos y pobres. (Explicación).
3. La oración fúnebre de Antonio.
4. El que tiene mucho, dará algo a alguien.
5. ¿Que impresión recibimos del protagonista en "Wallenstein" de Schiller antes de que éste entre por primera vez en escena?
6. ¿Puede convertirse el extranjero en patria nuestra?
7. El hombre no es sólo de lo innato sino también de lo que ha adquirido.
- +c. Un talento se forma en el silencio, un carácter en la corriente del mundo. (Aplicado a la vida de Goethe).

Deberes escolares.

1. a. Mientras sea de día, ¡que trabaje el hombre ! Ya llega la noche en la que nadie podrá trabajar.
- b. Cultura genuina del pueblo alemán en la literatura del siglo XVI
- c. ¿Qué imagen de Shakespeare he adquirido con la lectura de su "Julio César"?
2. a. Con la sospecha de la culpa el hombre puede convertirse en culpable. (Picc.¹¹⁸ V.).
- b. Si no cesa la guerra en la guerra, ¿cómo ha de venir la paz? (Picc. I.)
- c. El significado de Klopstock¹¹⁹ para la poesía alemana.
3. a. El alma del hombre se parece al agua.
- b. Como un miembro útil, únete a un todo.

[23]

Sexto curso.

1. ¿Qué circunstancias determinan el estado de una clase ? Primeras observaciones de la práctica escolar.
2. El trato para con los débiles en la clase.
3. ¿Qué puede causar un buen libro en el alma del niño? (Ponerlo en práctica con un determinado ejemplo)
4. ¿Con qué dificultades tiene que luchar un principiante en la práctica escolar?
5. Lenguaje literario y dialecto en la escuela primaria.

118 Los *Piccolomini*, de la obra *Wallenstein* de Schiller.

119 Cf. nota 36, p. 1083.

Deberes escolares.

1. Alegría en la vida escolar. (I. ¿Por qué debe reinar la alegría en ella? II. ¿Cómo consigo esto?).
2. El hogar de mis alumnos.
3. Servir en la escuela es como servir al pueblo.

[24]

Sexto curso.

1. El mundo pertenece a los valientes.
2. Incluso los débiles son poderosos si están unidos.
3. Característica de Gessler¹²⁰.
4. Tras el trabajo viene bien el descanso.
5. ¿Qué experimentamos sobre las situaciones de la vida de Tellheim y su carácter en el primer acto de "Minna de Barnhelm" de Lessing¹²¹?

Deberes escolares.

I.

1. El carácter del pueblo suizo. (según el primer acto de "Wilhelm Tell").
2. Tierra palatina - ¡qué hermosa eres!

II.

- a. El ejercicio hace al maestro.
3. b. Un viaje en auto por tierra palatina.
- c. La fábula de los tres anillos de Lessing. (Contenido y opinión)¹²²
4. a. Mientras reina la magia del canto desaparecen las arrugas de la pesadumbre.
- b. Estilo alemán en "Minna de Barnhelm" de Lessing.
- c. ¿Qué podemos aprender en la escuela de Santa Isabel?

[25]

1929/30

Sexto curso.

1. Mi ocupación favorita.
2. Gertrud y Werner Stauffacher¹²³.
3. Tan siquiera el más piadoso puede vivir en paz si ello no le conviene al mal vecino.
4. a) Felices vacaciones. b) Mi tiempo de vacaciones, c) El país y la gente de mi tierra.
5. La vida religiosa de la Orden de los benedictinos. (Según la obra "Dreizehnlinden" de Weber¹²⁴).

120 Se trata del personaje legendario que entra en el drama "Wilhelm Tell" de Schiller.

121 Cf. nota 2, p. 1082.

122 Del drama "Natán el Sabio", cf. nota 28.

123 Del drama "Wilhelm Tell" de Schiller.

124 Friedrich Wilhelm Weber (Alhausen 1813 - 1894 Nieheim), poeta alemán; la epopeya aquí mencionada apareció en 1878.

6. "Sturm und Drang"¹²⁵.

Deberes escolares.

1. a. Sal, corazón mío, y busca el regocijo en este delicioso tiempo de verano, en los dones de Dios.
b. Vida popular de Suiza en las cuatro estaciones del año.
2. a. Vida familiar en el hogar de Wilhelm Tell.
b. Costumbres populares palatinas.
c. Incluso los débiles se sienten fuertes cuando se unen.
3. a. Los últimos días del paganismo en la tierra de los sajones. (Según "Dreizehnlinden").
b. Los sitios más bonitos de mi lugar de nacimiento.
4. a. La vida de Elmar hasta su acogida en el convento de "Dreizehnlinden".
b. Nuestro cementerio en el día de las ánimas.

[26]

Cuarto curso.

1. El mundo pertenece a los valientes.
2. Desarrollo en "Maria Stuart".
3. Heroicidad germana.
4. ¿Qué provecho he sacado de mis vacaciones?
5. Los griegos y sus dioses.
6. Quien aspira dirigir a otros, tiene que ser capaz de renunciar a muchas cosas.
7. Parzival. El retrato de una infancia.
8. Lo que uno es, lo debe a los demás.
9. Feliz quien gustosamente se acuerda de sus antepasados.

Deberes escolares.

1. a. La vida en la corte inglesa (según "Maria Stuart" de Schiller).
b. La bendición es el galardón del trabajo.
2. a. Lo que pueden contar los antiguos pergaminos. (Recuerdos de los tesoros de la Biblioteca de Heidelberg.)
b. La libertad es el objetivo de la obligación.
3. a. Apogeo y decadencia de la época feudal de los caballeros (según "Meier Helmbrecht"¹²⁶)

125 Cf. Conf. 19, nota 6, p. 362.

126 "Meier Helmbrecht", es novela en verso de Wernher der Gartenaere; hacia 1270-1280 creó esta figura de Meier Helmbrecht, hijo de campesinos; cegado por las glorias de los caballeros andantes, quiere vivir también como uno de esos caballeros; pero en vez de hacer cosas gloriosas se dedica a atropellos y robos; finalmente queda ciego, y pide limosna por las calles, también en la puerta de su padre, quien le rechaza; y los campesinos, furiosos por los horrores cometidos por Meier, le cuelgan en un árbol.

- b. No hay en el mundo cosa más dulce que la tierra donde uno ha nacido.

[27]

Quinto curso.

1. Como un miembro útil, únete a un todo.
2. ¿Qué características del pueblo alemán encontramos en "libro del pueblo" del judío errante?¹²⁷
3. La máquina nos ha hecho ricos y pobres.
4. Semanas amargas, fiestas felices.
5. ¿Qué esperamos del protagonista en "Wallenstein" de Schiller antes de que éste entre por primera vez en escena?
6. En la vida no es siempre posible permanecer limpios como los niños tal como nos enseña la voz en lo más íntimo. (Examinar)
7. La descripción de la naturaleza en la poesía alemana del siglo XVIII. (Brockes¹²⁸, Haller¹²⁹, Klopstock¹³⁰).
8. Don poético de Lessing. (Para juzgarlo según "Minna von Barnhelm").

Deberes escolares.

1. a. Antonio. Una descripción de carácter.
b. La culpa es el mayor mal.
2. a. La hora decisiva de Wallenstein.
b. Lo que has heredado de tus antepasados, gánatelo para poseerlo¹³¹.
3. a) Si queréis saber lo que es adecuado y decente, preguntádselo sólo a las damas nobles.
b) Carácter y vida popular de mi tierra natal.
c) ¿Qué imagen del carácter del pueblo español conseguimos del "Cid" de Herder?

[28]

Sexto curso.

1. ¿De qué medios de enseñanza dispongo para mi actividad en la escuela primaria?
2. El sentimiento religioso del niño.
3. Buenos libros como medios de educación.

¹²⁷ "Volksbuch", o libro del pueblo; se trata de un cuento largo de la Edad Media, comparable igual a una novela, pero mucho más simple y destinado para el pueblo sencillo y no culto.

¹²⁸ Barthold Heinrich Brockes (Hamburgo 1680 - 1747 Hamburgo), poeta alemán; cultivó temas religiosos y bulcólicos; véase su colección de poesías en nueve tomos *Irdisches Vergnügen in Gott* (Complacencia terrenal en Dios) (1721-1748).

¹²⁹ Albrecht von Haller (Berna 1708 - 1777 Berna), hombre polifacético, también poeta y novelista; en relación a los mencionados por Edith, podríamos citar su poema descriptivo *Die Alpen* (Los Alpes), de 1729.

¹³⁰ Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), cf. nota 36, p. 1083.

¹³¹ Frase de "Fausto", de Goethe.

4. ¿Cómo podemos participar como maestras en la recuperación de la familia?
5. ¿Qué he ganado para mi profesión dedicándome a la poesía alemana?
Deberes escolares.
 1. Juegos infantiles.
 2. ¿Cómo podemos despertar en nuestros discípulos el sentido por satisfacciones nobles?
 3. a) Ser, no parecer (para considerar como fundamento de la educación).
b) ¿Qué puede hacer una maestra para suavizar los contrastes de la clase?

[33] *Temas de examen.*

1923. Quien en tiempos vacilantes anda también vacilante, aumenta el mal y lo va extendiendo más y más.
1924. ¿Por qué practicamos la música?
1925. El trabajo es la fuente de virtud.
1926.
 1. Vivir para sí mismo es cosa innoble, el noble se esfuerza por el orden y la ley.
 2. La aptitud de nuestro pueblo para adaptarse – una ventaja y un defecto.
 3. Superación moderna de espacio y tiempo.
1927.
 1. Las obras enseñan ; las obras consuelan. ¡Basta de palabras! (Pestalozzi¹³²; *Lienhard y Gertrud*)
 2. ¿Qué valor educativo tienen las historias de la vida de nuestros clásicos alemanes?
 3. La máquina nos ha hecho ricos y pobres.

[33] *Temas de examen.*

1923. Quien en tiempos vacilantes anda también vacilante aumenta el mal y lo va extendiendo más y más.
1924. ¿Por qué practicamos la música?
1925. El trabajo es la fuente de virtud.
1926.
 - I. Obedecerse a sí mismo es innoble. El noble se esfuerza por el orden y la ley.
 - II. Superación moderna de espacio y tiempo.

¹³² Johann Heinrich Pestalozzi (Zurich 1746 – 1827 Brugg), pedagogo y escritor suizo. Edith menciona aquí la novela en cuatro tomos: *Lienhard y Gertrud*. (1781-1787).

1927.

- I. La aptitud de nuestro pueblo para adaptarse – una ventaja y un defecto.
- II. La máquina nos ha hecho ricos y pobres.
- III. ¿Qué valor pedagógico tiene el dedicarse a la vida de nuestros grandes poetas clásicos?

1928.

- I. El hombre no sólo es lo innato sino también lo que ha adquirido.
- II. El maestro no ha terminado nunca.
- III. El fiel cumplimiento de nuestras obligaciones con el estado no excluye el abnegado servicio a la humanidad (Hindenburg¹³³).

C. ESQUEMAS DE LITERATURA (SIGLOS XVI-XIX) Y TAREAS ESCOLARES (Espira)

[1]

I.

Los espíritus libres en vano tratarán de lograr hacia la perfección de una auténtica cumbre.

A. De la *perfección de la verdadera cumbre* = perfección 1) del esfuerzo, 2) del hombre.

- I. Espíritus libres: hombres que no se sujetan. Espíritus libres son los que no se dejan sujetar:
 1. en sus *instintos* y pasiones mediante la razón y subordinación bajo la ley humana y divina;
 2. en su aspiración
 - a. a la felicidad mediante el respecto al prójimo y a la voluntad de Dios
 - b. al conocimiento y rendimiento profesional mediante los límites de su naturaleza individual y humana.
- II. No conseguirán alcanzar la perfección:
 - a. como hombres
 - 1) ninguna disposición verdadera de las fuerzas espirituales;
 - 2) ninguna armonía con el [hombre];
 - 3) ninguna armonía con Dios;

¹³³ Se refiere a Paul von Hindenburg (Poznan 1847 – 1934 Neudeck); mariscal alemán, elegido presidente de la república alemana (1925-1934).

[1a] b. en sus rendimientos

- 1) El que aspira desmesuradamente hacia el conocimiento caerá en el error o en la enfermedad;
- 2) Exigencias al propio rendimiento que no corresponden a las fuerzas llevan al desastre.

C¹³⁴. Las fuerzas limitadas del hombre le obligan a una limitación. (Al maestro se conoce en la medida de limitarse. Al obedecer es cuando mi alma se siente más felizmente libre.

[2] *Ideal de mujer de la antigua Grecia y de la antigua Germania*

A. La diferencia de los pueblos se espeja en sus ideales.

B. I. Los dos aprecian

- a. hermosura,
- b. pureza,
- c. fidelidad.

II. Además se presentan las siguientes diferencias

- a. entre los griegos 1) prudencia y habilidad, 2) discreta subordinación
- b. entre los germanos 1) fuerza corporal, 2) fuerza de la pasión, 3) orgullo y voluntad de soberanía.

C. Transformación del ideal germano con el cristianismo:

[2a] 1. El ideal de la mujer no es concreto.

2. Entre los griegos ninguna apreciación de la fidelidad.

3. Entre los germanos especial aprecio por la modestia y la vida retirada.

4. "Ifigenia" de Goethe¹³⁵.

5. Tocado griego.

6. Amor materno, amor de hijo.

[3] *El ideal de la mujer de los germanos*
(según el "Canto de Waltharius"¹³⁶)

A. Poesía de Ekkehardo.

B. I. Humilde y fiel entrega.

II. Fortaleza.

III. Misericordia.

IV. Prudencia.

C. Aplicación. O: el ideal de los héroes.

134 Aquí aparece C, pero no hay un B.

135 Edith tuvo aquí un desliz, pues había escrito "Schiller".

136 Cf. nota 98, p. 1094.

*Goethe en "Sturm und Drang"*¹³⁷

- A. "Sturm und Drang": apasionado impulso de libertad; genialidad de fuerza; exceso de sentimiento; irregularidad de la forma.
- B. I. "Sturm und Drang" en la vida de Goethe: Estrasburgo (Herder¹³⁸, Shakespeare¹³⁹, Seesenheim¹⁴⁰, compañeros), Frankfurt y Wetzlar (Lotte, Lilli, amigos). Primeros años de Weimar (Duque, la señora de Stein)
- III. ... en la poesía de Goethe :
 - 1. Impulso de libertad : Goetz, Egmont.
 - 2. Caracteres enérgicos : Goetz, Prometheus, Mahomet, Fausto).
 - 3. Pasión : Werther, poesías, Goetz, Egmont).
 - 4. Irregularidad: estilo de los dramas y poesías.
- C. Tránsito al tiempo clásico.

*"Wallensteins Lager"*¹⁴¹
 como imagen de cultura del siglo XVII

- A. *Campamento de Wallenstein* como exposición del drama.
- B. I. Característica del ejército
 - 1. Desenfreno (bebida, juego, mujeres, robo).
 - 2. Espíritu aventurero.
 - 3. Fe y superstición.
 - 4. Pundonor.
 - 5. Relación con el general.
- II. La situación de los campesinos y ciudadanos
- III. La situación del emperador y de los príncipes.
- C. *Campamento de Wallenstein* como obra de literatura poética.

[3] *Bellezas de la Ilíada :*

- 1. Se nos abre un mundo nuevo
- 2. Caracteres : pasión, cólera, ambición, ansias de venganza, desprecio de la muerte, fidelidad, amistad abnegada, filantropía incluso para con el enemigo, humilde sumisión a los dioses, religiosidad verdadera, respeto, confianza, obediencia,
 Un mundo solcado – encima la lóbrega sombra del destino.

137 Cf. Conf. 19, nota 6, p. 362.

138 Johann Gottfried von Herder (1744-1803), cf. nota 30, p. 1082.

139 William Shakespeare (1564-1616), cf. nota 55, p. 1086.

140 Seesenheim. un pueblo de Alsacia.

141 *Campamento de Wallenstein*, cf. nota 102.

[4]

V

*Días de alegría – una fuente de energía.**Explicación:*

- A. Vuelta de vacaciones
- B. I. Los días de vacación eran días de alegría:
 - a. de descanso del cuerpo,
 - b. de reunión con parientes queridos,
 - c. de disfrute de la naturaleza.
- II. Nos han traído energía:
 - a. fresca corporal,
 - b. fresca espiritual,
 - c. tranquilidad y paz interior.
- III. Las alegrías deben ser fuentes de energía para la vida cotidiana:
 - a. las energías repuestas se sienten impulsadas a la acción,
 - b. la alegría estimula la voluntad a mostrarse agradecida por medio del trabajo.
- C. Nada es más difícil de soportar...

Razonamiento:

- B. I. El trabajo y las preocupaciones de la vida absorben las energías – les hace falta restablecerse.
- II. Fuentes que suministran nueva energía son
 - a. el descanso físico,
 - b. las alegrías verdaderamente espirituales.
- III. A partir de esto el trabajo se lleva a cabo con frescura.

VI.

*¿Qué efecto puede tener un buen libro infantil en el alma del niño?**(Explicar con un ejemplo)*

- A. Un ejemplo tomado de la vida. ¿Qué se puede entender por un buen libro infantil?
- B. I. Puede despertar *su alegría* (satisfaciendo su imaginación, su sentido de lo hermoso, su emotividad...)
- II. Puede formar el buen gusto.
- III. Puede estimular a hacer el bien y guardarse del malo.
- C. ¿Cómo voy a aprovechar como maestra estas posibilidades?

[5]

Cuarto curso.

Vuelta al trabajo

- A. Fin de vacaciones
- B. Reflexiones a la vuelta al trabajo:

- I. Preocupaciones.
- II. Esperanzas.
- III. Reflexiones sobre el sentido del trabajo:
 - 1. el objetivo,
 - 2. el bien del trabajo como tal, a) el ejercicio de las energías, b) la tranquilidad interior por el orden constante, c) la protección del peligro, d) El trabajo como servicio divino.
- C. ¡Semanas amargas!, ¡fiestas felices!

Sexto curso.

El que se atreve a arriesgar ya ha conseguido la mitad.

- A. Un ejemplo. (Carrera). Explicación breve.
- B. El que comienza una cosa con valentía, ya ha superado la mitad, porque
 - Quid I el ánimo da energía, así que se puede avanzar rápidamente
 - II. Quien comienza una cosa con soltura, encuentra medios y los usa sin reparo.
- Cur I. La consecución de este objetivo depende de que
 - 1. uno encuentre los medios adecuados,
 - 2. se los usa,
 - 3. que las energías alcancen hasta el final.
- III. El hombre que tiene las perspectivas mejores de llegar a su objetivo, es el que
 - 1. sabe disponer fácilmente sobre sus energías propias,
 - 2. controla las circunstancias exteriores y las sabe utilizar,
 - 3. posee perseverancia.
- III. El quien se atreve valientemente, confía
 - 1. en las energías propias y las utiliza para su objetivo,
 - 2. tiene ojos despiertos que descubren qué le es útil respecto a cosas exteriores para llegar a su fin ;
 - 3. no se deja intimidar por dificultades.

Contra: El que se atreve a arriesgar sólo ha conseguido la mitad.

- 1. Es preciso tener constancia.
- 2. Es preciso tener la ayuda de Dios (el objetivo tiene que ser el puesto por Dios.)

[6]

IV.

“Hazte compañero de uno que es mejor que tú para que...”

- A. Hombres que buscan la compañía de los más débiles...
- B. Se debe asociarse con uno mejor para luchar con sus fuerzas.
 - I. Dentro de nosotros duerme una serie de fuerzas que tienen que ser despertados por un estímulo.
 - II. Son despertados y fortalecidos por uno “mejor”, esto es.

1. uno más inteligente, que a) nos trae un estímulo intelectual, b) nos espolea a la rivalidad, c) por ello ejercita las fuerzas,
 2. uno "mejor" en el aspecto moral que a) nos indica objetivos superiores, b) por la rivalidad fortalece nuestra voluntad.
- C. El mejor con quien podemos luchar.

IV

1. Destino y libertad en el drama de Schiller "La prometida de Messina".
 2. Los bienes de la vida están desigualmente repartidos entre la generación efímera de los hombres.
- [7a] 1. El que quiere conseguir algo grande, tiene que hacer un esfuerzo supremo.
2. ¿Qué ganamos con el estudio de la vida de Goethe?
 3. ¿Qué entiendo yo por una personalidad que siente, piensa y obra socialmente?

[9]

V.

Se nos puede tratar de forma humildad, pero no humillarnos. (motivación)

IV.

Culpa y destino en el drama "La prometida de Messina" de Schiller

- A. ¿Qué ha de entenderse bajo culpa y destino?
 - B. ¿Depende la suerte de las personas de su propia culpa o del destino?
 - I. ¿Se podría hablar en algunos casos de dramas del destino?
 1. La maldición del antepasado.
 2. El encadenamiento de circunstancias que impide un descubrimiento a tiempo.
 3. Las predisposiciones hereditarias de las personas).
 - III. Los acontecimientos pueden ser sin embargo el resultado de la propia culpa:
 1. El crimen del príncipe viejo;
 2. Las apasionadas acciones arbitrarias de D. Manuel, de Beatrice, de D. César.
 3. La inclinación a lo secreto en madres e hijos.
 - C. Las ideas sobre el destino y la libertad van mezcladas en el drama.
- [9a] 1. Un talento se forma en el silencio, un carácter en la corriente del mundo. (Tasso I,2)¹⁴²
2. La variedad de las tribus alemanes – riqueza y fatalidad de Alemania.
 3. Opinión de Goethe sobre el destino y la misión de la mujer y la vida de la mujer de nuestro tiempo.

[10]

Cuarto curso

El que posee la juventud, posee el futuro.

- A. Un ejemplo (o un breve comentario de los conceptos). Juventud = la generación que va creciendo. Futuro = época venidera. Poseer = controlar, influir determinadamente.
- B. El que tiene influjo sobre la generación venidera, de él depende el sello de la época venidera:
 - I. Con las impresiones recibidas en la juventud se determina el carácter firme del hombre maduro:
 - 1. su concepción del mundo (su concepto de Dios, del hombre, del mundo y de sí mismo).
 - 2. sus fuerzas,
 - 3. sus objetivos,
 - II. Los hombres hechos marcan el carácter de su tiempo (dan el sello a su época):
 - 1. al espíritu de su siglo,
 - 2. a la civilización de su siglo,
 - 3. a las obras,
- C. Responsabilidad de padres y educadores.

Quinto curso.

El hombre crece con sus mayores objetivos.

- A. Explicación.
 - a. por medio de una imagen
 - b. explicación conceptual: cuanto mayores sean las tareas a las que esté sometido el hombre
 - 1. tanto más fuerzas surgen de él,
 - 2. tanto más intensamente se desarrollan,
 - 3. tanto más alto puede aspirar.
- B. El hombre crece con sus mayores objetivos; pues
 - I. él es según el cuerpo y el alma un organismo, preparado para desarrollarse;
 - II. las potencias del cuerpo y del alma están programadas a desarrollarse por medio de la actividad (talentos, inteligencia, voluntad, fantasía, sentimientos, sentidos).
 - III. Esta puesta en acción se acomoda a los fines a que nos hemos fijado o que se nos han sido impuestos: cuanto más altos los objetivos, tanto más intensa y variada la actividad, tanto más abundantes las energías o fuerzas.
- C. Con el hombre crecen los objetivos.

{10a}

El mundo pertenece al valiente.

- A. Definición breve del sentido.
 B. El mundo ofrece al valiente cuanto él necesita.

I. Explicación:

Quien tiene el valor de emprender algo, éste gana:

1. un puesto que le ofrece subsistencia y prestigio;
2. los disfrutes de la vida; riqueza interior (se recoge en sí mismo, en los demás y en Dios).

II. ¿Por qué es así?

1. El que construye sobre sus propias fuerzas, las desarrolla ahora más que nunca y somete a prueba lo que es capaz de llevar a cabo.
2. Dios ayuda a quien en él confía.

III. Algún que otro valiente naufraga:

1. porque comienza sin examinar sus fuerzas;
2. porque no pregunta por la voluntad de Dios.

- C. Resolución: en dichos casos no existe un verdadero valor.

{11}

V

Aún es de día...

- A. Fiesta de la cosecha (ejemplo para el sentido literal).
 B. El hombre tiene que obrar de día, porque no puede de noche:
- I. Tiene que formarse en la *juventud* porque en la *vejez* ya no puede más:
 1. adquirir conocimientos,
 2. formar su voluntad,
 3. buscar un empleo.
 - II. Tiene que obrar mientras goce de salud, porque cuando carezca de ella, no podrá:
 1. aprovechar sus facultades para ejercer un trabajo adecuado;
 2. hacer bien a otros.
 - III. Tiene que aprovechar el tiempo de vida de los *demás* para demostrarles su amor.
 - IV. El tiene que aprovechar *su tiempo de vida* antes de que llegue la noche de la muerte:
 1. para trabajar para este mundo;
 2. para obrar para la eternidad.
- C. Quien ha trabajado de día, para él es la noche un paso hacia un nuevo día.

{12}

V

(*Aspira siempre al todo, y si tú no puedes ser ese todo o completo*)

Como un miembro útil, únete a ese todo.

- A. En principio ningún hombre podrá ser un todo completo.
 B. Cada uno debe unirse a un todo.

- I. Explicación:
 - 1. Un todo es una hechura que está en sí misma concluida y que no necesita de nada a) en su aparición externa, b) para su existencia, c) para obrar, d. para alcanzar su fin.
 - 2. *Un miembro que sirve* a un entero es cada elemento a) que lo erige, b) que toma parte en su obra, c) que lo conduce más cerca de su objetivo.
 - II. *Argumentación*: cada uno debe unirse a un todo-completo
 - 1. porque así posibilita realizarse a sí mismo,
 - 2. ...y al todo...
 - II. *Argumentos opuestos*: alguno que otro alcanza un relativo todo mejor fuera de la comunidad:
 - a. artistas,
 - [12a] b. científicos,
 - c. santos.
 - C. Al fin y al cabo se trata sólo de diferencias en la forma de incorporación.
- [13] *El que quiere lo grande tiene que hacer un esfuerzo grande.*
- A. Lo grande: hecho extraordinario, obra, autoformación.
 - B. La energía del hombre es limitada, tiene que concentrarla.
 - I. Concentrar todas las energías en una acción.
 - II. Proporcionar toda la energía a las facultades que sirven para el acto.
 - III. Concertar por medio de la voluntad todas las energías bajo su control de tal modo que ellas se sometan a un adecuado orden.
 - C. Basta el esforzarse.

Provecho del estudio de la vida de Goethe

- A. De los partidos...
 - I. Comprensión de sus obras.
- [B.] II. Mirada en la vida del hombre:
 - 1. En el desarrollo de un hombre por medio de disposiciones e influjos del entorno,
 - 2. en la riqueza de un genio grande y vivamente movido,
 - 3. en el poder de las pasiones.
 - III. Cuidado con el juicio
- C. Opinión sobre Goethe.

Personalidad que siente, piensa y obra socialmente.

- I. Comunidad como tal percibir como muerte, dolor y alegría de los demás.
- II. Desde el punto de vista de otros y del entero desde
 - 1. sus asuntos,
 - 2. considerar los propios.

V.

1. Lo malo en el hombre estando en contra de lo grande (de lo bueno).
2. ¿Porqué es algo grande cuando un hombre se emplea a fondo?

[14] *¡Libertad! exclama la razón,
¡libertad! exclaman los desenfrenados apetitos.*

- A. Esta palabra describe la situación en la revolución.
- B. 1. La razón levanta su voz por la libertad.
 - I. Para conocer la libertad (libertad de pensamiento, por eso a) de presión externa que limita la investigación, b) de obstáculos internos que oscurecen el juicio (pasiones, prejuicios)
 - II. para obrar el bien (libertad del querer) a) arriba, b) arriba;
 - III. en alegrarse sobre lo hermoso a) arriba, b) arriba.
2. El apetito desenfrenado exige la libertad
 - I. para entender más allá de todas las fronteras de la ley divina y humana,
 - II. la arbitrariedad,
 - III. el placer.
- C. La opinión de Schiller sobre la revolución.

[15] *¿Qué ventaja puede acarreararnos
el estudio de la vida de nuestros grandes poetas?*

- A. Controversia sobre este valor en la ciencia literaria moderna.
- B. Con el estudio de la vida de los poetas ganamos
 - I. a menudo una mejor comprensión de sus obras y del arte;
 - II. un mayor respeto por su arte;
 - III. un conocimiento más profundo sobre la vida del hombre
 1. sobre los caracteres y destinos humanos,
 2. sobre las relaciones históricas.
- C. Como punto central tiene que estar la personalidad, no los datos externos.

*Si quieres saber lo que es adecuado y decente,
pregúntaselo sólo a las damas nobles.*

- A. Las mujeres son las protectoras de las costumbres. Moral y moralidad.
- B. Las damas nobles están designadas a ser las protectoras de la moral:
 - I. Ellas lo *pueden* ser porque poseen una sensibilidad fina:
 1. para lo bueno,
 2. para lo hermoso.
 - II. Ellas *tienen* que serlo, porque están llamadas a salvaguardar la moral:
 1. Donde no se respetan las costumbres, las mujeres están a la merced de una tosca violencia;
 2. Se pierde la dignidad interna de la mujer.
- C. La posición de la mujer como indicio de la decencia de una época.

[16] *El vestido moderno de la mujer. Un problema pedagógico.*

- A. Autorización de la moda. Necesidad de la vigilancia, (sobre excesos de la vanidad y faltas contra las leyes eternas).
- B. 1. El vestido moderno de la mujer necesita una especial atención por parte del educador, ya que
 - I. El expone su propia pureza;
 - II. El peligra la pureza de los demás;
 - III. El reniega la feminidad.
- 2. ¿Cómo puede actuar contra esto la educación?
 - I. Con el buen ejemplo.
 - II. Con una adecuada instrucción.
 - III. Con orden y castigo.
- C. La moda como símbolo de la época.

[16a] Renacimiento: Spranger¹⁴³, p. 95, 140. 168. (retratos); Leonardo ¹⁴⁴ 255ss; Miguel Ángel¹⁴⁵ 266ss; Rafael¹⁴⁶ 277ss; Ticiano¹⁴⁷ 330.

[17] *Las escenas cómicas en el drama "Julio César" de Shakespeare.*

- A. La inserción de escenas cómicas en la tragedia característico de Shakespeare.
- B. I. Las escenas cómicas en "Julio César".
 - II. ¿Qué significado tienen ellas para la acción?
 - III. ¿Cuál es su efecto?
 - IV. ¿Cuál es su sentido más profundo?
- C. Unión de tragedia y comedia.

¿Puede convertirse el extranjero en patria?

- A. ¿Cómo se puede entender la pregunta en Goethe?
- B. ¿La vamos a contestar de la misma forma que Ifigenia ?

143 Bartolomé Spranger (Amberes 1546 - 1627... Praga), pintor flamenco, fue pintor oficial del emperador Maximiliano. Edith menciona aquí sus retratos; hizo, por ejemplo, su autoretrato, que se halla en Florencia.

144 Leonardo da Vinci (Vinci 1452 - 1519 Cloux), pintor y escultor italiano, arquitecto e ingeniero italiano: entre sus famosas pinturas se hallan Monna Lisa (en Louvre), San Juan Bautista (Louvre), La Virgen de las Rocas (Louvre), Santa Ana (Louvre), el fresco de La Cena (en Milán), etc.

145 Miguel Ángel Buonarroti (Caprese 1475 - 1564 Roma), genial escultor y pintor italiano. Entre sus obras maestras de arte escultórico se hallan la Pietà, Moisés, David, etc. Entre sus pinturas célebres: la Batalla de Pissa, y en especial la decoración de la bóveda de la Capilla Sixtina y la representación del Juicio Final.

146 Rafael Sanzio (Urbino 1483 - 1520 Roma), gran pintor italiano; entre sus numerosas obras están sus célebres Madonnas, series de frescos de las estancias del Vaticano, etc.

147 Tiziano Vecellio (Pieve di Cadore c. 1477 - 1576 Venecia), pintor italiano. Tiene numerosas obras de gran valor, destacó como retratista.

- I. ¿Qué significa la patria para nosotros?
 - 1. El estado bajo la protección del cual nos hemos criado y estamos,
 - 2. la tierra en la que se habla nuestro idioma,
 - 3. la tierra cuyos destinos nuestros antepasados han participado en formar y los han sufrido,
 - 4. la tierra cuya naturaleza nos es familiar a nosotros,
 - 5. la tierra por cuya cultura hemos sido formados y que la estamos configurando,
 - 6. la patria del pueblo cuyos miembros somos.
- II. El extranjero - ¿puede convertirse en una segunda patria?
 - 1. Podemos hacernos ciudadanos de un estado extranjero;
 - 2. el idioma extranjero puede ser aprendido, pero jamás puede hacerse lengua materna;
 - 3. no podemos familiarizarnos con el pasado extranjero;
 - 4. la naturaleza extranjera se nos puede hacer querida y amada (pero no natural) a la naturaleza extranjera nos podemos adaptar, podemos participar en ella,
 - 5. pero es un comienzo nuevo;
 - 6. en el extranjero podemos estar como en casa, pero no en casa.
- C. El extranjero puede hacerse patria para la nueva generación.

[18] *¿Qué nuevo conocimiento del mundo infantil
he adquirido por la práctica escolar?*

- A. Teoría y práctica.
- B. I. Experiencias
 - a. *comprensión*: sentidos, intelecto, emotividad,
 - b. *actividad productiva*: fantasía, intelecto, voluntad.
- II. Consecuencias de ello
 - c. *interrelación* de las fuerzas del alma,
 - d. *dependencia* de circunstancias exteriores (estados físicos, cansancio, excitación, etc.),
 - e. *relación* con el adulto, - las edades.
- C. Dificultades del conocimiento y tratamiento.

[19] *Moverse trae beneficios*

- A. Una imagen de trabajo feliz.
- B. Ejercicio de las fuerzas físicas rinde abundante fruto.
 - I. Ejercicio de las fuerzas físicas trae
 - 1. salud,
 - 2. bienes materiales,
 - 3. buen humor y satisfacción.
 - II. Ejercicio de las fuerzas espirituales trae
 - 1. bienes espirituales a) conocimiento, b) obras de arte, c) adquisiciones técnicas.

2. Salud del alma a) fortalecimiento de la inteligencia, b) corroboración de la voluntad, c) sumisión de las malas inclinaciones.
 3. La acción del espíritu en la vida de la fe llama la gracia de Dios.
- C. También hay exageración en el trabajo.

[20] *¿Cómo se ha convertido Goethe, el poeta del "Sturm und Drang", en poeta clásico?*

- A. Sturm und Drang— ideal de la poesía clásica.
- B. La maduración de Goethe hacia un poeta clásico está condicionado
 - I. *por la época en Weimar.*
 1. al hombre que le lleva a la tranquilidad y a la claridad a) la influencia de la señora von Stein, b) la influencia del trabajo;
 2. el cambio del hombre conduce al anhelo de una nueva forma poética;
 - II. *por la estancia en Italia.* La contemplación del arte de la antigüedad lleva
 1. al ideal de la humanidad,
 2. a la formación de la forma armónica.
- C. Contraste de las poesías de las dos épocas.

[21] *¿Ha conseguido Schiller acercarnos la figura humana y Wallenstein?*

- A. La intención de Schiller y sus dificultades.
 - B. I. Hay algo en Wallenstein que resulta repugnante:
 1. su ambición desmedida,
 2. su falta de respeto para con los hombres a) que le ayudan, b) la familia, c) el amigo próximo;
 3. su falta de honradez a) para con los suecos, b) para con sus soldados, c) indirectamente por el engaño de Illo.
 - II. Sin embargo se nos hace cercano:
 1. por aspectos nobles a) la resistencia interior contra la acción, b) el amor cordial a gente noble, c) por la grandeza en la desgracia
- [21a]
2. por el aprieto de las circunstancias
 - a. sus disposiciones fatales,
 - b. su autoridad seductora,
 - c. sus malos consejeros,
 - d. la injusticia de la que sufre α) de parte del emperador, β) de Octavio, γ) de Buttler;
 3. por la simpatía de gente buena para con él:
 - a. su familia,
 - b. Max Piccolomini,
 - c. Gordon.
- C. Wallenstein: una obra maestra de descripción de caracteres.

[21]

IV

La ira corrompe a los mejores.

(demostrado por la riña de Agamemnon y Aquiles)

- A. El conflicto entre Agamemnon y Aquiles.
- B. La ira corrompe a los mejores.
 - I. Envilece al hombre,
 - 1. A Agamemnon, príncipe de los pueblos, a un robo común;
 - 2. al primer héroe, Aquiles, al abandono de su propio pueblo.
 - II. Pone a los mejores en el máximo peligro:
 - 1. muchos héroes son matados y heridos,
 - 2. los griegos llegan a la máxima tribulación.
 - III. Él mismo ocasiona a los airados el mayor sufrimiento.

[21a]

Sexto curso.

¿Qué se nos hace atractivo en la semblanza de vida de Schiller?

- A. La diferencia entre Schiller y Goethe.
- B. I. La vida de Schiller nos presenta como ejemplo de una lucha heroica que nos dignifica
 - 1. contra circunstancias adversas,
 - 2. contra defectos propios.
 - 3. contra la debilidad del cuerpo
- II. nos conmueve
 - 1. por su amabilidad.
 - 2. su paciencia en el sufrimiento.

[22]

¿De qué modo prepara el pueblo la liberación de Suiza?

- A. La opresión de Suiza por los gobernantes.
- B. El pueblo prepara la sublevación.
 - I. Gertrud persuade a Stauffacher a la acción.
 - II. La unión de Walter Fürst, Melchthal y Stauffacher:
 - 1. Stauffacher visita a Walter Fürst para aconsejarse con él;
 - 2. El desafío contra el padre de Melchthal conduce a una resolución rápida.
 - 3. Quieren preparar una deliberación más amplia.
 - III. La reunión sobre el monte Rütli:
 - 1. Llegada de los habitantes de los tres cantones e informe de Melchthal.
 - 2. Preparación de las deliberaciones
 - 3. Las deliberaciones a) renovación de la antigua alianza, b) renuncia de la unión con Austria, c) renuncia de una apelación al Emperador, d) resolución de actuar independientemente: α) guardar todos los derechos, β) expulsar a todos los gobernantes, γ) posponerlo hasta después de Navidad.

- C. Queda sin solución cómo deshacerse de Geßler (interrelación de acción entre Tell y acción Suiza).

1. Clasificación (apuntar en el margen las partes),
2. lenguaje, puntuación,
3. *ß*,
4. tiempos,
5. calladamente¹⁴⁸, etc.
6. Zeller – E. Mohr: "Por su heroísmo ella llena de valor también a su marido",
7. apoderarse – dar poderes.
8. Gertrud no es figura histórica.

[22a] 1. Contenido del quinto acto.

2. impresión de la escena de parricida
3. ¿Cómo habría hecho Schiller el drama Tell si no se hubiera atado a la leyenda?
4. Méritos del drama:
 - a. caracteres de las personas,
 - b. característica de todo un pueblo,
 - c. ambiente del todo y de los actos individuales.

[23] *El niño que ha sufrido quemaduras teme el fuego.*

Razones:

- I. La experiencia propia deja reconocer mejor el contenido causal.
- II. Lo experimentado en el propio cuerpo se graba más profundamente y vuelve a aparecer en el momento dado.
- III. Ya que el hombre intenta evitar cualquier sufrimiento, huye de lo que ha reconocido como causa del mal.

Wannemacher – Kluding

Característica de Maria Stuart basada en el primer acto del drama de Schiller.

- A. El primer acto nos da a conocer la personalidad y la situación en que se encuentra Maria Stuart.
- B. La llegamos a conocer:
 - I. como una mujer de altos dones intelectuales
 - a. muy instruida,
 - b. pronto a replicar,
 - c. elocuente,
 - d. prudente;

¹⁴⁸ Seguramente se refiere a la ortografía, antes se escribía *im stillen*, nueva ortografía *im Stillen*...

- II. como mujer efusiva, de corazón vivamente sensible
 - a. de pasión fácilmente inflamable,
 - b. de fiel dependencia y de solicitud para [23a] con los suyos,
 - c. hija fiel de su Iglesia,
 - d. amable también con los extraños;
 - III. como mujer de fuerte y decidida voluntad
 - a. en la penitencia y en la lucha contra sus defectos,
 - b. en su lucha por la liberación.
- C. La narración del primer acto evoca viva simpatía por la protagonista.

[24] *El punto culminante en Maria Stuart de Schiller.*

- A. Breve resumen de los dos primeros actos.
- B. La entrevista de las dos reinas presenta el punto culminante.
 - I. Casi toda la acción hasta ahora ha tenido como su objetivo esta entrevista;
 - 1. María ha puesto en ella toda su esperanza y ha aspirado a ella;
 - 2. sus amigos se han esforzado en conseguirla.
 - II. Desarrollo de la entrevista:
 - 1. Las fuerzas de María amenazan a fallar en el momento decisivo;
 - 2. Ella se esfuerza con todas sus fuerzas (para controlarse y para alcanzar su objetivo): a) vence su rencor, b) acumula todos sus pensamientos.
 - 3. Es provocada por Isabel hasta el máximo,
 - 4. se venga;
 - III. El resultado de la entrevista
- C. ¿Hay todavía esperanza de salvación?

[25] *La idea de libertad en las obras dramáticas de Schiller.*

- A. ¿Cómo se explica que las obras dramáticas de Schiller sean todas sobre luchas por la libertad?
- B. I. Libertad exterior :
 - 1. de la tiranía los dramas de su juventud;
 - 2. de dominación extranjera política : La virgen de Orléans, Guillermo Tell.
 - 3. de cualquier poder superior : Wallenstein, Demetrius¹⁴⁹, La prometida de Messina
- II. Libertad interior:
 - 1. indicada delicadamente en Los bandidos¹⁵⁰, Fiesco¹⁵¹,

¹⁴⁹ *Demetrius*, obra dramática de Schiller (1804/1805).

¹⁵⁰ *Die Räuber* (Los bandidos), obra teatral de Schiller (1781), fue su primer gran éxito.

¹⁵¹ *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* (La conjuración de Fiesco en Génova), obra dramática de Schiller, de 1783.

2. resaltando más la acción interior de Don Carlos,
3. lo esencial en Maria Stuart, La virgen de Orléans.

[26]

Respecto al carácter

1. *¿Qué es carácter?* ¿Carácter – marca? temperamento, cualidades, unidad y orden de las cualidades; disposición de ánimo básica.
2. *¿Cómo se conoce?* Comportamiento exterior (hacia sí mismo, hacia otros, hacia Dios), obras, el comportamiento de otros hacia él, manifestaciones de otros sobre él.
3. *¿Cómo se produce una imagen de él?* Trabajo preparatorio: acumular material según 1 y 2, y según el material agrupar en 1 o 2.

[27]

Costumbre y usanza como método de educación en mi tierra.

A. Explicación de los conceptos.

B. I. *¿Qué son las costumbres y usanzas características de mi tierra?*

- a. En la vida familiar,
- b. en la vida de la comunidad,
- c. en la vida religiosa.

II. *¿Qué efecto educativo tienen?*

- a. para el individuo,
- b. para el conjunto, la colectividad.

C. Desaparición de las costumbres.

6

I. *¿Podemos leer todavía hoy con ganas la obra “Minna de Barnhelm” de Lessing?*II. *Las tareas más importantes de la mujer en nuestro tiempo.*

Característica de uno de los protagonistas en “Minna von Barnhelm”.
(Franziska).

[28]

*Conjuntamente con los griegos**¿podemos considerar a Ulises como héroe favorito?*

A. Ulises al lado de Aquiles el héroe favorito de los griegos.

B. No podemos totalmente compartir la preferencia de los griegos, pero podemos entenderla.

I. *Ulises tiene muchas características que nos atraen también a nosotros.*

1. el amor a su patria y su familia;
2. paciencia en el sufrimiento;
3. prudencia y presencia de ánimo.

II. *Alguna cosa que otra sobre él nos repugna:*

1. crueldad.
2. falta de sinceridad.

II. El que los griegos no sientan tal rechazo lo entendemos

1. por su paganismo,
2. por su sobreestimación de los dones intelectuales.

C. ¿Iliada u Odisca ?

[29]

Heroísmo alemán y griego.

A. La *Iliada* y *El canto de los nibelungos*.

B. I. Lo que constituye el heroísmo como tal lo podemos encontrar en ambas obras.

- a. Fuerza física eminente,
- b. valentía hasta desdeñar la muerte,
- c. el placer por la lucha.

II. Cosas concordantes en el ideal especial del héroe:

- a. sensibilidad para con los extranjeros,
- b. dureza para con los enemigos.

III. Características diferentes:

- a. desmesura y terquedad feroz en los germanos, mesura y serenidad en los griegos por sumisión a los dioses y al destino,
- b. sinceridad e ingenuidad (candidez) – astucia y socarronería.

C. ¿Cuál está más cercano con nosotros?

[30]

Elementos antiguos y cristianos en Ifigenia de Goethe:

A. I. Prototipo del estilo clásico.

B. I. Elementos antiguos:

1. la materia,
2. la forma exacta,
3. el fatalismo de la canción de las Parcas,
4. el carácter de Pilades.

II. Elementos cristianos

1. las relaciones entre griegos y bárbaros,
2. la fe de *Ifigenia*,
3. su misión de redención.

C. Opinión propia sobre la obra literaria.

[31]

*El que, en un tiempo vacilante, está vacilante,
aumenta el mal y lo extiende más y más.*

A. Origen.

B. I. ¿Qué es un tiempo vacilante ?

- a. un tiempo en que dispositivos exteriores fallan;
- b. un tiempo sin convicciones interiores estables.

II. Aquel está vacilante:

- a. quien cambia en sus opiniones,
- b. quien no llega a actuar firme y consecuentemente.

III. Tal hombre

- a. extiende el mal juntándose él mismo a los que ya están vacilantes y hacen que otros que todavía están firmes comiencen a vacilar;
- b. lo aumenta porque su falta de firmeza agrava la de los otros.

C. Hombres firmes son columnas para el tiempo.

[32] *“El cantor ¡que vaya con el rey!,
los dos viven en las alturas de la humanidad”.*

A. Cantores en las cortes reales.

B. I. Cantores y reyes dependen unos de los otros:

- a. las acciones del rey son la materia del cantor,
- b. la canción del cantor hace conocer la gloria del rey,
- c. del rey recibe el cantor su paga.

II. Los dos viven en las alturas de la humanidad; esto es,

- a. Están distinguidos de la multitud: 1) el uno por su posición, 2) el otro por su talento natural;
- b. los dos tienen poder sobre los hombres: 1) el primero un poder exterior, 2) el otro un poder interior;

C. Los dos tienen la vocación de guiar la humanidad a la altura.

[33] *Adviento.*

A. Ha llegado el adviento.

B. ¿Cómo se nota que ha llegado?

- I. Celebraciones externas de adviento dentro y fuera de la iglesia.
- II. Preparaciones externas de Navidad.
- III. Preparaciones interiores de Navidad.

C. Navidad.

[34] *El amor fiel ayuda a levantar todas las cargas.*

A. Origen de la cita.

B. I. El amor fiel hace ligeras todas las cargas, porque es un consuelo (el amor de los esposos, de los padres, de los hijos, de los amigos).

II. El amor fiel encuentra caminos para quitar las cargas:

- 1. penuria material,
- 2. sufrimiento físico,
- 3. sufrimiento psíquico,

C. Alegría compartida doble alegría— dolor compartido — dolor a medias.

¿Qué tareas tiene la mujer en nuestro tiempo?

A. Cambios en la vida de la mujer.

B. Las tareas de la mujer

- I. en su vida doméstica,
- II. en su vida profesional,

- III. en su vida pública
 - a. en su vida política,
 - b. en su vida social.

C. ¿Qué tendría que ser la meta de todas?

[35] *La máquina nos ha hecho ricos y pobres.*

Explicación.

- A. La época de la máquina.
- B. La máquina nos ha hecho ricos y pobres:
 - I. en bienes materiales
 - a. 1) producción de bienes, 2) adquisición de dinero, 3) adquisición de bienes (rebaja de precio; transporte,)
 - b. inferioridad de productos, destrucción de la artesanía, depauperación de las masas.
 - II. en bienes intelectuales
 - a. 1) como herramienta para la producción de obras de cultura, 2) como medios de transporte que las hacen accesibles
 - b. 1) seducción para la estimación de bienes inferiores, 2) fragmentación de fuerzas
 - III. en bienes afectivos:
 - a. apertura de accesos (viajes, libros),
 - b. trastorno a causa de placeres y rechazo de bienes superiores.

[35a] *Argumentación.*

- I. Es *propio de la máquina* el que
 - a. ponga las fuerzas naturales al servicio del hombre, y someta la tierra;
 - b. se somete al hombre.
- II. Es *propio de la naturaleza del hombre* que se aproveche
 - a. la naturaleza, que por la producción sea estimulado a más y más producción y a un nuevo placer;
 - b. que por ello olvida las obligaciones 1) consigo mismo, 2) con el prójimo, 3) con Dios.
- C. No son las máquinas las que nos hacen ricos y pobres, sino nosotros mismos.

[36] *El trabajo es la fuente de virtud.*

Trabajo preparativo : primera clarificación de los conceptos.

- I. Exposición plástica del significado: ejemplo de un hombre que madura a la virtud (=aptitud ética) por el trabajo.
- II. Reflexiones sobre el significado: La acción perseverante hace madurar la aptitud ética:

1. El trabajo objetivo le otorga al hombre a) tranquilidad y claridad de pensamiento, b) firmeza de voluntad, c) una manera de vivir ordenada.
2. El trabajo en uno mismo causa a) la liberación de malas inclinaciones y costumbres, b) la orientación permanente a lo bueno en pensamiento y obra.

III. *¿Por qué es así?*

1. La virtud es la actitud permanente hacia lo bueno en pensamiento y obra.
2. No existe en el hombre, sino tiene que ser adquirida a) por lucha contra los instintos adversos; b) por formación positiva del espíritu.
3. Los dos son realizado (según II.) por el trabajo.

IV. *Objeciones:*

1. *¿Es solamente el trabajo la fuente de virtud?* No, hace falta más o menos la gracia.
2. *¿Puede hacer también del trabajo un vicio?* a) puede atrofiar el alma por actividad exterior en el trabajo objetivo, b) fariseísmo y presunción que puede encubrir el trabajo en uno mismo?

V. *Conclusión.*

[36a] 1. Valor psicológico.

2. Dictámenes de otros sobre un libro.
3. Los cuentos italianos de Brentano¹⁵²; los cuentos de Eichendorff¹⁵³.
4. que a los niños les gusta leer, ninguna causa suficiente para la biblioteca.
5. La novela.
6. ¡Libros alemanes!¹⁵⁴
7. Federer¹⁵⁵.
8. Niños de la ciudad y del campo.
9. Cuentos para toda clase de edad.
10. Lo más grande posible.
11. Lista de alumnos para préstamo.
12. *Luiſe* de Voss¹⁵⁶ no es obra de arte.
13. Estética.
14. la Biblia como libro para niños.

[37] *Trabajo y esfuerzo son las alas que conducen sobre piedras y colinas.*

A. Paso de la imagen a la reflexión.

152 Cf. nota 89.

153 Joseph von Eichendorff (Lubowitz 1788 – 1857 Neisse); poeta, novelista y crítico alemán; en relación con al mención hecha por Edith, podemos mencionar especialmente la obra: *Aus dem Leben eines Taugenichts* (La vida de un pillo), de 1826.

154 La lectura de esta dos palabras es muy dudosa; son difíciles de leer en la fotocopia del autógrafo.

155 Lectura insegura; ¿Podría ser quizás “foedera”?

156 Parece referirse a Johann Heinrich Voss (Sommersdorf 1751 – 1826 Heidelberg), poeta y crítico alemán, que escribió la obra *Luiſe* (1783/1784).

- B. I. *Explicación*: Las dificultades se superan mediante el esfuerzo constante
1. externas (defectos corporales, pobreza, adversarios);
 2. internas (falta de aptitud, inclinación a las distracciones, debilidad de voluntad).
- II. *Argumentación*:
1. Las fuerzas se desarrollan y se forman mediante el esfuerzo;
 2. Incluso objetivos lejanos se pueden conseguir poco a poco mediante el uso del esfuerzo constante.
- III. *Argumentos opuestos*: No todo fin puede alcanzarse con trabajo y aplicación:
1. ninguno que en general sobrepase las facultades ;
 2. ninguno que esté en contra de la voluntad de Dios.
- C. *Resolución*: trabajo y aplicación con los adecuados dispositivos bajo la dirección de Dios.

[38] *No es oro todo lo que brilla.*

- A. El fulgor del oro es un símbolo de un valor constante e interior.
- B. I. Hay cosas que brillan, pero engañan respecto al valor interior:
- a. como consecuencia de circunstancias exteriores especiales (folaje otoñal a la luz del sol – hombres en un entorno que les agrada);
 - b. como consecuencia de un aire exterior engañoso (joya dorada – un comportamiento fingido).
- II. Alguna cosa que otra demuestra un brillo genuino que sin embargo desaparece pronto:
- a. metales comunes,
 - b. hombres sin firmeza.
- C. No juzgues por las apariencias.

[39] *Después del trabajo es bueno descansar.*

- A. Las vacaciones han sido un beneficio.
- B. I. Después del buen trabajo diario uno que regenerado con
1. una tranquila tarde,
 2. un sueño sano.
- II. Después de un año lleno de trabajo el descanso de las vacaciones.
- III. Después de una vida laboriosa una vejez tranquila y el descanso eterno.
- C. El holgazán no conoce todas estas satisfacciones.

[40] *¿Por qué nos dedicamos a la música?*

- A. Dedicación a la música en el seminario.
- B. I. La música se lo merece que nos dediquemos a ella:
- a. corresponde a una necesidad general del corazón.
 - b. Es un arte especialmente alemán.

- c. Es una fuente de alegría noble.
- d. Es el adorno más hermoso del servicio divino.
- II. Es *necesaria* cultivarla:
 - a. adiestramiento del gusto
 - b. ejercicio del oído
 - c. técnica de la realización.
- C. ¿Merece la música una distinción ante las demás artes?

[41] *Vida de familia en tiempos pasados y ahora.*

Tarea : De las impresiones de los tiempos pasados y de hoy destacar problemas y tareas.

- I. *La familia de los tiempos pasados*: un organismo en que todos los miembros vivieron *una* vida. Matrimonio por los hijos. Vida de los padres por los hijos y con los hijos. Vida de los hijos según el ejemplo de los padres siguiéndoles muy de cerca. Acontecimientos de familia. Alegrías domésticas (libros, música, baile, fiestas eclesíásticas).
- II. *Familia hoy*: proceso adelante. En general: los padres siguen sus propias metas y permiten que los hijos vayan sus caminos. Los hijos han dejado de confiar en sus padres. Tareas y gozos fuera de casa.
- III. *Concepto de matrimonio y familia hoy*: institución anticuada. Matrimonio basado en camaradería. Educación pública.
- IV. ¿*Qué se pierde con ello*? Seguridad tranquila y protección del individuo. Formación de la personalidad por la comunidad. La continuidad de desarrollo cultural.
- V. ¿*Qué se gana con ello*? Desarrollo más libre y amplio de la individualidad. Unión más fuerte de compañeros en edad y pensamiento.
- VI. ¿*Qué hay que hacer para frenar el decaimiento*?
 - 1. despertar el gusto para ello mediante el cultivo de una hermosa vida común.
 - 2. *Imágenes de una vida hermosa de familia* en la literatura y la vida,
 - 3. *discusiones* sobre la importancia de la esposa, de la madre, la hija, de las empleadas de casa.
 - 4. Introducción en el sentido cristiano del matrimonio: Su finalidad la propagación del reino de Dios (Tobías); la santificación de los esposos; el símbolo de la alianza de Cristo con la Iglesia (1 Cor 7). Indisolubilidad por todas las razones (Mt 5, 27ss)

[42] *El niño que ha sufrido quemaduras teme el fuego.*

- A. Explicación del sentido literal.
- B. De los escarmentados nacen los avisados:
 - I. Se llega a conocer el peligro a) físico, b) espiritual, c) moral.
 - II. Evita el peligro a) físico, b) espiritual, c) moral.
- C. La experiencia es más eficaz que el consejo.

[43] *El maestro nunca está del todo hecho.*

- A. ¿Quién puede ser un maestro del todo hecho? Quien domina la materia perfectamente. Quien posee el método de hacerlo comprender bien a todos los discípulos. Quien ha entendido perfectamente el ideal de la educación. Quien entiende formar a los niños completamente hacia este fin.
- B. El maestro nunca está del todo hecho, porque su tarea es infinita:
En la educación:
- I. La materia puede
 1. ser extendida,
 2. profundizada más todavía.
 - II. El *método* puede ser siempre aún mejorado
 1. por estructura lógica más enfocada,
 2. por ilustración más abundante,
 3. por una mejor adaptación a las almas de los niños.
- En la enseñanza:
- III. El *objetivo* : la personalidad completa puede ser captada cada vez más profunda y abundantemente.
 - IV. Los *medios* para ello permiten una cada vez mayor perfección:
 1. la enseñanza,
 2. el ejemplo.
- C. Consecuencias prácticas.

[44] *¿Cómo podemos despertar en nuestros alumnos el sentido por los gozos nobles?*

- A. Necesidad...
- B. Podemos despertar el sentido por los gozos nobles
- I. haciendo sobre todo que los niños experimenten alegría :
 1. hacer *que toda la vida escolar* esté empapada de ella: a) por la configuración de las aulas, b) por la configuración de la vida común, c) por la naturaleza propia;
 2. despertar alegría en *las clases* a) en las materias naturaleza, vida humana, arte, religión, b) en la actividad de las fuerzas propias (principio de trabajo);
 3. en actividades organizadas especiales: fiestas, excursiones, teatro, etc.
 - II. Hacer entender lo que son gozos verdaderos y gozos falsos
 1. por lecturas,
 2. por conversación.
- C. Significado para la vida futura de los niños.

Eres hombre, considéralo y piénsalo bien.

- A. tarea: explicación.
- B. I. Considera lo que significa ser hombre.

- a. Elevado sobre todas las criaturas mortales,
- b. elegido para hijo de Dios,
- c. sometido al pecado,
- d. atado a otros.
- II. Piensa a lo que obliga:
 - a. a utilizar los dones,
 - b. a obedecer a Dios,
 - c. a luchar contra el pecado,
 - d. cultivar la relación con los demás.
- C. Ser hombre significa ser luchador.

[45] *El hombre no es sólo lo innato sino también lo adquirido.*

- A. Poseer y ser.
- B. I. En el hombre es innato
 - a. *lo que es* 1) un tipo, 2) una individualidad;
 - b. *cómo es, esto es, qué atributos posee*: 1) la inteligencia, 2) la emotividad, 3) la voluntad.
- II. El hombre *no es* algo acabado o completo, sino se va haciendo:
 - 1. un *qué*,
 - 2. un *cómo*.
- III. De esta forma adquiere lo que será después.
- IV. 1. El desarrollo de aptitudes tiene lugar mediante la adquisición del exterior.
- 2. Lo que es posesión primero, después es órgano.
- C. Lo que uno es, se lo debe a los demás.

Argumentación.

- A. Explicación breve.
- B. El hombre consta también de lo adquirido
 - I. porque no viene al mundo acabado;
 - II. por lo tanto tiene que adquirir para ser lo que puede ser;
 - III. puede hacerse lo que adquiere.
- C. El hombre, hablando en rigor, *no es* lo innato sino lo que se hace.

[46] *¿Qué características del pueblo alemán llegamos a conocer en el "libro del pueblo"¹⁵⁷ del judío errante?*

- A. Las novelas populares alemanas.
- B. I. La novela popular del judío errante
- II. nos demuestra:
 - 1. la profundidad de pensamientos,
 - 2. la religiosidad,

3. la creatividad poética.

C. Complemento de la imagen mediante otras novelas populares.

[47] *Fiel cumplimiento del deber hacia el Estado propio no excluye servicio sacrificado para con la humanidad.* (Investigar)

A. Evidentemente ambas facetas son experimentadas con frecuencia como contradictorias (nacionalismo – internacionalismo)?

B. I. Explicación:

a. ¿En qué consiste el cumplimiento fiel del deber...? 1) En el servicio escrupuloso del funcionario, o sea, del jefe del Estado. 2) En el cumplimiento de los deberes cívicos (obediencia a la ley, contribución, obligación de votar), 3) en el cumplimiento minucioso del trabajo profesional

b. ¿En qué consiste el servicio hacia la humanidad? 1) En obras que favorecen a toda la humanidad, 2) en el trabajo de comprensión mutua y equilibrio de los pueblos.

II. Argumentación :

a. Razones para la compatibilidad: 1) la tranquilidad y el orden de cada Estado favorecen a toda la humanidad; 2) las obras de arte, descubrimientos e inventos tienen un valor para toda la humanidad.

b. Razones en contra: 1) el cumplimiento del deber para con la patria está con frecuencia en contradicción de los intereses de la humanidad (armamento bélico, sobreestimación del propio pueblo), 2) el servicio a la humanidad se presta muchas veces en contraposición a los intereses del propio estado.

C. Los argumentos en contra se basan sobre un concepto falso de los dos. (Patriotismo – cosmopolitismo)

[48] *Servicio en la escuela elemental como servicio al pueblo.*

A. El maestro es el auténtico educador del pueblo.

B. Sirve al pueblo

I. mediante la educación de la juventud

- para ser hombres moralmente puros y religiosamente firmes;
- para ser hombres calificados en su profesión,
- para ser hombres socialmente abnegados.

II. Mediante el trabajo de formación de los adultos:

- para poder realizar con éxito el trabajo para con la juventud,
- para influir en el presente.

III. Para poder realizar este trabajo tiene que

- conocer el pueblo y ganar su confianza viviendo en él.
- conocer los males que sufre el pueblo (pobreza social, extravío en conceptos políticos, económico-sociales y religiosos);

3. Conocer remedios y saber aplicarlos: a) profunda formación religiosa y vida ejemplar; b) capacidad de criticar convincentemente [48a] los acontecimientos del presente; c) la maestra comprensión especial para las tareas de la mujer como esposa, señora de casa y madre.
- C. El maestro, tal como sale de la escuela de magisterio, no está capacitado todavía para esta clase de trabajo.

[49] *Alemán literario y dialecto en la escuela primaria.*

- A. Conceptos más antiguos y más modernos.
- B. Hay que considerar los dos.
 - I. El alemán literario
 - a. por motivos prácticos 1) para poder progresar en el oficio se necesita tener facilidad para escribir y leer; 2) tiene que existir la posibilidad de entenderse en otras regiones del país y con otras clases sociales.
 - b. motivado por los ideales: 1) por la unidad del pueblo; 2) para adquirir acceso hacia una formación espiritual más alta.
 - II. El dialecto merece atención:
 1. es el lenguaje natural del pueblo;
 2. es el lenguaje natural del niño;
 3. es la fuente viva para el lenguaje literario.
 - III. Consecuencias pedagógicas:
 1. Partir del dialecto;
 2. enseñanza del alemán literario: articulación de los sonidos (+escritura), expresión;
 3. (grado superior): despertar la comprensión del sentido de los dos.

[50] *Buenos libros como medio de educación.*

- A. Libros buenos y malos.
- [B.] I. ¿Qué entiendo yo bajo un libro infantil bueno.
 1. ejemplos,
 2. ejemplos,
 3. ejemplos.
- II. ¿Qué efectos puede obrar el libro infantil?
 1. Enriquecimiento de la inteligencia y de la fantasía.
 2. Formación de la emotividad y de la voluntad.
 3. Formación del gusto.
- III. ¿Cómo hay que alcanzar el efecto?
 1. Suministro de buenos libros infantiles.
 2. Cuidado por una lectura adecuada: a) lectura común, b) diálogo sobre lectura privada, c) adaptación al gusto y condiciones de vida de cada uno.
- C. Niños que no quieren leer.

El maestro nunca está del todo hecho.

- A. ¿Quién puede ser un maestro del todo hecho?
- B. El maestro nunca está del todo hecho.
 - I. Según su formación teórica;
 - 1. en la materia de diversas las asignaturas,
 - 2. en la pedagogía.
 - II. Según su capacidad práctica:
 - 1. en el conocimiento de los niños,
 - 2. en la enseñanza y la educación.
 - III. Como personalidad.
- C. Docendo discimus¹⁵⁸.

**D. ESQUEMAS DE LITERATURA (SIGLOS XVIII-XIX) Y TAREAS ESCOLARES
(Espira)**

Complemento I.

Tercera clase.

- 1. El significado de la escuela Carlos para el desarrollo poético de Schiller.
- 2. Walter Tell (Breve semblanza).
- 3. Los monjes como educadores del pueblo alemán.
- 4. La conversión de Elmar.
- 5. El otoño en la naturaleza y en la vida del hombre.
- 6. El cantor y el rey.
- 7. Conde Eberhard el "Rauschbart".
- 8. Tema a libre elección.
- 9. "Rey Ottokar" de Grillparzer como drama histórico.
- 10. Canto popular y canto artístico.
- 11. El encuentro de las dos reinas en "Maria Stuart" de Schiller.
- 12. El bosque en los cuentos alemanes.
- 13. La unión hace fuerte.
- 14. Tema a libre elección.
- 15. La vida en una pequeña ciudad alemana a finales del siglo XVIII (según "Hermann y Dorotea").

158 "Enseñando aprendemos".

Deberes escolares:

- I. La lengua es un miembro pequeño y ocasiona grandes cosas.
- II. Semanas amargas, fiestas alegres.
- III. La vida de un minero y la vida de un marinero. Una comparación.

Complemento 2.

Cuarta clase.

1. El que se atreve a arriesgar ya ha conseguido la mitad.
2. La preparación de la catástrofe en "la virgen de Orléans" de Schiller.
3. El heroísmo alemán como reflejo de la poesía alemana de la Edad Media.
4. Las figuras de mujeres en "[Wilhelm] Tell" de Schiller.
5. Parzival, una imagen de la esencia alemana.
6. Los elementos de la antigüedad in "La prometida de Messina" de Schiller.
7. Lo bueno cuesta tiempo.
8. Walter von der Vogelweide. Su vida y su personalidad según sus canciones¹⁵⁹.
9. La tragedia de Weislingen en "Götz von Berlichingen"¹⁶⁰.
10. Tema a libre elección.

Deberes escolares:

1. La tierra está llena de la bondad de Dios.
2. El perdón es lo más divino de las victorias.
3. Ser hombre significa ser luchador.

Tercera clase.

A. Lecturas.

- a. Prosa: historia y geografía, descripción de caracteres.
- b. Poesía: baladas de Schiller y Goethe, Fontane, etc.. Idilios de Voss y Mörike, canciones populares y poesías líricas de maestros antiguos y modernos.

Dreizehnlinden, Wilhelm Tell, Maria Stuart, Minna de Barnhelm, Felicidad y fin del rey Ottockar, Hermann y Dorotea.

B. Composición (véase complemento 1).

159 Walter von der Vogelweide (c. 1170-1230), poeta y trovador; entre otras obras recordemos *Minnelieder* (Canciones de amor) (después de 1188), *Minnelieder* (Canciones de amor) (hacia 1210), etc.

160 "Götz von Berlichingen", obra dramática de J. W. Goethe, de 1773, de su período inicial de "Sturm und Drang". En la obra Götz, protagonista del drama, era el hombre fuerte (el hombre de brazo de hierro, a causa de su brazo con prótesis metálico, y Eisingen era el hombre débil (Götz amigo del obispo de Bamberg, antiguo amigo y actual enemigo de Weislingen; ambos se reconcilian, hasta se compromete con la hermana de Weislingen, María. Pero Götz cae en las redes de la bella intrigante Adelheid von Waldor; y la doble traición, al amigo Weislingen y a su prometida hermana, origina una serie de desgracias...

Sexta clase.

A. Lecturas.

Kleist¹⁶¹, Príncipe Friedrich von Hoenburg. Grillparzer, El tosón dorado. Hamlet de Shakespeare. Pruebas de la literatura poética romántica, de los dramas de Hebbel y O. Ludwig.

B. Composición (véase complemento 3).

Complemento 3.

Sexta clase.

1. Aprendemos a través de la vida.
2. La enseñanza en el servicio de la educación.
3. Tal como cantaron los antepasados, así gorjean los jóvenes.
4. El desarrollo interior del Príncipe de Homburg.
5. El educador como guarda de la cultura popular.
6. Escuela e individualidad.

Deberes escolares: "como fuiste fiel en cosa de poco, te pondré al frente de mucho"¹⁶². (Piedra de toque del propio conocimiento y norma de la autoeducación).

Cuarta clase

A. Lecturas.

- a. Lecturas de las clases: La virgen de Orléans, Wilhelm Tell, La prometida de Messina, Goetz de Berlichingen.
- b. Lecturas privadas: Hermann y Dorotea. El canto de los nibelungos, Parzival en traducción.

B. Composición (véase complemento 2).

161 Heinrich Kleist (Frankfurt 1777 - 1811 Frankfurt), poeta genial del romanticismo alemán. Edith cita a continuación el mejor drama de Kleist: *Prinz Friedrich von Homburg*.

162 Mt 25, 21.

II.

DISCUSIÓN: FUNDAMENTOS DE LA FORMACIÓN DE LA MUJER

Nota introductoria

Con motivo de la conferencia de Edith "Fundamentos de la formación de la mujer", del 8 de noviembre de 1930, ante el Comité de formación de la sociedad católica alemana de mujeres en la localidad de Bendorf, al día siguiente surgió el diálogo sobre el tema, dirigido por la presidenta de la sociedad Gerta Krabbel.

El protocolo de esta discusión como de congreso en Bendorf en los días 8 y 9 fue llevado a cabo por Emmy Schweitzer, secretaria de Gerta Krabbel, primero por medio de la estenografía y después pasado a máquina.

Este texto ha aparecido últimamente en ESGA 13, 238-248, de donde se ha hecho la traducción llevada a cabo por F. J. Sancho, y revisada por J. Urkiza.

Moderadora de la Discusión:

Dra. Gerta Krabbel¹, presidenta de la Asociación católica alemana de mujeres.

Participantes de la discusión fueron:

Dra. A. Albers, consejera de estudios.

Dra. Luise Bardenhewer², Consejera de la escuela superior en Coblenza.

Dra. Annie Bender³, directora de estudios superiores.

1 Gerta Krabbel (In Witten/Ruhr 1881-1961 Aquisgrán), era presidente de la Alianza católica de mujeres alemanas en los años 1926-1952. Conoció a Edith Stein por encontrarse con ella en varias reuniones (Bendorf y Aquisgrán). Era también redactora jefe de la revista "Die christliche Frau", órgano de la Asociación de Mujeres, y publicó en esa revista varios escritos de Edith Stein del tiempo de su estancia en el convento.

2 Luise Bardenhewer (Ürdingen 1886 - 1981 Mönchengladbach).

3 Annie Bender (Winterberg 1890 - 1973 Colonia), profesora de instituto y más tarde directora.

Marie Buczkowska⁴, ponente, Asociación alemana de mujeres católicas.
 Dra. Agnes Heitzer, consejera de estudios.
 Dra. Marta Jenke, consejera de estudios en Essen.
 Madre Josepha⁵, ursulina, Werl.
 Señora Lentz.
 Dra. Maria Müller⁶, directora en una escuela superior femenina.
 Señora Nettesheim.
 Señora Dra. med. Neuenzeit.
 Señora Dra. Norres, consejera de estudios.
 Dra. Maria Offenber⁷, directora de la escuela social femenina de Aquisgrán.
 Señora A. Pfennings⁸, consejera de escuela superior.
 Madre Petra⁹, ursulina de Dorsten.
 Señora Wirtz.

Discusión. Sábado por la mañana

Dra. Krabbel: Queremos tratar sistemáticamente al pensamiento expuesto en la conferencia. No es fácil, porque existen diferentes puntos de vista. Quizás, en última instancia, no son tan diferentes, sino que quizás se trata más de un diferenciación de caminos. Queremos acercarnos con seriedad y provecho, y preguntarnos: para qué nos hemos reunido aquí, puesto que ha llegado el momento, en que se tenga que aclarar de una vez muy profundamente sobre la formación de la mujer. En la corriente de la vida hay que poner los eternos principios, lo permanente y lo contingente, en su relación correspondiente.

Dra. Offenber: Tengo la sensación que el diálogo exige una decisión por nuestra parte: si el problema de la formación, por un lado, la contemplamos

4 Marie Buczkowska (Mödling/Wien 1884 – 1912 Munich); era fundadora de la asociación juvenil de la unión católica de las mujeres alemanas. De 1931 a 1933 tuvo a su cargo la emisión de radio bávara, la hora para “mujer y niño”, emisión en la que Edith dio sus conferencias sobre el “arte materno de la educación” en los días 1 y 3 de abril de 1932 (cf. Conf. 20).

5 Josepha Böhnert, OSU, (Bielefeld 1870 – 1943 Werl); directora de la institución de formación de las Ursulinas en Werl en los años 1921-1931.

6 Dra. Maria Müller (1881-1933), fundadora de la comisión social-pedagógica de la asociación católica de maestras alemanas.

7 Maria Offenber (1888, Düsseldorff – 1972, Aquisgrán), alumna de Husserl, tuvo la intención de presentarse a cátedra con Heinrich Finke. Pero, al final, en estrecha relación con Helene Weber y Gerta Krabbel, se decidió por el trabajo social. En 1924 fundó la escuela social para mujeres en Aquisgrán que dirigió hasta 1957.

8 Señora A. Pfennings era, como se dice en carta de Elisabeth Meineck a Edith, presidenta de la asociación católica de filólogas alemanas e inspectora jefe de la primera enseñanza.

9 Petra (Agnes) Brüning, OSU, (Osterwick/Coesfeld 1879 – 1955 Dorsten), Superiora de las Ursulinas en Dorsten, tuvo bastante correspondencia epistolar con Edith, y permaneció muy unida a ésta hasta el final de su vida.

separada del tiempo, o por otro lado, desde el punto de vista de lo humano, del cristianismo, de la femineidad. Así alcanzamos nuestra independencia y venimos a lo profundo.

Señora Lentz: Yo opino lo mismo: tratar la cuestión de la formación desde el cristianismo y desde la mujer.

Dra. Krabbel: Yo pienso que hacemos un trabajo fructífero, si lo elaborado lo relacionamos luego con la conferencia. Por lo tanto, ahora hablemos sobre la cuestión de la formación.

Dra. Stein: ¿Estamos todos de acuerdo en que el concepto de formación se debe a la Ilustración? ¿Estamos todos de acuerdo en que el antiguo sistema escolar se construyó a partir de la ilustración?

Dra. Müller: eso no está aclarado.

Dra. Stein: Lo que he tratado de formular es una herencia escolástica: la imagen de la formación de hoy es una manera de expresión tal como la encontramos en Goethe. Se trabaja por algo que tendría que ser rechazado de nuestro punto de partida.

Dra. Bardenheber: tenemos que saber qué es lo que entendemos por un sistema escolar enciclopédico, si el tiempo antes o después de la guerra.

Dra. Stein: Creo que la situación es muy complicada: se puede comparar con un edificio que está en vías de desmantelamiento. Yo vengo de un centro de formación de maestras, yo misma he pasado por el instituto y la universidad, nunca antes había visto un centro de formación de maestras. Allí se "aprende". Nunca había pensado que se pudiera aprender una materia de memoria. Pero no puede ser de otra manera con la cantidad de materia para el examen.

Cuando dije que los programas de enseñanza fueron formados desde puntos de vista no básicos, también partía del pensamiento de la formación del maestro. Partían de este pensamiento: saber todo. Esos puntos de vista han remarcado que no estamos en lo correcto. Es por lo que se cargo más y más, y con eso se iba cada vez peor. Con las maestras pasaba lo mismo. Entonces se estudiaban 4 semestres, es decir, ahí se "aprendía", como habían aprendido en los cursos de seminario. En nuestros institutos antes se había hecho, sin duda, de otra manera. El nivel de los Institutos y de la Universidad de hoy ha descendido; todos quieren hacer sólo lo que es necesario.

Dra. Krabbel: Es bueno que se haya dicho esto. Con esto se aclaran los presupuestos de la conferencia.

Fr. Pfennings: Yo creo que se trata de determinadas dificultades, quizás especialmente en Baviera, en los centros que aún no se han cambiado.

Dra. Müller: Yo pienso, que no necesitamos discutir más sobre estas cuestiones a priori. Se tiene la impresión de que está ya pasado el ideal humanista de formación; caída del idealismo alemán. Se trata de algo totalmente nuevo:

comprender al hombre en su propia disposición y, al mismo tiempo, viéndolo como miembro de un todo. Este concepto de la formación está acuñado mucho más fuertemente en los círculos no-católicos (comunistas, movimientos juveniles, antroposofistas). Nosotros nos retrasamos y estamos con nuestro ser todavía en el Idealismo alemán. Lo vemos de forma diferente, pero no nos podemos colocar en otros ámbitos. Tal como se concibe la formación:

I. ¿Cómo unir lo individual con lo social? (Individualismo y universalismo).

II. ¿Cómo unir la formación masculina y femenina? (Visto en su conjunto).

No se puede ver sólo la formación de la mujer, esto es contra los tiempos. Naturalmente con eso no se ha pasado por alto lo propio de la mujer.

Dra. Offenberg: Creo que tenemos que desligarnos más fuertemente del tiempo, del desarrollo, hacia el humanismo, etc. Es claro que ya vemos algo diferente, para las viejas formas escolares nos frenan todavía: división de clases, exámenes, los correspondientes derechos, etc. son cosas accesorias frente a los fundamentos de la formación católica, tal como la Dra. Stein presentó ayer. Aún tenemos que ver algo más: los cambios en el tiempo, etc. Hoy sentimos una fuerte reforma de la institución escolar, pero todavía no una auténtica formación del hombre. El método puede torcerse colosalmente, no podemos hacer otra cosa, nos encontramos ahí metidos. ¿No queremos pensar una vez en la escuela, como quisiéramos que fuese - liberados de todo?

Dra. Bender: Ahí encuentro yo una contradicción. En la imagen que ha desarrollado la Dra. Stein, no podemos hacer interpretaciones. No me puedo imaginar cómo se pueda presentar un ideal puro de formación, e indicar en él las características de la mujer de hoy.

Dra. Offenberg: Antes tendríamos que aclarar de una vez lo fundamental, ver el problema de la formación desde la femineidad, humanidad, desde el tiempo, sin que lo que nos encorseta, independientemente del sistema en el que estamos.

Se han hecho muchas cosas mal, por eso la Dra. Stein exige el riesgo de construir una nueva escuela, que se libere y que se asiente sobre lo que es necesario.

Dra. Norres a la Dra. B.: La mujer de hoy es el resultado de las formas.

Dra. Bender: Tenemos que recordar que nosotras hemos pasado por estas escuelas.

Dra. Krabbel: Me parece que debemos seguir el pensamiento que ha expuesto la Señorita Müller, adentrarnos en lo más lógico: "el ser humano, el cristiano, la mujer en nuestro tiempo". ¡Por lo tanto, hablar desde la peculiaridad!

Dra. Albers: Insertar este punto de vista en la vida, ¿es suficiente para comprender toda la vida? ¿Rendimos así justicia a la persona y a las cosas?

Dra. Stein: Creo que yo no he hecho eso. He opuesto la "Tabula rasa" al otro principio de vida, como es dependiente de las cosas externas. La materia y las influencias activas de otras personas y la persona misma y la gracia divina. De esto último no debemos des conectarnos, no lo podemos como católicos. Como cristianos tenemos la convicción de que Dios tiene un plan con los hombres, que la acción de la gracia realiza una transformación. Si se excluye esto y se actúa sobre los niños, eventualmente se mata todo instinto religioso en ellos. Hay que contar con esto, lo que uno mismo no puede hacer. Yo quería llamar la atención sobre la variedad y la inmensidad de fuerzas que ahí actúan. Ve la profesión como un modo de incorporación del individuo en la comunidad. Tenemos principios muy diferentes a los de la gente moderna. La concepción individualista no es nuestra concepción. La concepción cristiana no es por comunidad, sino por la pertenencia miembro: en el gran organismo cada uno tiene su puesto como miembro, dado por su especificidad.

Yo era feliz en la Universidad entre los varones; yo no he sufrido por ello. Pero se tiene que tratar de captar, por qué razones a muchas les resulta difícil. Me gustó que ayer se hubiese hablado sobre la idea de la escuela primaria. Ninguna mujer es sólo mujer, se tienen grandes elementos en común con el varón. La formación profesional de las chicas debería llevarse a cabo de manera puramente objetiva: las matemáticas no se pueden tratar de manera masculina o femenina. El talento natural indicará lo que cada chica debe elegir. Ha elegido esto, entonces debe configurarlo a su manera. Existe, tanto el tipo de varón como de mujer. Si ambas fuerzas deben ser hechas féculas según su manera de ser, tenemos que conocer ambas. Es patente la exigencia de la colaboración de la mujer.

Dra. Offenberg: la señora Dra. Stein ha estructurado los elementos formativos en un orden objetivo. Habló de la regulación de la razón. Ella expuso: 1. formación religiosa, 2. formación de la persona, 3. formación teórica y práctica, que se separa según el talento. ¿No podríamos reflexionar más sobre esta idea de formación? ¿Qué les parece?

Dra. Heitzer: Hable de la gracia.

Dra. Stein: Hay que inclinarse con humildad, para reconocer su impotencia; sólo se puede influir tanto como se obra como instrumento de Dios. Por otro lado hay que intentar trazar puentes entre el niño y Dios. Tan pronto como el alma del niño ha encontrado a Dios, nosotros somos innecesarios.

Dra. Müller: Estamos en una situación difícil. Tomamos la formación más en serio de cuanto se tomaba hace 20 años. Tenemos que preguntarnos: ¿Somos, pues, nosotros lo que formamos? ¿Y si nos quitamos todo de encima? ¿qué es lo externo? ¿qué es formación?

I. La formación en sí misma está en peligro. ¿Y en nuestra situación podemos formar?

II. ¿cómo aparecerá la formación, si llevamos a cabo la actividad formativa desde una actitud de fe católica y desde un ambiente católico?

III. ¿Cómo formamos nosotras como mujeres? ¿Dónde comenzamos realmente, para que en nuestro tiempo tenga lugar una formación pura, una formación de la mujer?.

Dra. med. Neuenzeit: ¿Nos sería de ayuda, si una vez nos imagináramos, como haríamos para formar a nuestros hijos? Hay ayudas esenciales y no esenciales a través de la escuela como complemento de la formación en el hogar.

Dra. Norres: Gaudig¹⁰ y Kerschensteiner¹¹, tratan de estos temas.

Señora Nettesheim: ¿Tienen los padres ya el ideal de formación? Deberíamos tener claro sobre las últimas cosas fundamentales.

Dra. Krabbel: Se dirija la atención una vez más sobre lo común entre las concepciones diferentes.

Dra. Norres: Por parte católica Weismantel¹² trata todos estos temas.

Dra. Krabbel: ¡Nosotras como mujeres, que estamos en la labor de formación, queremos ver de una vez el ideal de formación *desde nosotras mismas*, y de una vez encontrar lo propio!

Dra. Norres: Tenemos que clarificar qué entendemos por formación. Aclarar los fundamentos: ¿qué es entendimiento, sentimiento?

Dra. Müller: Discutimos sobre cuestiones metódicas. Tenemos que ocuparnos de la exigencia fundamental, tal como la experimentamos: preguntémonos: ¿formamos nosotros entonces? ¿Cómo es entonces, si formamos nosotros realmente?

Señora Nettesheim: No es ninguna pregunta superficial. Creo que la señora Dra. Stein ha partido de las postrimerías o cosas fundamentales, porque nos falta lo nuclear: tenemos que descubrir el núcleo. Hay un catolicismo, que absorbe mucho de lo moderno y que intenta asimilar el espíritu del tiempo para reconciliarse con el espíritu del tiempo. Es importante que elaboremos el ideal católico de la formación.

Dra. Stein: La Sra. Müller dice que tenemos que partir de la vida. Un ideal de formadora es la madre de Noni en el libro de Svenson¹³. La madre es la primera formadora. La vida, el ejemplo de mi madre, aun cuando ella no tuvo ningún ideal de formación, ha actuado de manera formadora.

10 Hugo Gaudig (Nordhausen 1860 – 1923 Leipzig), pedagogo, director del seminario de maestras de Leipzig, escribió, entre otras, una obra titulada *Die Schule im Dienst der werdenden Persönlichkeit* (La escuela en servicio de la personalidad que se va formando).

11 Georg Kerschensteiner (1854, Munich – 1932, Munich), pedagogo y profesor en Munich; entre otras cosas, escribió una obra sobre la 'noción de escuela de trabajo'.

12 Leo Weismantel (1888-1964) filólogo y escritor bávaro, dramaturgo y pedagogo: escribió y publicó mucho, por ejemplo dramas, cuentos, novelas, etc.. En 1919 fundó la editorial Patmos.

13 Jon Svenson (1857-1944), narrador y escritor islandés; es autor de muchos libros. "Nonni".

Dra. Heitzer: es difícil que expongamos el ideal de formación que casi todos intuitivamente tenemos.

Dra. Bender: La Dra. Stein dijo que pasó intacta por la universidad. Pasar así por la Universidad, tal como ha sido expresado por la Dra. Stein, es sólo posible para dos tipos de estudiantes de sexo femenino. En primer lugar para un espíritu sobresaliente. Éste no posee ninguna dificultad. Dificultades tiene quien no tiene la capacidad madura e intelectual de entender la filosofía que el hombre le ofrece. Quien no ha sufrido la dificultad del "No-poder-con" intelectual, no puede juzgar sobre ello. Un segundo tipo son las dificultades de la vida. La mayoría de los que llegan a la universidad, no tiene una madre en el sentido como Usted la ha tenido. En la vida, desde fuera, llegan muchas cosas con poderes a las chicas, por medio de personas, libros, etc.

Señora Lentz: ¿Estamos de acuerdo en que en la formación se trata del desarrollo de las fuerzas? ¿Qué fuerzas queremos poner en primer plano?

Dra. Jenke: Para comenzar, pues, de una vez: Si el alma por naturaleza es cristiana, entonces dependería, que se desarrollase por naturaleza lo cristiano, y lo que por el pecado original está presente, sería superado?

Dra. Müller: Todavía no hemos resuelto nada, porque la actitud principal es todavía diferente. Unos parten de la cabeza y otros de la vida. La Dra. Stein ha hablado de madre e hija, de maestra e hija. Con lo que ella dijo, se inclina ante la madre, declara la quiebra de la maestra. En la educación por parte de la madre sucede todo con naturalidad, con valores ambientales; ella tiene la tranquilidad, el dejar hacer. Quien hoy siembra, quiere tener mañana los frutos. Esto no sucede con la madre. ¿No es posible para nosotros volver a una actitud simple? ¿Crear los valores ambientales?

Mater Josepha: La madre educa a través de su ser, nosotras por la palabra. Los niños lo dicen a menudo: "¡...esperemos hasta que pare de nuevo!" Nosotras tenemos que volver al ser.

Dra. Heitzer: La madre vive en relación estrecha con el niño. Nosotras tenemos relación con el niño si siente nuestra personalidad. A veces, el niño tiene más confianza con la maestra que con la madre.

Dra. Stein: En gran parte, tenemos a los niños en nuestra institución formativa de maestras como en casa. En las clases, solamente tenemos la posibilidad de alcanzarlos por las materias que se dan. Yo permito a cada clase una vez a la semana que vengan a mí. Ahí no se da ningún trabajo planificado de formación, se juega, se canta, se lee. Aquí caen las barreras entre la maestra y la alumna; las chicas están inclinadas a compartir; aquí encuentran la comprensión que no la hallan en casa. A veces siento como que se le quita algo a la madre.

Señora Buczkowska: ¿Dónde está el ideal de formación? Yo vuelvo de nuevo a lo que dijo la señorita Dra. Offenberg.

Dra. Bender: Ayer por la tarde, se dijo de un modo muy profundo que la mujer tiene que ser generosa y silenciosa. Si llega a serlo, recibe ideas sobre lo que pasa en el niño. En el rígido sistema en el que nos encontramos, tiene que haber otras vías. Mediante esa generosidad y silencio se abre la mirada para las cosas, las puede acoger en sí totalmente y con paz.

Dra. Offenberg: Yo quisiera volver sobre la idea de la señorita Müllers. La Dra. Stein entiende por formación "la configuración del ser humano". Tenemos la misión de llevar al hombre al desarrollo de las fuerzas del entendimiento, afecto y voluntad. ¿Qué le corresponde al espíritu en la formación? ¿Está sobrevalorado? ¿O la voluntad? ¿O el afecto? (= ¿sentimentalidad o vitalismo?) Voluntad (= independencia, autonomía, ser hombre y gracia). La 2ª cuestión: sobre el hombre católico. El catolicismo ha dado una respuesta a esto. El ha preferido el espíritu, ha subordinado el sentimiento a la voluntad. Discusión con Agustín: sentimiento y vida. En nuestro catolicismo hay una triple acentuación diversa: formación de la voluntad - Jesuitas; formación intelectual - Domingo; formación del sentimiento o ánimo - Agustín.

¿Es el Espíritu el que nos obliga! Y ahora ésta es la pregunta: ¿Cómo nos orientamos en el momento actual? ¿Qué es lo que yace en la esencia del hombre católico? Hoy tenemos una cierta facilidad para reflexionar de nuestra interioridad. Hoy, frente al vitalismo tiene que ser acentuada la espiritualidad. Apenas hay todavía hombres, que no se atengan a las normas. La cuestión de la educación es secundaria, la cuestión de la formación primaria.

Señora Nettesheim: Aún no nos entendemos con las palabras. ¿Qué es corazón, sentimiento? Quizás se entiende en el sentido de Pascal¹⁴. Nos falta la filosofía y la psicología cristiana.

Dra. Jenke: Quizá, el Dra. Offenberg pueda explicarnos brevemente el ideal formativo de Agustín.

Dra. Krabbel: Quizás sería un complemento al tema de ayer en la tarde, al tema tomista.

Dra. Müller: Si fuera posible observar el catolicismo en el tiempo actual, sería mejor que verlo desde Agustín.

Dra. Albers: Si partimos de entendimiento, sentimiento, voluntad, tendríamos que avanzar más.

Dra. Heitzer: Quizás habría que partir de lo que ya hay.

Dra. Stein: Ahora se hace difícil avanzar metódicamente. La filosofía tomista y agustiniana no son tan diferentes como parece. No somos conscientes de nuestra riqueza: hacer viva la antigua herencia de pensamiento. Nos falta una doctrina de los valores católica, Esto no lo podemos hacer nosotros. Por

14 Blaise Pascal (Clermont-Ferrand 1623 - 1662 París), matemático, físico, filósofo y escritor francés. El fundaba la verdad en la "logique du coeur" (en la lógica del corazón, en el amor, en el orden del corazón) y en una subjetiva vivencia de testimonio místico de Dios.

otro lado no podemos esperar. Por eso, ayer traté de señalar sencillamente el ideal de formación. Como imagen del alma femenina propuse el instinto de madre. Esta no está ligada a la maternidad biológica. No deberíamos alejarnos nunca de este instinto de madre, donde siempre nos encontramos. Por eso la enfermedad de nuestro tiempo se debe a que ya no hay más instinto de madre ahí. ¿Cómo se colocan ustedes ante este ideal formativo del instinto de madre?

Dra. Offenberg: En qué medida venimos a la pretensión del instinto maternal para la mujer? Por lo mismo que yo me digo que el catolicismo se sostiene en la plenitud de lo humano y también de la generación, veo un factor en el instinto de madre. Junto a esto está igualmente tan esencial la expresión de humanidad. En las afirmaciones de la Dra. Stein he echado algo en falta: la educación de los cristianos a través del espíritu humano. Dios es un Espíritu. Nosotros hemos sido creados según su imagen. Esto atañe al instinto maternal. Aquí entiendo por espíritu la elaboración de los valores de la revelación, de los de la vida. No me los puedo pensar sin algo consciente, sin una meta. También el instinto de madre tiene que vivir del espíritu, sino será pasional. Quizás nuestra dificultad sea que no podemos superar nuestra actitud intelectual. Sentimos en las normas una obligación inmensa. Tenemos que expresar algo que va contra el espíritu de nuestro tiempo.

Dra. Stein: Mi tema era "Fundamentos de la formación de la mujer". He partido de lo que actúa formando. Fundamentalmente está la disposición natural; ella es femenina. Veía como mi tarea tratar lo específico femenino. Estamos ante la cuestión: así o así. O partir de la mujer o de una visión general.

Señora Neuenzeit: Dios dijo a los primeros seres humanos: "someted la tierra"¹⁵. La tarea fue para el hombre y para la mujer, trabajar en la creación material y espiritual de tal manera que el pensamiento de Dios sea consciente en el hombre y en la mujer. Este ser conscientes es hacerse semejantes a Dios. Servicio al espíritu por el espíritu, por Dios. La mujer tiene acentuadamente la tarea de servir al hombre para conducirlo a Dios. Reconducir todo lo creado hacia su espiritualización y a la gloria de Dios. Esto es ser mujer fuerte, de esta manera es compañera del hombre. Ella sirve en el centro, en el cuerpo entero del pueblo y de la iglesia, allí donde como mujer complementa al hombre, que desde la periferia crea desde el servicio a la idea de la cosa.

Dra. Offenberg: Una posición creyente y optimista de este mundo se deja derivar por las palabras: "Someted la tierra". En nuestra idea de la formación se encuentra la aceptación del tiempo, por eso tenemos la obligación de salir de la estrechez: aceptación y conquista del mundo hasta el final.

Dra. Bender: I. La misión de la mujer es llegar a ser espíritu (Offenberg).
II. La misión de la mujer es llegar a ser madre (Stein)

Dra. Stein: ser-humano es lo fundamental, ser-mujer lo secundario.

Dra. Krabbel: Dra. Stein dice: cuando se habla de la formación de la mujer, se ve como elemento específico el sentido de madre. Después, la señorita Dra. Offenberg ha hablado tenazmente de lo espiritual. La Dra. Stein dice: "Eso es normal, puesto que es un ser humano". La cuestión es, yo pienso; ¿Existe en la mujer, además instinto de madre que necesariamente tiene que ser reconocido y valorado, también una relación con el espíritu como mujer?

Dra. Bender: la mayor misión es entonces el ser cristiano. Esto sucede en diversas formas (varón o mujer).

Dra. Stein: Lo que ayer expresé, yo pienso, no podría ser dicho más espiritualmente. Cuanto más alto se asciende en la semejanza con Cristo, más semejantes se vuelven el varón y la mujer (Regla de San Benito: Abad = Padre y Madre. Por eso, el dominio por el sexo está superado por lo espiritual).

Dra. Müller: El concepto de espíritu es uno de los conceptos más críticos hoy en día, porque en toda vida ha sido insertada la idea del Eros. Ya que esta marca se hace cada vez más fuerte, nos corresponde tener ideas claras sobre el asunto. En el hombre se encuentra el espíritu. Servir al espíritu, tendría que significar: "Servir a Dios" (espíritu personal y absoluto). Reflexionar sobre el ser espiritual del hombre como imagen de Dios. En el eros yace algo fuerte, pero para el católico sólo vale la armonía de las potencias, ninguna absolutización de una o de la otra.

Dra. Wirtz: Tenemos que transmitir el Espíritu Santo en el mundo. ¡Partir del Espíritu!

Señora Nettesheim: tengo la impresión de que se valora el instinto de madre insuficientemente.

Dra. Offenberg: La idea de la formación humana en el Evangelio está orientada a lo humano en general. Más tarde, después de la transfiguración caerán las ataduras de los sexos. En cuanto realiza en sí el ser cristiano es mujer.

Dra. Stein: Es necesario, acentuar lo más fuertemente posible el espíritu, porque sino seremos ahogados por los instintos. Pero también a los instintos hay que darles su importancia. Los hombres se encuentran dentro. Según Santo Tomás, en la naturaleza humana están ambos estrechamente unidas de manera muy sólida e íntima, ¡qué profundamente está estructurada toda la vida espiritual sobre el fundamento corporal y vital! ¡No podemos experimentar nada sin ambos! En la vida del sentimiento y de la voluntad está lo sensual como fundamento. No tenemos ninguna doctrina de los bienes y valores, tal como está estructurada la doctrina del conocimiento. La figura del espíritu se construye sobre fundamentos vitales. Tiene que llegar a ser tan espiritual como sea posible, pero teniendo en cuenta los fundamentos vitales. ¿Cómo podemos integrar el eros en la caritas?

Señora Neuenzeit: Si estamos inclinados a seguir la concepción de la señorita Dra. Offenberg, que lo primario es lo humano general, tenemos que tomar conciencia de que esto es más consciente en los círculos femeninos que en los

círculos teológicos. Creen que la formación permanece en el más allá de manera espiritual masculina y femenina. Fundamento: la humanidad representa un pensamiento divino. Como Dios es Logos y Pneuma, así también la humanidad se desdobra en una personificación de varón -Cristo, y mujer - Iglesia. Entonces, también es así en el más allá.

Dra. Heitzer: Cristo dice: ellos serán como ángeles¹⁶. Por eso tenemos que acentuar fuertemente el pensamiento de lo humano en general.

Dra. Bender: La Dra. Stein dice: La mujer debe ser generosa, calurosa, silenciosa, clara. Si este es el camino correcto, entonces todo lo que constituye nuestra esencia tiene que estar contenido en estas características. La necesidad de la mujer es: comprender los nexos de la vida.

Madre Petra: espiritualidad, sentido maternal. Se debería hablar, también, de maternidad sobrenatural. Ver esto como realidad. Tiene que ser un crecer de lo que llevamos en nosotras. Este es el primer fundamento, que nosotras debemos tener en cuenta en nuestra educación.

Señora Pfennings: Indica la no clarificada contradicción entre la Dra. Stein y la Dra. Offenberg respecto al instinto materno.

Dra. Krabbel: Las explicaciones de la Dra. Stein sobre el calor, generosidad, claridad, silencio, han sido acogidas con respeto profundo. Pero nos preguntamos si con eso queda *todo* dicho.

Dra. Heitzer: La mujer, si es totalmente humana, no deja de ser nunca mujer.

Dra. Müller: Los atributos de la Dra. Stein son atributos del cristianismo, alimentado por la mística. Ellos tienen todo esto. Si la Dra. Stein lo reconoce, ha admitido que es difícil de diferenciar entre el ser del hombre y de la mujer. Rilke¹⁷ ha señalado, en sus cartas a un joven poeta, el ser humano femenino del futuro. El ser humano masculino y femenino se tocan mutuamente; es posible una unidad mayor. Cuanto más cristiano es el ser humano, menos se diferencia.

Dra. Offenberg: El espíritu es principio formador, la realización se lleva a cabo en el amor. En esto será la mujer diferente al varón. El hombre se detiene en la formulación, la mujer en el hacer. Pero también el hombre tiene que realizar el amor en el cristianismo. El espíritu es el principio, en el que tienen que orientarse ambos.

Dra. Stein: Se vuelve contra algo que nunca ha sido mi opinión. De donde tenemos que partir es la naturaleza, que es dada como femenina o masculina.

16 Cf. Mt 22, 30.

17 Rainer Maria Rilke (Praga 1875 - 1926 Val-Mont/Montreux), gran poeta alemán; escribió entre otras obras *Das Buch der Lieder* (El libro de canciones) (1902); *Das Stundenbuch* (El libro de horas) (1905); *Neue Gedichte* (Nuevos poemas) (1907); *Duineser Elegien* (Elegías de Duino) (1923); *Sonette an Orpheus* (Sonetos a Orfeo) (1923); etc.

La forma para todos, varones y mujeres, es Dios, o si quieren: Cristo. Si queremos llegar a ser puros, libres de la maldición del pecado original, sólo lo podemos con ayuda de la gracia divina. Cuando ésta alcanza a un ser humano, lo transforma, lo eleva sobre lo que es él. Si el hombre se entrega a la acción de la gracia divina, es transformado del mismo modo y llega a ser algo diferente (es el caso de Teresa¹⁸). Lo contrario no existe en lo fundamental. Ustedes siguen a San Agustín y yo más tomista, quiero “formar la naturaleza femenina insertándola en Cristo”.

18 Santa Teresa de Jesús, cf. *Problemas*, nota 81, p. 517

III.

ESQUEMA DE UNA CONFERENCIA SOBRE LA PEDAGOGÍA¹⁹

- A. Fundamentos de la pedagogía.
 - I. Antropología filosófica como fundamento de la pedagogía.
 - II. Antropología pedagógica.
 - III. Antropología empírica (Somatología pedagógica, sicología, sociología).
 - IV. Disciplinas normativas (filosófico-teológicas).
- B. Pedagogía.
 - I. El ser humano como unidad biológica – objeto de cuidado.
 - II. El ser humano como persona – discípulos y educadores.
 - III. Fenomenología del acto pedagógico.
 - 1. Enseñar y aprender.
 - 2. Guiar y ser guiado.
 - 3. Ejemplo, imitación, seguimiento.
 - IV. Apropiación y oferta de bienes espirituales.
 - 1. a) Conocimiento y ciencias.
 - b) Poder y técnica.
 - (Teoría general y particular de la enseñanza).
 - 2. Animo o sentimiento y Valores.
 - 3. Querer, actuar y objetivos.
 - V. Unidad de la persona, actitud básica en relación a sí mismo y al orden del ser, Dios y hombre.

¹⁹ Se trata de un folio escrito a máquina, pero en el que Edith escribió con su mano el paréntesis "(filosófico-teológicas)". Este folio (ACC, P/B-IV) parece ser esquema de una conferencia o de un artículo que no llegó a publicarse, y podría corresponder a los años 1932 y 1933. Parte de este tema lo trató en su curso "Estructura de la persona humana". Y queda por reseñar el detalle que da el apartado "III. Fenomenología del acto pedagógico" está por delante del I y II. Se ha publicado en 2001 en ESGA 16, 171.

En el mismo archivo (ACC, P/B-II) hay también unos apuntes sobre "Personalidad y comunidad", y pone hasta los días en que ha ido escribiendo, 17 y 19/24 de septiembre de 1929. Parece apuntes de alguna lectura. Ha sido publicado en ESGA 16, 169-179. Este mismo libro trae el resumen de una conferencia (Conf. 24), esta conferencia no se publicó en tiempo de Edith, pero sí un pequeño resumen.

IV Índice bíblico

Ap 4, 8	365.	1 Cor 6	292.
Ap 14, 13	875.	1 Cor 6, 9s	874.
Ap 17, 1.15	917.	1 Cor 6, 11	869, 939.
Ap 17, 15	885.	1 Cor 7	292, 942, 936,
Ap 2, 5	874.	1 Cor 7, 5	894.
Ap 22, 11	871.	1 Cor 7, 12	928.
Ap 22, 21	233.	1 Cor 7, 14	279.
		1 Cor 7, 15	928.
Cant	1045.	1 Cor 7, 16	279.
Cant 6, 3	919.	1 Cor 9, 19	171.
		1 Co 9, 24ss	872.
Col 1, 12	867.	1 Cor 10, 12	873.
Col 1, 13	915.	1 Cor 10, 21	915.
Col 1, 26	983.	1 Cor 11, 3	512.
Col 2, 8	50.	1 Cor 11, 11	512.
Col 3, 1	397.	1 Cor 11, 24	887, 915, 918.
Col 3, 5	871.	1 Cor 11, 24ss	915.
Col 3, 9s	882.	1 Cor 11, 26	887.
Col 3, 12-17	171.	1 Cor 11, 28	890.
		1 Cor 11, 29	890.
1 Cor 1, 10	887.	1 Cor 12	434.
1 Cor 1, 23	884.	1 Cor 12, 11	848, 870.
1 Cor 1, 31	876.	1 Cor 12, 12	114.
1 Cor 2, 7s.10	949.	1 Cor 12, 13	900.
1 Cor 2, 7ss	984.	1 Cor 12, 27	130.
1 Cor 2, 9	802.	1 Cor 12, 39	919.
1 Cor 3, 6	191.	1 Cor 13, 4-8	171.
1 Cor 3, 6-7,	70.	1 Cor 15, 9	823.
1 Cor 3, 16	398.	1 Cor 15, 10	942.
1 Cor 3, 17	874.	1 Cor 15, 22	130.
1 Cor 4, 4s	876.	1 Cor 15, 57	824.
1 Cor 5, 12	900, 928.	1 Cor 15, 58	875.

2 Cor 1, 3	846.	Ex 12 y 13	915.
2 Cor 3, 5	824, 907.	Ex 20, 17	902.
2 Cor 4, 16	871.	Ex 33, 18-23	1033,
2 Cor 4, 17	875.		
2 Cor 5, 6s	950.	Ez 11, 19ss	824.
2 Cor 6, 3ss	873.	Ez 18, 20	835.
2 Cor 7, 10	874, 874.	Ez 18, 30	899.
2 Cor 10, 17	876.	Ez 18, 31	824, 901.
2 Cor 12, 2	1033,	Ez 33, 16	910.
		Ez 36, 26	824.
1 Cr 29, 17	397.		
		Flp 1, 6	873.
Dt 5, 21	902.	Flp 2, 7	264.
Dt 8, 3	395.	Flp 2, 8	946.
Dt 8, 17	824.	Flp 2, 12	873.
		Flp 2, 13	824, 873, 941.
Ecl 1, 2	432.	Flp 3, 8	824.
Ecl 7, 20	840.	Flp 4, 13	907.
Eclo 1, 27	869.	Gal 2, 21	847.
Eclo 15, 16	825.	Gal 3, 24ss	281.
		Gal 3, 27	113, 882, 900.
Ef 1, 10	846.	Gal 3, 28	434.
Ef 1, 13	939.	Gal 4, 4	846.
Ef 1, 20	397.	Gal 5, 6	870, 890, 942.
Ef 2, 3	846, 903.	Gal 5, 24	946.
Ef 2, 4	869, 848.	Gal 6, 15	870.
Ef 2, 8	824.		
Ef 2, 19	871.	Gn 1, 26	274.
Ef 4, 15	847, 875.	Gn 1, 26-27	781.
Ef 4, 22	882.	Gn 1, 26-30	782.
Ef 4, 30,	874.	Gn 1, 27	499, 176, 193,
Ef 5, 22	279.		342, 429, 435,
Ef 5, 22ss	279.		511, 782.
Ef 5, 23	345.	Gn 1, 28	500, 274, 1145,
Ef 5, 23ss	279.	Gn 1, 29	791.
Ef 5, 24	279.	Gn 2, 3	781.
Ef 5, 25	279, 926.	Gn 2, 7ss	274.
Ef 5, 26	279.	Gn 2, 8	791.
Ef 5, 27	279, 923.	Gn 2, 9	791.
Ef 5, 28	280, 315.	Gn 2, 18	350, 500, 511.
Ef 5, 29	280.	Gn 2, 18-25	782.
Ef 5, 30	280.	Gn 2, 19-20	792.
Ef 5, 31	280, 926.	Gn 2, 23s	926.
Ef 5, 32	280, 926.	Gn 2, 24	200, 512.
Ef 5, 33	280.	Gn 2, 28	503.
Ef 6, 12	121.	Gn 3	134.
		Gn 3, 1-7	222, 275.
		Gn 3, 8-23	139.

Gn 3, 12	275.	Is 45, 8	233.
Gn 3, 15	277, 911.	Is 64, 6	846.
Gn 3, 16ss	906.		
Gn 3, 20	277, 342.	Jn 1, 14	234, 241.
Gn 3, 21	276.	Jn 1, 17	949.
Gn 4, 1	277.	Jn 1, 18	983.
Gn 4, 1-16	139.	Jn 1, 5	234.
Gn 4, 4	916.	Jn 2, 1-11	169.
Gn 8, 20	916.	Jn 3	902.
Gn 12, 1	101.	Jn 3, 5	868.
Gn 14, 18	915.	Jn 3, 8	424.
Gn 15	513.	Jn 3, 17,	823.
Gn 22, 1-19	916.	Jn 4, 14	432, 875.
Gn 49, 10.18	846.	Jn 4, 34	432.
		Jn 6, 44	840.
Hab 2, 3	233.	Jn 6, 48-51.58	241.
		Jn 6, 48ss	891.
Hch 1, 8	154.	Jn 6, 54	241.
Hch 2, 38	869, 899.	Jn 6, 57	887.
Hch 3, 1-10	396.	Jn 8, 36	832.
Hch 6, 5	918.	Jn 10, 1	920.
Hch 8, 14ss	884.	Jn 12, 35	152.
Hch 10, 3	943.	Jn 13, 1	263.
Hch 17, 28	396, 794, 907.	Jn 13, 35	430.
Hch 17, 34	219.	Jn 14, 6	130.
Hch 21, 8	918.	Jn 14, 9	515, 808.
		Jn 14, 15	238, 430.
Heb 1, 3	397.	Jn 14, 18	398.
Heb 1, 6	888.	Jn 14, 18-19	154.
Heb 4, 16	916.	Jn 14, 23	872.
Heb 5, 8s	872.	Jn 15	118.
Heb 6, 10	875.	Jn 15, 5	824, 840, 875.
Heb 7, 11	915.	Jn 15, 15	871.
Heb 7, 12	918.	Jn 16, 13	398.
Heb 9, 28	916.	Jn 17	128.
Heb 10, 14	915.	Jn 17, 3	803.
Heb 10, 29	906.	Jn 17, 21	236, 237, 238.
Heb 10, 35	875.	Jn 19, 25	165.
Heb 11, 1	798, 802.	Jn 20, 22s	874, 899.
Heb 11, 6	869, 871, 948.	Jn 20, 23	902, 904.
Heb 11, 26	873.	Jn 25, 5	847.
Heb 13, 8	946.		
Heb 19, 37	233.		
		1 Jn	128.
Is 6, 3	365.	1 Jn 1, 9	902.
Is 11, 1	343.	1 Jn 2, 2	846.
Is 11, 2	433.	1 Jn 4	1049,
Is 11, 12	948.	1 Jn 5, 3	872.
Is 38, 15	901.		

Jos 11, 20	826.	Mt 5, 1-12	431.
Juc 4-5	292.	Mt 5, 1 — 7, 29	431.
Lc 1, 38	144, 165, 172, 419, 514, 515,	Mt 5, 10	433.
Lc 2, 14	234,	Mt 5, 3	431.
Lc 2, 15	235, 236,	Mt 5, 4	432.
Lc 2, 22-24	165,	Mt 5, 5	432.
Lc 3, 8	907,	Mt 5, 6	432.
Lc 5, 14	902,	Mt 5, 7-8	432.
Lc 8, 6	117,	Mt 5, 13	396.
Lc 9, 10	847,	Mt 5, 17	847, 923.
Lc 10, 34	904,	Mt 5, 44	155, 432.
Lc 10, 42	430, 368, 438,	Mt 5, 48	500, 113, 209,
Lc 12, 18-21	238,		429.
Lc 13, 3	899,	Mt 6, 10	238, 239,
Lc 15, 4-6	238,	Mt 6, 11	891.
Lc 15, 22	848, 870,	Mt 6, 12	872.
Lc 17, 14	902,	Mt 6, 26-28	239.
Lc 18, 13	242,	Mt 7, 7	241, 344.
Lc 19, 6	943,	Mt 8, 22	235, 237.
Lc 22, 19	915, 918,	Mt 9, 2	869.
Lc 22, 19ss	886,	Mt 9, 13	308, 238.
Lc 22, 43	943,	Mt 10, 22	873, 875.
Lc 24, 26	243,	Mt 10, 37	101.
Lv 19, 2	113,	Mt 10, 37-39	171.
Lv 19, 18	148,	Mt 10, 39	238.
Lv 20, 7	923,	Mt 11, 25	949.
Mal 1, 11	915.	Mt 11, 28	83, 235, 302.
Mc 1, 17-19	235.	Mt 11, 29	432, 946.
Mc 2, 5	869.	Mt 11, 30	237, 872.
Mc 4, 26 ss.	70.	Mt 13, 3ss.	70.
Mc 4, 16	117.	Mt 13, 8	398.
Mc 6, 13	910.	Mt 13, 20,	117.
Mc 10, 1-12	278.	Mt 15, 14	957.
Mc 10, 8	926.	Mt 16, 19	902,
Mc 10, 9	926.	Mt 16, 25	238, 684.
Mc 14, 22ss	886.	Mt 18, 18	902, 904.
Mc 16, 20	947.	Mt 18, 19	147.
Mc 19, 9	278.	Mt 19,	936.
Mt 2, 10	235.	Mt 19, 1-12	279.
Mt 2, 11	888.	Mt 19, 4-6	140.
Mt 3, 11	396.	Mt 19, 5-6	200.
Mt 4, 4	395.	Mt 19, 6	926.
		Mt 19, 8	278.
		Mt 19, 12	515.
		Mt 19, 17	430, 870.
		Mt 19, 21	432.
		Mt 19, 42	875.
		Mt 22, 11s	890.
		Mt 22, 37	430.

Mt 22, 37-39	148.		
Mt 22, 39	430.		
Mt 24, 13	873.		
Mt 25, 40	263.		
Mt 26, 6ss	434.		
Mt 26, 26	887.		
Mt 26, 26ss	886.		
Mt 26, 42	239.		
Mt 28, 17	888.		
Mt 28, 19	869.		
Mt 28, 19 ss	396.		
Mt 28, 20	151.		
Nm 12, 14s	906.		
Nm 20, 11s	906.		
Os 6, 6	308.		
1 Pe 1, 3	873.		
1 Pe 1, 16	923.		
1 Pe 3, 22	397.		
1 Pe 5, 8	910.		
2 Pe 1, 10	872.		
2 Pe 1, 19	947.		
2 Pe 3, 9	233.		
Prov 8	825.		
Prov 8, 31	151, 154, 397.		
Prov 8, 35	940.		
Prov 31, 10	300, 520.		
Prov 31, 10-31	476.		
Prov 31, 26	513.		
1 Re 7, 3	869.		
1 Re 19, 8	891.		
Rom	1045 _{ss}		
Rom 1	983.		
Rom 1, 20	797.		
Rom 1, 21-22	973.		
Rom 2, 6	876.		
Rom 3, 6	823.		
Rom 3, 22-24	870.		
Rom 3, 24	869.		
Rom 3, 25	846.		
Rom 5, 5	841, 848, 848,		
		Rom 5, 10	870.
			848, 869.
		Rom 5, 12	836, 846.
		Rom 5, 12-19	845.
		Rom 5, 17	130.
		Rom 6, 3	882.
		Rom 6, 4	882.
		Rom 6, 9	888.
		Rom 6, 12ss	883.
		Rom 6, 13-19	871.
		Rom 6, 20	846.
		Rom 6, 22	872.
		Rom 8, 1	882.
		Rom 8, 8	923.
		Rom 8, 12s	873.
		Rom 8, 14	941.
		Rom 8, 15	868.
		Rom 8, 17	872, 882, 907
		Rom 8, 18	398.
		Rom 8, 29	113, 946.
		Rom 8, 34	397.
		Rom 10, 3	824, 847, 875.
		Rom 10, 17	868.
		Rom 11, 6	871.
		Rom 11, 30	826.
		Rom 12, 1	947.
		Rom 12, 5	130, 442.
		Rom 13, 14	113.
		Sal 6, 7	901.
		Sal 11, 10	432.
		Sal 19, 13	903.
		Sal 24, 7	818.
		Sal 27, 1	396.
		Sal 42, 4	211.
		Sal 45, 2	340.
		Sal 51, 6	901.
		Sal 51, 19	874.
		Sal 78, 25	891.
		Sal 78, 60	397.
		Sal 84, 8	871.
		Sal 94, 8	824.
		Sal 97, 7	888.
		Sal 110, 4	887, 915.
		Sal 119, 112	873.
		Sal 130, 6	73.
		2 Sm 12, 13s	906.
		2 Sm 16, 6ss	826.

Sant 1, 17	824.	1 Tim 2, 14	281.
Sant 2, 17ss	870.	1 Tim 2, 15	281.
Sant 3, 2	876.	1 Tim 3, 15	887.
Sant 5, 4	911.	1 Tim 3, 8ss	918.
Sant 5, 14-15	911.	1 Tim 4, 14	911, 919.
Sant 5, 15	911.		
Sant 5, 16	902.	2 Tim 1, 6-7	919.
		2 Tim 4, 7s	75.
1 Tes 5, 21	370, 424.,		
		Tit 2, 12	872,
1 Tim 1, 13	818.	Tit 3, 5	891.
1 Tim 2, 5	850, 898.,	Tit 3, 7	848, 869.
1 Tim 2, 9s	281.		
1 Tim 2, 11	281.	Zac 1, 3	868.
1 Tim 2, 12	281.	Zac 9, 9	233.
1 Tim 2, 13	281.		

V

Índice de nombres

En este índice no se tiene en cuenta el nombre de Edith Stein / Teresa Benedicta de la Cruz. El número remite a la página del libro; y el número en cursiva indica la existencia de datos biográficos de la persona en cuestión. También anotamos los escritos de Edith, principalmente los del presente volumen, lo mismo que las revistas en las que ella iba publicando sus conferencias.

A

- Aargau 470.
 AAS 423, 424, 461, 509, 524, 526, 528, 760.
 Aberdeen 93.
 ACC (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia) 50, 61, 72, 78, 112, 127, 128, 129, 149, 160, 166, 177, 193, 194, 210, 216, 231, 245, 271, 297, 359, 373, 387, 399, 422, 452, 455, 557, 756, 995, 1044, 1048, 1053, 1055, 1061, 1063, 1077, 1078, 1149.
 Acción Católica 109.
 Acto y potencia (escrito de Edith) 35.
 Adam, Karl 24, 1011, 1012, 1014, 1018, 794.
 Adán 130, 274, 275, 277, 278, 365, 408, 514, 516, 716, 778, 779, 782, 784, 785, 792, 820, 835, 836, 838, 846-849, 857, 865, 866, 870, 926.
 Adelman, Joseph 98, 99, 101-104, 107, 109.
 Adeodato (hijo de san Agustín) 424.
 Adler, Alfred 93.
 ADSM (archivo de las Dominicas de Santa Magdalena en Espira) 1077.
 Africa 795.
 Agatón, san. Papa 860.
 Agripa, Menenio de 217.
 Agustín, san 23, 109, 310, 424, 429, 431, 433, 569, 571, 572, 793-795, 800, 811, 815, 818, 819, 821-823, 825-832, 840, 976, 1042, 1044, 1049, 1070, 1144, 1148.
 Agustinos, Orden de 257.
 Ahrweiler 400.
 Alba de Tormes 517.
 Albers, A. 1137, 1140, 1144.
 Alberto Magno, san 63, 1013, 109, 445, 776.
 Albrechtskirchinger, Georg 62.
 Alejandría 854; obispo de 853.
 Alejandro de Afrodísias 769.
 Alemania 31, 35, 100, 101, 107, 256, 264, 306, 307, 316, 387, 388, 390, 403, 418, 460, 464, 475, 481, 482, 459, 715, 718, 720, 982, 1097, 1101, 1111; *academias católicas de* 451; *benedictinos de* 1044, 1048, 1053; *católicos de* 30, 102, 480; *Dominicos de* 445, 1044, 1048, 1053; *Franciscanos* 306; *Gobierno de* 30; *Imperio alemán* 930, 931; *movimiento feminista de* 471; *obispos de* 100; *Partido Democrático Alemán* 459; *Partido nacional-socialista alemán de los trabajadores* 467; *Unión de las maestras católicas de* 421, 555.
 Alexandros de Jerusalén 772.
 Aleançon (Francia) 417.

Allers, Rudolf 1056.
 Allers, Rudolf 489.
 Aloysius ab Immaculata Conceptione,
 (Alkofer) 517, 1069, 1071, 1072.
 Alpes, Los 1104.
 Altenburg (convento de) 308.
 Althoff, Friedrich 478.
 Altmutter, Mariana 1086.
 Altomünster 1056.
 Alvarez, Tomás 211, 890.
 Amberes 116.
 Ambrosius a S. Theresia 1061, 1069,
 1071, 1072.
 Amsterdam 1082.
 Amsterdam 777.
 Anagni 268.
 Analecta Ordinis Carmelitarum 1061.
 Andrés II, rey de Hungría 258.
 Anselmo de Canterbury, san 500, 1049,
 1056.
 Antigua Alianza 141, 879, 923.
 Antiguo Testamento 273, 292, 295, 326,
 423, 431, 432, 507, 517, 823, 945,
 964.
 Antioquía 424.
 Antioquía, padres de 441.
 Antonio de Jesús 1069.
 Apolinar de Laodicea 853.
 Apolo (compañero de san Pablo) 191.
 Aquisgrán 58, 271, 1137, 1138; *Santa*
Úrsula 271.
 Arcitri (Florenzia) 1064.
 Arezzo 1081.
 Aristarchus 1080.
 Aristóteles 63, 486, 601, 604, 708, 776,
 800, 862, 1007, 1042, 1044, 1051,
 1082.
 Amsche, Hyacinth 1055.
 Arqua 1081.
 Arrio 853.
 Aschaffenburg 216, 1092.
 Asia 1089, 1090.
 Atanasio, san 853, 854.
 Atenas 1093.
 Augsburg 58, 102, 128, 403, 715, 794;
diócesis de 404, 418.
 Austria 33, 255, 1025; *benedictinos de*
 1044, 1048, 1053; *dominicos de*
 1044, 1048, 1053; *obispos de* 100.
 Autobiografía (escrito de Edith) 50,
 314, 517.

Avila (capital) 3, 44; *convento de San*
José 1070; prov. 1069.

B

Babilonia 1090.
 BAC 52; minor 47, 52, 559.
 Bad Ischl 1044.
 Baden 567.
 Bagnoreggio 445.
 Barcelona 759, 760, 839.
 Bardenhewer Luise 1137, 1139.
 Barlage, Carolone 558.
 Barth, Bernard 1053.
 Bartmann, Bernhard 779, 784, 864.
 Basel 51, 256, 558, 758.
 Bauer, Ludwig 1086.
 Bauernfeld, Eduard 1088.
 Baum, Maire 459.
 Bäumer, Gertrud 471.
 Baumgartner, Alexander 360.
 Baviera 207, 245, 353, 483; *asociación*
católica de maestras en 62, 71, 72,
 104, 127, 354.
 Bayo, Miguel 793, 842.
 Bec: *benedictinos de* 1049.
 Beck, Maximilian 676.
 Beckmann, Beate 51.
 Beerman, Maria 359.
 Beethoven, Ludwig van 1087.
 Behn, Sigfried 1007.
 Bejas, Andrés 52, 232, 297.
 Bela IV, rey de Hungría 259.
 Belén 235, 236; *campañas de* 235; *estre-*
lla de 243; *Niño de* 232, 235; *los*
bebés de 234.
 Bélgica 932; *obispos de* 934.
 Belgrado 1063.
 Bender, Annie 1137, 1143, 1144, 1145,
 1146, 1147.
 Bendorf 58, 193, 210, 215, 1137.
 Benedicto XII 775.
 Benedicto XIV 908, 932.
 Benedicto XV 424.
 Benediktinische Monatsschrift (revista)
 58, 59, 160, 297, 404, 409, 443, 453,
 454, 455, 490, 522, 523, 552, 1023,
 1057.
 Benito, san 129, 130, 441, 1146.
 Benzinger & Co., editorial 1057, 1067.
 Bergson, Henri 1069.

Bergzabern 605, 1009; *iglesia de San Martín* 1009.
 Berlín 58, 93, 421, 459, 475, 476, 477, 1082, 1083, 1088, 1090, 1092; *academia de* 459; *teatros de* 388; *universidad de* 1063.
 Berlín-Charlottenburg 421; *Königsberg* 421.
 Berlin-Wannsee 676.
 Bermingham 166.
 Berna 1104.
 Bernhart, Joseph 1027, 1032, 1050.
 Berrueta, J. D. 1067.
 Bertoldo IV, duque de Merania 259.
 Bertoldo V, duque de Merania 258.
 Betania, la cena en 434.
 Beuron 373; *abadía benedictina de* 33, 73, 160, 231, 297, 443, 470, 1057.
 Bielefeld 1138.
 Bienías, María 522, 545.
 Bluhm, Agnes 634.
 Boeßmer, Julius 951.
 Böhnert, Josepha 1138, 1143.
 Bologna 482, 776.
 Bonifacio, san (Winfrido) 482, 739, 1020.
 Bonn 232, 1053, 1058; *Collegium Albertinum* 1058; *universidad de* 1058.
 Boppard 92.
 Borgmeyer, Otto (editorial) 64, 1027.
 Boringen, H. V. 294.
 Börne, Ludwig (Löb Baruch) 1088.
 Borsinger, Hilde Verène 470.
 Bosenet (autor) 914.
 Boßlet, Anna 255.
 Bozen-Brixen 100.
 Brabante, duquesa de (Sofía, hija de Hermann) 300.
 Braga, sínodo de 773, 774.
 Brant, Sebastian 1079.
 Braunfels, W. 256, 264.
 Braunschweig 1082.
 Braunschweig 563.
 Brentano, Clemente 1092, 1098.
 Brentano, Franz 92.
 Brenzing, Calista 452.
 Breslau 64, 111, 271, 719, 830, 990, 1027, 1080-1082; *Academia de Arte de* 388.
 Brígida de Suecia, santa 517.

Brockes, Berthold Heinrich 1104.
 Brugg 1105.
 Brüning, Petra 58, 990, 1138, 1147.
 Bruselas 997, 1080.
 Buczkowska, Marie 193, 1138, 1143.
 Buenaventura, san 109, 445, 770, 864, 1007, 1012, 1013, 1038.
 Bunzlau 1080.
 Burg Rothenfels 493.
 Burgos 6, 33, 36, 72, 160, 196, 245, 256, 312, 374, 404, 453, 890, 1071; *calle P. Silverio* 6.

C

Calaruega 482.
 Calderón de la Barca, Pedro 367.
 Calvario 151.
 Cambridge, *universidad de* 445.
 Caná, boda de 169.
 Candelaria 243.
 Canterbury, arzobispo de 1049.
 Caribdis 290.
 Cariolan, Cayo Marcio, 1093.
 Carlomagno 1021.
 Carmelo Teresiano, Orden de los carmelitas Descalzos 33, 417, 1062, 1069, 1071, 1072; *Capítulo General del* 3.
 Caprese 116.
 Cárpatos 719.
 Cartago, sínodo de 795, 941.
 Cassel, Academia de Arte de 388.
 Casti Connubii, encíclica, 461.
 Catalina de Siena, santa 517.
 Catecismo Romano 896.
 Caterbury 1049.
 Catolicismo 45.
 Celestino I, papa 909, 941.
 Celso (contra Celsum) 773.
 Chamisso, Adalbert von 314.
 Chevalier, J. 1067.
 Chiaravalle (junto a Roma) 68.
 China 1090.
 Chipre 852.
 Christmann, Heinrich M. 1027, 1029, 1050, 1052.
 Cipriano, san 824.
 Clásicos de espiritualidad (colección) 52.
 Clemente XI 777.
 Clermont-Ferrand 1144.

- Cloux 116.
 Coblenza 1053, 1137.
 Collin, Joseph Heinrich von 1093.
 Colonia 63, 400, 445, 776, 1022; 1058, 1059, 1061, 1092, 1137; *calle Diurener* 1048; *Carmelo, Carmelitas* de 24, 29, 35, 45, 53, 755, 757, 1061, 1062; *diócesis de* 32, 1058, 1060; *iglesia Reina de la paz* 1061, 1062; *iglesia St. Gereon* 1062; *Kupfergasse* 1061; *Lindenthal* 1061, 1062; *obispo auxiliar de* 232, 1057; *parroquia St. Peter* 1059; *Schnurgasse* 1062; *St. Alban* 1058; *St. Mauritius* 1958; *universidad de* 993.
 Cómo llegué al Carmelo (escrito de Edith) 29, 754.
 Compañía de Jesús 482, 1023.
 Configuración de la vida en el espíritu de santa Isabel (Conferencia de Edith) 12, 59, 297, 311.
 Conrad, Theodor 605.
 Conrad-Martius, Hedwig 365, 493, 556, 605, 676, 754, 755, 1009, 1030, 1042.
 Constantino el Grande 853.
 Constantinopla II, concilio 858.
 Constantinopla, patriarca de 424, 855, 858.
 Constanza 157, 997; *concilio de* 774.
 Constitución de 1919 469, 479.
 Contribuciones para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias humanísticas (escrito de Edith) 104, 999.
 Copérnico, Nicolás 1012.
 Cornelio I, papa 920.
 Cornelio, centurión 943.
 Cravan/Yonne 1012.
 Croner, Else 501, 505.
 Crouzel, H. 773.
 Cuerpo místico de Cristo 9, 11, 16, 43, 114, 115, 120, 123, 141, 150, 236, 241, 302, 404, 418, 442, 453, 511, 552, 1000, 1006, 1046, 1054.
 Dahn/Palatinado 98.
 Damasco 1045.
 Dámaso, Papa 853.
 Dante Alighieri, 367.
 Danzig 581, 1080.
 Darwin, Charles R. 638.
 Das bunte Blatt (revista) 256.
 Das heilige Feuer (revista) 58, 216.
 Das neue Reich (revista) 58, 257.
 David 233, 906.
 De Maas & Waler (ed.) 51.
 Débora 292.
 Decio, emperador 772.
 Dempf, Alois 1056.
 Denoël et Steele (ed.) (París) 1067.
 Denzinger, Heinrich 757, 759, 760, 765, 839.
 Denzinger-Bannwart 500.
 Descartes, R. 1065.
 Descartes, René 996.
 Desio (cerca de Milán) 109.
 Dessau 1082.
 DH 759, 765, 768-779, 781, 783, 784, 786, 788, 793, 795, 797-799, 803, 805, 810, 819, 831, 832, 835-843, 846-848, 850-861, 867-971, 873-876, 879-884, 886-956, 960, 961, 976, 978, 982, 985, 986.
 Díaz Carlos 5, 47, 59, 456.
 Die christliche Frau (revista) 58, 272, 470, 495, 1011, 1025, 1035, 1044, 1048, 1137.
 Die katholische Schweizerin (revista) 58, 231, 1067, 1072.
 Dietsche, Berward M. 1050.
 Dillthey, Wilhelm 93.
 Dionisio Areopagita, cf. Pseudo-Dionisio.
 Dios (Señor, Padre, Creador) 10, 11, 17, 22, 24, 38, 39, 42, 43, 44, 67, 69, 70, 73, 76, 78, 79, 80, 87, 99, 101, 105, 113-115, 118, 123, 130-132, 136, 138-141, 144-148, 165, 166, 169-172, 174-176, 180, 191-193, 201, 202, 205-207, 209-212, 219, 229, 231, 234, 236-241, 243, 244, 246-250, 254, 257, 262, 264-266, 273-279, 282, 285, 287, 288, 290, 292, 294-296, 302, 303, 305, 307, 308, 322, 324-327, 332, 334, 337, 338, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 351.

D

- D 760, 839, 852, 861, 909, 921-923, 927, 933, 937, 941, 944, 951-967, 969-981, 983-985.
 Dackweiler, Werner 1020.

365, 368, 371, 376, 379, 380, 397,
398, 401, 408-410, 417-419, 422,
423, 428-441, 465, 466, 472, 480,
499, 500, 504-506, 509-516, 518,
519, 521-533, 536, 544, 549, 550,
561, 569, 571, 572, 574, 576-578,
594, 678, 684, 689, 691, 740-743,
745, 748, 756, 762, 768, 772, 775,
777, 780-783, 786, 788, 789, 791-
793, 795-800, 802-810, 812-817,
819, 821-827, 829-832, 835-842,
846-848, 850-856, 858-861, 863,
866, 868-877, 880-882, 886, 887,
891, 893-899, 901, 902, 903, 905-
908, 910, 912, 913, 915-916, 919-
923, 928, 933, 939-944, 946-956,
958, 960, 962, 964, 966, 970, 971,
974, 975, 980, 982-984, 986, 1000-
1002, 1006, 1011-1013, 1015-1018,
1023, 1024, 1025, 1030-1035, 1038,
1040-1046, 1048-1051, 1054, 1055,
1062, 1070, 1073, 1083, 1087, 1103,
1104, 1106, 1110, 1113, 1125, 1127-
1129, 1234, 1141, 1144-1149.

Disopolis 795.

Dolch, Josef 188.

Domingo de Guzmán, santo 1079.

Domingo de Guzmán, santo 482.

Dominicos, Orden de 157, 482, 776.

Dondaine, H.-F. 776.

Dörfler, Peter 1093.

Dorpat 1012.

Dorsten 1138; *Ursulinas* de 1138.

Dostoievski, Fedor Mijailovich 564,
584, 1011.

Dresde 1088, 1090.

Dresde 256, 477.

Druten 51.

Dublín, *universidad* de 166.

Duns Escoto, beato 109, 445, 818, 830,
1007, 1046.

Dursy, Elly 373.

Düsseldorf 1082, 1088, 1138.

Düsseldorf 128.

E

Echo der Gegenwart (revista) 271.

Eckhart. 772.

Edesheim 1009.

Ediciones El Carmen 5, 6.

Editorial de Esdpiritualidad (EDE) 5, 6,
52, 297.

Educación eucarística (Conferencia de
Edith) 9, 59, 149.

Éfeso, concilio de 795.

Eggersdorfer, Franz Xaver 179, 525.

Eggstätt 1056.

Egipto 1090.

Egipto 852.

Ehrenbreitstein 1092.

Ehrle, Franz 1013.

Eichendorf, Joseph von 1126.

Eichmann, E. 933, 937.

Eichstätt 98.

Einsiedeln 1057, 1067.

Eisenach 256, 262, 299.

Eisenhofer, Ludwig 921.

Eisfeld 1090.

Eisleben 257.

Ekkehardo 1094, 1107.

El arte materno de la educación
(Conferencia de Edith) 13, 59, 373.

El ethos de las profesiones femeninas
(Conferencia de Edith) 9, 59, 159.

El intelecto y los intelectuales
(Conferencia de Edith) 11, 59, 215.

El misterio de la Navidad (Conferencia
de Edith) 11, 59, 231, 232.

El valor específico de la mujer en su sig-
nificado para la vida del pueblo
(Conferencia de Edith) 8, 59, 71.

Enrique IV, emperador 267.

Epifanio, san 860.

Erkrath 1050.

Ermenonville (pueblo) 68.

Eschenbach, Wolfram 1097.

Escóbados de Arriba 1071.

Escocia 445.

Escolástica (Escuela) 65, 67, 180, 444,
978, 979, 1013.

Escolástica 1029, 1038.

ESGA 6, 46, 51, 62, 72, 89, 97, 98, 112,
127, 150, 177, 196, 216, 245, 256,
272, 312, 353, 360, 374, 387, 399,
422, 455, 1137, 1149.

España 773.

España, siglo de oro de 1067.

Espira (catedral de) 149.

Espira 34, 58, 61, 70, 71, 111, 149, 153,
159, 215, 373, 1009, 1077-1079,

- 1093, 1106, 1133; *diócesis de* 33;
Dominicas de Santa Magdalena de 7,
 24, 25, 32, 34, 45, 46, 47, 48, 57, 61,
 149, 451, 1077, 1078.
 Espíritu Santo 8, 132, 211, 241, 269,
 342, 343, 396, 398, 406, 569, 803,
 831, 840, 841, 848, 851, 861, 866,
 869, 870, 874, 880, 882, 884, 899,
 902, 905, 906, 911, 912, 919, 923,
 930, 939, 940, 942, 947, 949, 976,
 1017; *dones del* 433.
 Esquemas de las clases de literatura
 impartidas en Espira 1077-1079.
 Esquemas... (escrito de Edith) 24.
 Essen 1138.
 Essen 58, 387.
 Estados Unidos (de América) 314, 583.
 Esteban, protomártir 235.
 Ester (reina) 517.
 Estocolmo 314.
 Estrasburgo 1079, 1108.
 Estrasburgo 98.
 Estructura de la persona humana (escrito
 de Edith) 16, 40, 45, 47, 52, 555,
 557, 558, 559, 753, 765.
 ESW 6, 46, 51, 62, 72, 89, 98, 112, 127,
 150, 177, 196, 216, 232, 245, 256,
 272, 297, 312, 353, 360, 374, 387,
 399, 422, 453, 558, 559, 567, 758,
 995, 1020, 1067, 1072.
 Etlinger, Max 620.
 Europa (co-patrona de) 43.
 Eusebio de Nikomedia (obispo) 853.
 Eva (esposa de Adán) 77, 277, 343, 407,
 514, 516, 778, 782.

F

- Falk, Adalberto 1021.
 Faulhaber, Michael v., cardenal, 245.
 Federico II, emperador 257, 265, 267.
 Felipe II Augusto, rey de Francia 305.
 Fénelon (Francisco Saluac de la Mothe-
 Fénelon) 945.
 Fenicia 1090.
 Filser, Benno 102.
 Fink, Eugen 997.
 Fischart, Johann 1079.
 Florencia 367, 1064, 1088, 1116; *conci-
 lio de* 881.

- Follrich de Aginaga, Gerlinde 5, 48,
 1079.
 Fontiveros (Avila) 1069.
 Fordham (univ.de) 715.
 Formación de la juventud a la luz de la
 fe católica (Conferencia de Edith) 13,
 59, 421, 422.
 Francia 305, 482, 773, 1081; *patrona de*
 417; *rey de* 305.
 Franciscanos, Orden de los 261, 264,
 268, 301, 307, 445.
 Francisco de Asís, san 264, 265, 267,
 306, 1079.
 Francisco Javier, san 417.
 Francisco II 1088.
 Franckenberg, cardenal de (Pío VI) 934.
 Franconia 1086.
 Frankfurt 316, 1135.
 Friburgo de Brisgovia (Freiburg) 35, 51,
 127, 160, 179, 297, 360, 490, 500,
 558, 567, 758, 779, 784, 861, 995,
 997, 1063; *Santa Lioba (Seligenthal
 en Landshut, monasterio cisterciense)* 35, 111, 210.
 Friedrich Pustet (Ed.) 517.
 Fröhlich, Kati 1087.
 Frohschammer, J. 981.
 Fuljod, consejero 1086, 1087.
 Fundamentación teórica de la formación
 de la mujer (Conferencia de Edith)
 14, 59, 443, 456.
 Fundamentos de la formación de la
 mujer (Conferencia de Edith) 10, 59,
 195, 215.
 Fundamentos teóricos de la labor social
 de formación (Conferencia de Edith)
 9, 59, 127.

G

- Galeno, Claudio 93.
 Galilea 888.
 Galileo Galilei 1064.
 Garnaer, Wernher der 1103.
 Garve, Christian 1082.
 Gastein 1087.
 Gaudig, Hugo 1142.
 Gebhardt, Franz Joseph 149.
 Gelber, Lucy 51.
 Germania 1107.

- Gertrud, reina de Hungría (hija de los duques de Merania) 258, 259, 262, 299.
 Gertrudis, hermana de Luis IV 300.
 Gertrúdis, hija de Luis IV y santa Isabel 260.
 Getsemaní 240.
 Gilson, Étienne 1012.
 Ginebra 68, 465.
 Godescalco (contra Godescalco) 783.
 Goethe, Johann Wolfgang 13, 59, 106, 117, 164, 316, 318, 359, 360, 361, 362, 364, 368, 369, 370, 371, 563, 605, 632, 638, 639, 1078, 1082, 1084, 1086, 1096, 1097, 1100, 1101, 1104, 1107, 1108, 1111, 1114, 1116, 1118, 1123, 1134.
 Gólgota 235, 240, 243, 442.
 Görres, sociedad 1009, 1020.
 Gotinga 475, 476, 490, 995; *universidad de* 605.
 Gottfried, Johann 99.
 Gottsched, Johann Cristoph 1080, 1083.
 Gran Bretaña 795.
 Grecia 1090, 1107.
 Green and Co. (ed.) 166.
 Gregorio el taumaturgo, de Tours, san 772.
 Gregorio II, 482.
 Gregorio IX 268, 302, 309, 961.
 Gregorio Magno, san 275, 861.
 Gregorio Nacianceno, san 854.
 Greif, Martin 1096.
 Grillparzer, Franz 1078, 1086, 1087, 1089, 1134.
 Grimm, Jacob 1092.
 Guardini, Romano 493.
 Guda, amiga de santa Isabel, 258, 265, 306.
 Günther (contra Günther) 773.
 Gutzkow, Karl 1088.
- ## II
- Haas & Grabherr (ed.) 128, 715, 1011.
 Habermehl, Michael 1009.
 Hadrumeto 823.
 Hahn, K. 256.
 Hainaut, Isabel de 305.
 Halle 104, 365, 590, 998, 1081.
 Haller, Albrecht von 1104.
 Hamann, Johann Georg 1082.
 Hamann, P. M. 545.
 Hamburgo 91, 1083, 1104.
 Hanau 1092.
 Hannover 94.
 Harnack, Adolf 1012.
 Hartmann, Felix von 1059.
 Hartmann, Nikolai 676.
 Hebbel, Friedrich 1096, 1134.
 Hefele, H. 371.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1082, 1083.
 Hegner, editorial (Leipzig) 1056.
 Heidegger, Martin 566, 567.
 Heidelberg 58, 581, 1012, 1080, 1126; *biblioteca de* 1103; *universidad de* 177, 215.
 Heilbronn 1085.
 Heine, Heinrich 1088.
 Heitzer, Agnes 1138, 1141, 1143, 1144, 1147.
 Heldebrand, Dietrich von 998.
 Hendker, A. 558.
 Hendrickx, E. 424.
 Heráclito, fil. 95.
 Herbig (ed.) 476.
 Herbstrieth, W. 216.
 Herder (editorial, Friburgo) 51, 160, 272, 404, 425, 509, 524, 558, 758, 759, 760, 951, 981, 1013.
 Herder, Johann Gottfried von 99, 563, 1082, 1083, 1084, 1089, 1078, 1108.
 Hermanas del Niño Jesús Pobre (en Lempelveld) 1059.
 Hermann I, landgrave 258, 259, 299, 300, 305.
 Hermann, Erna 159.
 Hermann, hijo de Luis IV y santa Isabel 260.
 Herrmann, Adele 32.
 Heworth 482.
 Hildebrand, Dietrich von 128, 715, 716, 828, 999, 1006, 1007.
 Hildegardis (asociación) 59, 399.
 Hindenburg, Paul von 1106.
 Hipona 424.
 Hitler, Adolf 35, 583, 754.

Hofmann, Ernst Theodor Amadeus 1090.
 Holanda 68, 993.
 Homero 1094, 1097, 1100, 1101.
 Honecker, Martin 454, 555.
 Honnef (junto al Rin) 414.
 Honorio I, 855, 856.
 Honorio III 265, 268.
 Horacio (poeta latino) 229.
 Horacio Flaco, Quinto 1087.
 Hormayer, Josef von 1087.
 Hugolino de Ostia, cardenal (Honorio III) 268.
 Hume, David 1065, 1082.
 Hume, David 89, 91.
 Hünermann, Peter 759.
 Hungría 255, 259, 261.
 Hus, Jan 774.
 Husinec 774.
 Husse, Ludwig 231.
 Husserl, Edmund 24, 92, 490, 567, 590, 605, 993, 995, 996, 997, 998, 1011, 1047, 1063, 1064.
 Hussler-Jahrbuch 828.
 Hussler, Malwine 1011.
 Huth, Albert 580.

I

Ibsen, Henrik 376.
 Iglesia (Católica) 7, 13, 15, 16, 24, 30, 31, 33, 36, 37, 39, 63, 99-103, 106, 109, 112, 119-123, 128, 139, 141, 142, 169, 173, 232, 234, 257, 264, 280, 288, 294, 295, 303, 325, 346, 347, 350, 396, 397, 400, 403-409, 411-413, 417-419, 423, 424, 430, 431, 439, 440, 442, 445, 453, 457, 469-472, 479-482, 517, 522, 528, 529, 530, 538, 539, 584, 759, 760, 765, 768, 774, 793, 795, 811, 829, 837, 839, 852, 854, 866, 867, 871, 879-883, 885-893, 897, 899, 900, 902-905, 908, 911-915, 917-921, 924-930, 932, 933, 936-938, 941, 945, 948-952, 954, 956, 957, 959, 961, 963, 965-968, 970, 972-975, 977, 984, 985, 1000, 1001, 1013, 1019, 1020-1022, 1024, 1045, 1049, 1050, 1054, 1058.
 Iglesia Anglicana 923.

Iglesia primitiva 294.
 Ilustración 480, 563.
 In Witten/Ruhr 1137.
 India 1090.
 Individuo y comunidad (escrito de Edith) 104, 132, 217, 999.
 Inés de Merán 305.
 Inés, hermana de Luis IV 259.
 Inés, hija de Luis IV y santa Isabel 260.
 Ingarden, Roman 32, 71, 111, 159, 166, 297, 373, 451, 990.
 Inglaterra 583.
 Innsbruck 1086.
 Inocencio I, 941.
 Inocencio III 264, 305.
 Irlanda 795.
 Isabel de Hungría (Conferencia de Edith) 11, 59, 255.
 Isabel de Hungría, santa 11, 12, 57, 255-269, 271, 297, 298, 299, 300-311, 1102.
 Isabel de la Trinidad, beata 431.
 Isabel de Turingia, santa cf. Isabel de Hungría.
 Iscario (figura mitológica) 1093.
 Isentrud (amiga de santa Isabel) 265, 306.
 Iserlohn 605.
 Israel 1090.
 Italia 1084, 1118.

J

Jacobi 1082.
 Jacobi, Friedrich Heinrich 1082.
 Jaegerschmid, Adelgundis 160, 555.
 Jaén (prov.) 1069.
 Jagen, Hieronymus 1023.
 Jenke, Marta 1138, 1143, 1144.
 Jerjes I, 1093.
 Jerónimo, san 853.
 Jerusalén 267, 795.
 Jesse 233.
 Jesuitas 1144.
 Jesús (Jesucristo, Cristo, Señor, Hijo, Redentor, Salvador, nuevo Adán) 9, 23, 24, 30, 36, 37, 39, 40, 68, 69, 73, 78, 79, 87, 102, 113-121, 123-125, 130, 132, 143, 148, 150, 151, 153-155, 157, 169, 174, 175, 206, 210-

212, 233-240, 242, 243, 253, 254, 262, 263, 267, 277-282, 287-289, 295, 296, 301, 302, 305, 307, 326, 337, 340, 341-347, 349, 371, 396, 398, 401, 405-408, 410, 412, 413, 416-419, 423, 425, 426, 428-435, 439-442, 492, 509, 510, 511, 514-516, 519, 522, 528, 531, 543, 544, 549, 569, 571, 573, 577, 745, 747, 755, 763, 772, 775, 778, 795, 805, 821, 823, 824, 839, 840, 843, 845-861, 864-877, 879, 881, 882, 884-892, 895, 897-900, 902-905, 907, 909, 910-913, 915-918, 920, 921, 923, 925-927, 930, 935, 937, 942-949, 952, 954, 955, 960, 963, 965, 967-971, 975, 977, 983, 984, 1000, 1002, 1011, 1012, 1014-1019, 1044-1046, 1054, 1146-1148.

Jonás (prof.) predicación de 902.

Jonás, hijo de (San Pedro) 840.

Juan Crisóstomo, san 424, 436, 441.

Juan Damasceno, san 1045.

Juan de la Cruz, san 40, 1069, 1071.

Juan evangelista, san 235, 430, 917, 971.

Juan IV, papa 856.

Juan Pablo II 517.

Juan, san (evangelio-libro) 1045.

Juana de Arco, santa 257, 417, 517.

Judá, los bebés de 234.

Judit (libro del AT) 292, 517.

Judit (mujer del AT) 292, 517.

Juliano (pelagiano) 795.

Jütlan 1080.

K

Kaibach, Rudolf 128.

Kaiserslauter 58, 61.

Kalundborg 314.

Kamenz 1082.

Kamenz/Klausitz 563.

Kanisiuswerk 1067.

Kant, Immanuel 993, 1012, 1065, 1089.

Karmel (colección, Burgos) 52.

Kasino Aussersihl 311; *San Pedro y San Pablo* 311.

Katholische Sontagsblatt (revista) 403, 404.

Kattowitz 492.

Keller, Gottfried 1097.

Kerschensteiner, Georg 1142.

Kerschensteiner, Georg 179, 187.

Kienitz 477.

Kilchberg (junto a Zurich) 94.

Kippenberg, Katharina 371.

Kirschbaum, E. 256.

Klages, Ludwig 94.

Kleist, Heinrich van 304, 1135.

Klerusblatt (revista) 58, 112.

Kleutgen (autor) 769, 771.

Kleverschulzbach 1086.

Klinckhardt (ed.) 580.

Klinger, F. M. 362.

Klingsor 261, 299.

Klopstock 1101.

Klopstock, Friedrich Gottlieb 1083, 1104.

Koebner, Gertrud cf. Kuznitsky, Gertrud.

Komana 424.

Königsberg 1082, 1090.

Königsberg 993; *Academia de Arte de* 388.

Kopf, Calista 1078.

Kopf, Calista 34, 245, 470.

Kösel & Pustet (ed.) 584.

Kösel, Josef & Pustet, Friedrich (ed.) 1040, 1070, 1072.

Koyré, A. 676.

Krabbel, Gerta 1137, 1138, 1139, 1142, 1144, 1146, 1147.

Krabbel, Gerta 193.

Krebs, Engelbert 909, 919.

Krefeld 1058.

Kreutzer, Konradin 1087.

Kröner 1027.

Kropp, Angelikus 1052.

Kühlen (ed.) 1046.

Kuznitsky, Gertrud 990.

L

La Casa de la Biblia 49.

La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud (Conferencia de Edith) 8, 59, 111, 112.

La Haya 996, 1082.

La misión de la mujer (Conferencia de Edith) 11, 59, 245.
 Lagarde, Paul Anton de 475, 476.
 Landgrebe, Ludwig 997.
 Lange, Helene 476.
 Langensalza 501.
 Laodicea, comunidad de 853.
 Laubhardt, Placida 160.
 Lauingen 445.
 Lauthecour 153.
 Le Fort, Gertrud von 584.
 Leibniz 1083.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 1081, 1082.
 Leiden 1080.
 Leipzig 1027, 1044, 1048, 1056, 1081, 1084, 1090, 1142.
 Leipzig 92, 93, 99, 128, 135, 179, 187, 294, 371, 477, 487, 580, 828, 993, 1012; *Liga General de mujeres alemanas en* 477.
 Leitmeritz 179.
 Lempelvelde 1059.
 Lentz, señora 1138, 1139, 1143.
 Lenz, J. M. R. 362.
 León Magno, san 854.
 León XIII 769, 776, 1022, 1027.
 León, hermano (franciscano) 267.
 Leonardo de Vinci 1116.
 Leonina, edición 1027.
 Leopoldo I de Toscana 942.
 Lessing, Gotthold Ephraim 563, 1082, 1083, 1084, 1086, 1102, 1104.
 Letrán IV, concilio 775, 904, 930.
 Letrán V concilio 768, 769, 950.
 Lette (asociación) 477.
 Lette, Wilhelm Adolf 477.
 Leuven, Romacus 51.
 Lieb Nicola 179.
 Lieb, Helene 179.
 Liebaert, J. 853.
 Liebert, Arthur 1063.
 Liebster, Irmgard 545.
 Lieja 100.
 Lillehammer 314.
 Linssen, Michael 51.
 Lipmann, O. 487.
 Lipps, Theodor 92, 828, 999.
 Lisieux: *Carmelo de* 430.
 Lissa 179.
 Locke, John 89, 91.
 Logos (colección) 52.

Londres 166, 990, 1088.
 Lope de Vega, Félix 1089.
 Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía (Conferencia de Edith) 8, 59, 89.
 Louven 51.
 Lovas-Berény 1088.
 Lubowitz 1126.
 Lucerna 470; *Hofkirch* 361.
 Lucifer 396.
 Ludwig, Otto 1078, 1087, 1090, 1134.
 Ludwigsburg 1085.
 Ludwigshafen 58, 71, 73, 231; *Santo Domingo* 359.
 Ludwigshafen: Dominicas 1078.
 Luis IV, marido de santa Isabel 258-261, 264-268, 299, 300, 307, 309.
 Luis XIV, rey 777.
 Lüke, Emmy 753.
 Lutero, Martín 257, 475, 533, 961.
 Lyon 445.

M

Mädchenbildung auf christlicher Grundlage (revista) 58, 312, 337, 399, 452, 454, 522.
 Madfeld 784.
 Madrid 6, 47, 48, 49, 52, 72, 160, 312, 404, 297, 367, 454, 559; *calle Triana* 6.
 Maestras de la formación universitaria y del magisterio (Conferencia de Edith) 12, 59, 353.
 Maestros espirituales cristianos (colección) 52.
 Magold, Rosa 271.
 Malaquías profeta 915.
 Malinas, arzobispo de 934.
 Marbach 313.
 Marburgo 256, 257, 261; *iglesia franciscana de* 301; *hospital en* 308, *univ.* 567.
 Marburgo, Conrado de 257, 265-268, 302, 307-309.
 Marco Aurelio (emperador) 93.
 Marcos evangelista 910.
 Mardomingo, José 5, 47, 59.
 Maresch, Maria 269.
 Margarita María Alacoque 153, 157.

María (la Virgen, Madre de Dios, Virgen Santísima, Virgen-Madre) 24, 30, 40, 83, 144, 145, 165, 169, 172, 200, 237, 243, 262, 277, 278, 343, 371, 401, 406-410, 412, 415, 416, 419, 435, 482, 507, 513-517, 519, 521, 549, 710, 778, 843, 851, 852, 262, 853, 855, 858, 859, 861, 1062.

María de la Trinidad (llamada Consumata) 431.

Maria Laach 1053.

Markina (Bizkaia) 53.

Marnix, Philips van 1080.

Marta (hermana de María) 430.

Mateo, san (evangelio-libro) 1045.

Maurina, edición 823, 842.

Mausbach, Josef 400, 471, 498, 500.

Maximiliano, emperador 1116.

Mayer, Karl 1088.

Mazatlan 1071.

Meissen 1090.

Meißen 477.

Méjico (Provincia OCD) 52.

Melquisedec, sacerdote 915.

Mendel, Gregor Johann 635.

Mendelssohn, Moses 1082, 1082, 1090.

Mendelssohn-Bartholdy, Felix 1087.

Merania, duques de 258.

Mergentheim 1086.

Mesías 975, 1015, 1017.

Mesina, golfo de 290.

Meßkirch 567.

Metschkau 1921.

Meyer, Maria 1086.

Meyerbeer, Giacomo 1088.

Migne, J.-P. 130, 275, 310, 310, 431, 436, 441, 822.

Miguel Ángel Buonarroti 1116.

Milán 109, 1089, 1116.

Militia Christi 466.

Minden/Westfalia 584.

Miriam (María, hermana de Moisés) 906.

Misión de la mujer académica católica (Conferencia de Edith) 13, 59, 399.

Missale Romanum 916.

Mleinek, Elisabeth 1138.

Mödling (cerca de Viena) 255.

Mödling/Viena 1138.

Mohr, E. 1120.

Mohrungen 563, 1082.

Moisés 278, 839, 846, 873, 906, 947, 1033.

Molinos, Miguel de 892, 913, 945.

Mönchengladbach 1046, 1137.

Mónica, santa 385, 424.

Monte Carmelo (ed.) 5, 6, 36, 49, 52, 72, 150, 160, 196, 232, 245, 256, 272, 312, 374, 404, 453, 890.

Monte Carmelo (revista) 29.

Montecassino 129.

Montessori, Maria 68, 208.

Mörke, Eduard 1085, 1078, 1086.

Moscú 396, 564.

Muczkowska, Marie 373.

Müller, Maria 1138, 1139, 1141, 1142, 1143, 1144, 1146, 1147.

Mulwith 482.

Munich (München) 58, 93, 94, 97, 98, 111, 179, 188, 245, 256, 314, 373, 404, 492, 584, 715, 914, 981, 999, 1056, 1069-1071, 1082, 1088, 1138, 1142; *Schillerstrasse* 9; *universidad* de 605, 1058.

Munich-Freising, arzobispo de 981.

Münster (Westfalia) 35, 373, 400, 421, 482, 489, 555, 620, 754, 755, 765, 1025, 1048, 1059, 1082; *Collegium Marianum* 35, 45, 57, 451, 482, 754; *San Ludgerio*, iglesia de 755.

Murnau 492.

Murner, Thomas 1079.

N

Naab, Ingbert 97, 98.

Nachod, Hans 1056.

Napoleón I 475, 1062, 1087.

Nápoles 63.

Narbona 768; provincia ecl. de 909.

Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe (Conferencia de Edith) 13, 59, 359.

Nauwelaerts, E. (ed.) 51.

Neckarbischofsheim 1088.

Neisse 1126.

Nestorio 858.

Nettesheim, señora 1138, 1142, 1144, 1146.

Neudeck 1106.

Neuenzeit, señora 1138, 1142, 1144, 1146.

Neunhäuser, Burkhard 1053.

Neuß 1061.
 Neuß, W. 1057.
 New Rochelle 715.
 Newmann, John Herny 166.
 Neyer, Maria Amata 51, 53.
 Nicea, concilio de 853, 889.
 Nicolás de Flüe, san 201.
 Nicolás II, papa 924.
 Niel, Adolfo 636.
 Nikolai, Cristóbal Federico 1082.
 Niños Inocentes 234.
 Nóbel, premio 1069.
 Noé, arca de 629.
 Noordwijk (Holanda) 68.
 Nordhausen 1142.
 Norres, señora 1138, 1140, 1142.
 Nueva Alianza 141, 287, 879.
 Nueva Ley 927.
 Nuevo Testamento 273, 326, 423, 823,
 942, 964, 919.
 Nuremberg 58, 492.
 Nursia 129.

O

Oates/Essex 91.
 Oberehenheim 1079.
 Oberholzheim 1084.
 Obersdorf 584.
 Obras Completas (de Edith en español)
 29, 34, 45, 131, 132, 135, 217, 218,
 256, 257, 325, 368, 429, 527, 890,
 989.
 Offenberg, Maria 1138, 1140, 1141,
 1143-1147.
 Oldenburg (autor) 476, 589.
 Olimpia 1083.
 Olimpo 1098.
 Olivi, Pedro Juan 768, 773, 882.
 Opitz, Martin 1080, 1081.
 Opladen (junto a Colonia) 1092.
 Orange, Sínodo II de 795.
 Oratorio (de Jesús) 777.
 Orendelsall 1086.
 Oriente 795.
 Orígenes 1045.
 Orígenes 772, 773, 774, 853.
 Orplid, Bauer 1086.
 Oslo 316.
 Osterwick/Coesfeld 1138.
 Ostia, cardenal de 268.

Otto-Peters, Luise 477, 479.
 Ovidio, poeta 965.
 Oxford (univ.) 445.

P

Pablo VI, Papa 517.
 Pablo, san (Apóstol) 71, 103, 171, 191,
 219, 278, 279, 281, 434, 494, 512,
 794, 804, 823, 840, 845, 867, 870,
 872, 873, 875, 883, 884, 890, 894,
 900, 914, 919, 928, 946, 973.
 Pablo, san 1033, 1044, 1045.
 Paderborn 58, 216, 387, 390, 676, 784.
 Palabra (ed.) 48, 72, 160, 196, 272, 312,
 404, 454, 456.
 Palatinado 97, 98, 245.
 Paray-le-Monial 153.
 Paris 1067, 1069, 1088, 1144.
 París 63, 130, 275, 310, 314, 431, 436,
 441, 777, 995, 1012; *museo del*
Louvre 1116; *universidad de* 445,
 776.
 Pascal, Blaise 1144.
 Passau 179.
 Patmos, editorial 1142.
 Patrística 444.
 Pedro Canisio, san 101.
 Pedro, san (Apóstol) 920.
 Peil, Fudolf 414.
 Pelagio, 795.
 Pelster, Franz 1013.
 Pentateuco 973.
 Pérez Monroy, Alberto 5, 47, 48, 52, 57,
 72, 196, 272, 312, 454.
 Pergamo 93.
 Persia 1090.
 Perusa, iglesia de Santo Domingo de
 309.
 Pesch, O. H. 776.
 Pestalozzi, Johanna Heinrich 1105.
 Petrusca, Francesco 1081.
 Petrus de Alcántara a S. Maria, OCD,
 517.
 Pfänder 999.
 Pfänder, A. 828.
 Pfennings, A. 1138-1140, 1147.
 Philosophia (revista) 1063.
 Piana, edición 1027.
 Pieve di Cadore 1116.

Pilger (editorial, Espira) 32.
 Pilger (revista) 149.
 Pfo IX 768, 937, 946, 961, 981, 985.
 Pfo V 793, 1027.
 Pfo VI 934, 942.
 Pfo X, san 442, 584, 891, 893, 894, 895, 951, 981.
 Pfo XI 29, 64, 109, 423, 461, 469, 509, 1022.
 Pisa 1064.
 Pistoya, sínodo de 942.
 Platón 95, 217, 225, 601, 1051.
 Plattenhardt 1086.
 Pomponazzi, Pietro 769.
 Pörsdorf 179.
 Posselt (Teresia Renata de Spiritu Sancto) 1061.
 Postdam 581.
 Potencia y acto (escrito de Edith) 218, 555.
 Pottenstein 1088.
 Poznam 1106.
 Praga 1086, 1116.
 Pressburg 299.
 Prisciliano 773.
 Problemas de la formación de la mujer (escrito de Edith) 14, 35, 45, 47, 48, 52, 59, 449, 454-456, 555, 590, 753.
 Prossnitz 490.
 Prouille (cerca de Toulouse) 482.
 Prusia 207, 478; *partamento* de 1023; *Partido Conservador* de 476.
 Przywara, Erich 33, 102, 470, 492, 1040.
 Pseudo-Dionisio 219, 1045.
 Dionisio Areopagita 1045.
 Pustet, Anton (ed.) 1044, 1048, 1053, 1055, 1069.
 Pyrker, obispo 1087.

Q

¿Qué es el hombre? (escrito de Edith) 22, 35, 45, 47-52, 751, 756, 758, 1045.
 Quedlinburg 1083.
 Quesnel, Pasquier 777, 842.
 Quickborn 493.
 Quiercy, sínodo de 783.

R

Rabelais, François 1080.
 Radetzky, Joseph 1089.
 Rafael Sanzio 1116.
 Raimund, Ferdinand 1088.
 Raspe de Turingia, Conrado de 300.
 Raspe de Turingia, Enrique de 300, 307.
 Ratti, Achille (Pfo XI) 109.
 Rau, H. (ed.) 1023.
 Rau, Luise 1086.
 Ravena 367.
 Reforma, la 462, 475, 1021.
 Regensburg 58, 517, 1069.
 Renania/Westfalia 57, 271.
 Renata, Teresia 948.
 Revolución francesa 135.
 Revue Thomiste 1063.
 Richter, Ludwig 256.
 Rickert, Heinrich 567, 581.
 Riesengebirge 719.
 Riga 99.
 Rilke, Rainer Maria 1147.
 Rin 231, 414, 1009.
 Rinuccini, Octavio 1081.
 Rochlitz, Inés de 258, 259.
 Roloff, Erns M. 179.
 Roma 29, 63, 68, 93, 100, 129, 130, 217, 256, 396, 424, 517, 584, 776, 795, 852, 920, 1050, 1058, 1061, 1081, 1085, 1090; *San Anselmo* de 1050, 1116.
 Ronsard, Pierre de 1081.
 Rosenmüller, Bernhard 1040.
 Rosmini-Serbati, Antonio, conde de 769, 773, 775, 805.
 Rousseau, Jean Jacques 68, 564, 730, 1083.
 Rovereto 769.
 Rüdiger 306.
 Ruiz Garrido, Constantino 5, 47.

S

Salamanca 517.
 Salamina, obispo de 860.
 Salzburgo 1011.
 Salomon, Alice 459.
 Salzburgo 58, 159, 200, 204, 1025, 1044, 1048, 1053, 1055; *semanas universitarias* de 159.

- San Esteban, comunidad de (en Augsburgo) 403.
 San Miguel de Tucumán 232.
 San Pedro (Vaticano) 265.
 San Petersburgo 564.
 Sancho Fernán, Francisco Javier 5, 7, 33, 44, 47, 52, 59, 72, 232, 1137.
 Sant Gallen 1094.
 Santa Sede 893, 935.
 Santiago apóstol 910, 912.
 Santo Domingo, Orden de 517.
 Santo Oficio 769, 892.
 Santos (comunidad de los) 148.
 Saphir, Moisés 1088.
 Satanás 1024.
 Shakespeare 1093, 1095, 1097.
 Scheeben, Matthias Joseph 861, 862, 884.
 Scheidt, Gaspar 1080.
 Scheler, Max 993, 998, 1007.
 Schiller, Friedrich von 105, 193, 313, 360, 362, 563, 1078, 1085, 1086, 1094, 1095, 1096, 1098, 1098, 1100, 1101, 1102, 1111, 1118, 1119, 1120, 1121, 1133, 1134.
 Schlegel, August Wilhelm 1086.
 Schmid-Paul, Elisabeth 269.
 Schneider, Oda 204.
 Schnell & Steiner (ed.) 160, 272, 404.
 Schreyvogel, Josef 1087, 1088.
 Schrörs, Heinrich 1058.
 Schubert, Franz Peter 1088.
 Schulte, cardenal 1059.
 Schumann, Robert 314.
 Schüter, D. 776.
 Schütz, Heinrich 1081.
 Schwann (ed.) 128.
 Schwarz, Balduin 914.
 Schwind, Moritz von 256, 1088.
 Scilla 290.
 Sebastopol, sitio de 636.
 Sede Apostólica 932.
 Seesenheim (Alsacia) 1108.
 Seillern, conde 1087.
 Sekau 1044.
 Sekundos, obispo 853.
 Selva Negra 35, 719.
 Séneca, Lucio Anneo 1081.
 Septuagésima 243.
 Septuaginta (traducción griega de la biblia) 825.
 Ser finito y ser eterno (escrito de Edith) 131, 429, 1055.
 Sergio I, patriarca de Constantinopla 855, 857.
 Sérignan 768.
 Shakespeare, William 1086, 1087, 1108.
 Sidney, Philip 1081.
 Siebenbürgen 1080.
 Siemer, Alexander 1029.
 Siena 517.
 Silesia 1080, 1921.
 Silverio de Santa Teresa (Gómez) 1071, 1072.
 Simmel, Georg 135.
 Simón (Pedro apóstol) 840.
 Sión 123.
 Siria 219.
 Skien 316.
 Sobre el concepto de formación (Conferencia de Edith) 10, 59, 177.
 Sobre la lucha por el maestro católico (Conferencia de Edith) 8, 59, 97, 98.
 Sociedad kantiana 1063.
 Sócrates 217, 1082.
 Sofía, esposa de Hermann I 259, 262, 300.
 Sófocles 1081, 1096.
 Sommersdorf 1126.
 Soukup, Leopold 1044.
 Spann, O. 128.
 Spinoza, Benedikt Baruch de 1082, 1083.
 Spitzlei, Sabine 297.
 Sponsa Christi, 171, 346, 347, 407, 416.
 Spranger, Bartolomé 1116.
 Spranger, Eduard 93, 371.
 Stadion, conde, Johann Philipp 1087.
 Stadtmüller, Agnella 1078.
 Starhemberg, Fanny 255.
 Starnberg 605.
 Stein, señora de, Duque 1108.
 Stern, Paul 1056.
 Stern, William 583.
 Stimmen der Zeit (revista) 58, 194, 210, 492.
 Stoffels, Gerhard 1058.
 Stoffels, Josef 1057, 1058, 1059, 1060.
 Stoz, Anselm 1050.
 Stresa 769.
 Strinberg, Johan August 314.

Stuttgart 68, 371, 1083, 1085, 1086, 1088.
 Stuttgart- Urach 1085.
 Sudetes, montes 719.
 Suiza 33, 98, 993, 1094, 1099, 1103, 1119, 1120.
 Susa (ciudad) 823.
 Suso, Enrique, beato 157.
 Svenson, Jon 1142.

T

Tagaste 424,
 Tarea de la mujer como guía de la juventud hacia la Iglesia 13, 59, 403, 404, 405, 453, 522, 552.
 Tasdorf 1088.
 Teresa de Jesús, santa 24, 33, 40, 49, 211, 517, 889, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072, 1073, 1148.
 Teresa del Niño Jesús (Lisieux) 417, 430.
 Termópilas 1093.
 Theatiner (editorial) 584, 914.
 Theatiner, editorial 1069.
 Theoktistos de Kaisareia 772.
 Theonas, obispo 853.
 Théry, P. G. 1027.
 Thoma Angelica Walter, sor 492, 497.
 Tiecks, Dorotea 1086.
 Tiecks, Ludwig 1086.
 Tiempos difíciles y formación (Conferencia de Edith) 13, 59, 387.
 Tierra Santa (Palestina) 258.
 Tiziano Vecellio 1116.
 Tobías (AT) 1128.
 Todopoderoso (Dios) 261.
 Todos los Santos (solemnidad de) 431, 433.

Toledo, sínodo de (en 400) 773.
 Tolstoi, León 564, 584.
 Tomás de Aquino, santo 18, 24, 34, 49, 51, 63-64, 67, 90, 109, 123, 163, 169, 215, 218, 360, 422, 424, 492, 493, 494, 512, 524, 429, 445, 559, 569, 588, 589, 595, 602, 603, 606, 618-620, 639, 662, 668, 669, 677, 708, 769-771, 776, 785, 786, 787, 789-792, 794, 799-804, 820, 830, 831, 843, 865, 939, 945, 979, 989, 1007, 1009, 1013, 1026-1029, 1032,

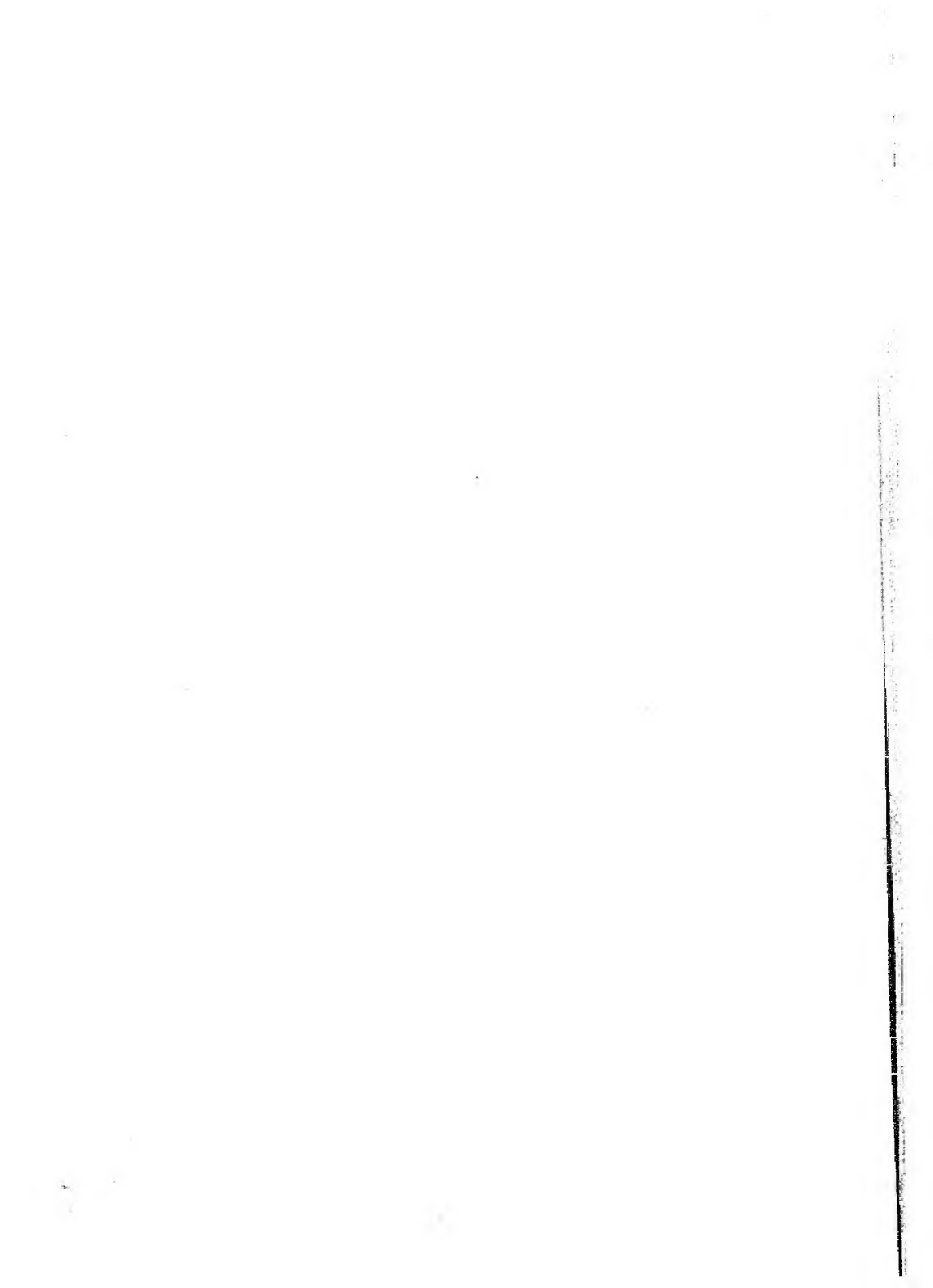
1035, 1036, 1038, 1039, 1041-1043, 1045-1049, 1051-1053, 1055, 1056, 1068.
 Tönnies, Ferdinand 135, 717.
 Toscana 942.
 Toulouse 482.
 Trajano (emperador) 823.
 Tratado sobre el estado (escrito de Edith) 527,
 Trebnice 1089.
 Treffpunkt (revista) 149.
 Trento, concilio de 442, 846, 867, 879, 881, 882, 886, 890, 891, 893, 900, 901, 897, 910, 913, 916, 917, 918, 919, 929, 930, 932, 939, 964.
 Tréveris 1023.
 Trinidad (santísima) 131, 269, 429, 569, 774, 821, 858, 859, 861, 862, 881, 850, 851, 1034, 1042.
 Tubinga 93, 811, 1085, 1088; *univ. de* 493.
 Túnez 823.
 Turingia 255, 256, 257, 261, 268, 299, 300.

U

Ubeda (Jaén) 1069.
 Ueding, L. 853.
 Uhland, Johann Ludwig 1088.
 Ulm 157.
 Una investigación sobre el Estado 104, 999.
 Undset, Sigrid 314, 315, 317, 584.
 Urbino 1116.
 Ürdingen 1137.
 Urkiza, Julien 5, 7, 48, 53, 59, 456, 1079, 1137.

V

Valentín (gnóstico) 852.
 Valentiniano (Valentino) abad 822.
 Vándalos 424.
 Vaticano I concilio 768, 797, 946.
 Vaticano II 211.
 Vaticano, *Archivo Secreto vaticano*, 29.
 Venecia 1116.
 Venusia 1081.
 Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación (Conferencia de Edith) 8, 59, 61, 62.



Verona 493.
 Vida cristiana de la mujer (Conferencia de Edith) 12, 59, 311.
 Viena (Wien) 51, 58, 92, 93, 204, 255, 256, 490, 256, 517, 558, 758, 1044, 1087, 1088; *Carmelo de 204*.
 Viene, provincia ecl. de 909.
 Vienne, concilio de 768.
 Vienne, Emil 57, 177, 215, 271.
 Vinci 1116.
 Virnich, Maria Raphaela 1067.
 Visitación, hermana de (congregación) 153.
 Vitoria 6; *calle Manuel Iradier 6*.
 Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia (Conferencia de Edith) 12, 59, 175, 271, 325.
 Vogelweide, Walter von der 1134.
 Vogüé, Al de 130.
 Volksschularbeit (revista) 58, 61, 62, 64, 66, 68, 70.
 Volksschulwart (revista) 188.
 Voss, Johann Heinrich 1126.
 Vulgata 825.

W

Wagner, Richard 257, 1094, 1097.
 Waiblinger, Wilhelm 1085.
 Walzer, Rafael 33.
 Ward, Mary 482.
 Wartburg 256, 257, 261, 262, 267, 299, 300, 306-308.
 Weber, Friedrich Wilhelm 1102.
 Weber, Helene 1138.
 Weber, Max 135.
 Wedekind, Frank 314.
 Weimar 313, 316, 563, 1082, 1084, 1088, 1108, 1117; *asamblea nacional*

de 1022; constitución de la república de 74.
 Weismantel, Leo 1142.
 Werl 1138; *Ursulinas de 1138*.
 Werner, F. 256.
 Westfalia 482, 765.
 Wetzlar 1084.
 Wieland, Christoph 1084.
 Willmann, Otto 179.
 Windelband, Wilhelm 581, 811, 822.
 Winfriedbund (editorial) 676.
 Winterberg 1137.
 Winzen, Damasus 1053.
 Wipperfeld 400.
 Wirtz, señora 1138, 1146.
 Wisbaden 1023.
 Wittenberg 257.
 Wochenschrift für katholische Lehrerinnen (revista) 58, 443.
 Wolfbach 57.
 Wolfenbüttel 1014.
 Wolff, Christian 1081.
 Wrington/Somerset 91.
 Würzburg 111.
 Wyclif, John 774.

Z

Zacharias, Alice 399.
 Zaqueo 943.
 Zeichenring, editorial (Munich) 97.
 Zeit und Schule (revista) 58, 72, 84, 89, 98, 127, 177, 197, 209, 245, 353, 359.
 Zentrum, partido político católico 718.
 Zola, Émile 314.
 Zósimo, Papa 795.
 Zurich 57, 58, 92, 94, 294, 297, 311, 1079, 1080, 1105; *universidad de 470*.